كتاب وسيلة الوسائل شرح الرسائل

مؤلفه السيد ابن مرتضى الحسيني الحسيني محمد باقر اليزدي

سنة ١٢٩٤

مطبع دار السلطنة

33 × 22 سم

ص ـ لا تعداد

كتاب وسيلة الوسائل في شرح الرسائل

في علم الاصول من تصنيفات العالم العامل الكامل سيد المحققين وسند المدققين علم العلماء والمجتهدين جامع المعقول والمنقول حاوي الفروع والاصول ملاذ الافاضل والاماثل سيدنا ومولانا الحاج سيد محمد باقر دام ظله العالي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي اهتدى الراشدون بتوفيقه الى شرايع الاسلام ومعالم الدين وارتقى العارفون بتأييده على مدارج الاحكام ومعارج اليقين الذي اوضح بآثار نوره الجلي مسالك الافهام لايضاح مراصد الدين المبين وافصح بانوار لطفه الخفي مدارك الاحكام لانجاح مقاصد المؤمنين الذي هدانا الى الاقتحام في عوالم العلوم والاهتمام بمراسم الرسوم للوصول الى وسيلة الوسائل وجعلنا على الانغماس في بحار انوار الاثار والاقتباس من انوار آيات الاحكام للفوز بفيض رحيق المناهل سدد بعنايته المتقنة ضوابط الفروع والاصول وشيد بقوانينه المحكمة قواعد المنقول والمعقول وزين بغوالي اللئالي ونفائس الدرر وغرر عرائس العقول والصلوة والسلام الاتمان الاكملان على فاتحة مصحف الاكوان وخاتمة صحائف الامكان ضياء شوارق مشارق الايقان وبهاء طوالع مطالع الايمان مصباح مصابيح اسرار الفرقان ومفتاح مفاتيح ابواب الجنان سيدنا ونبينا محمد سيد الانس والجان وآله الطيبين الطاهرين الذين هم دعائم الاسلام وامناء الرحمن ما دامت معالم الحلال والحرام ببيانهم واضحة ومناهج الاحكام بتبيانهم لائحة **اما بعد** فيقول المتمسك بذيل ولاية آبائه الطاهرين من اهل العبا والمتوسل بنور هداية اجداده الطيبين من عترة النجباء سليل الاطائب من آل طباطبا ابن مرتضى الحسني الحسيني محمد باقر العلوي الفاطمي نسبا واليزدي مولدا والنجفي موطنا ومدفنا ان شاء الله تعالى آتاه الله من لدنه رحمة وهيئ له من امره رشدا انه لما المصنف الشريف والمؤلف المنيف لوامع الاسرار ومطالع الانوار يكاد سنا برقه يذهب بالابصار علقته بالرسالة الشريفة المؤلفة في فن الاصول التي صنفها شيخ المشائخ وفحل الفحول الامام الهمام المولى الفقيه ملجأ الانام ومرجع الخواص والعوام استاذ الاعلام وقدوة الانام الاسلام وعماد الاحكام الذي لم تسمح بمثله الايام منبع الفضائل والفواضل ومرجع الاكابر والاماثل ومجمع الاواخر والاوائل كاشف دقائق المسائل وفاتح كنوز الدلائل افضل الفقهاء والمجتهدين واكمل العلماء الراسخين صفوة المحققين وزبدة المدققين قطب فلك الفقاهة والاجتهاد ومركز دائرة الصلاح والسداد جامع المنقبتين وحائز المرتبتين كهف الورى علم التقى والهدى شيخنا الاعلم الاعظم واستاذنا الافخم الاكرم الشيخ مرتضى الانصاري التستري اسكنه الله فراديس الجنان بلطفه الخفي وافاض على تربته الشريفة شآبيب الرحمة والرضوان بطوله العلي جعله مشتملا على ارومة المطالب ومحتويا على جرثومة مقاصد الطالب وذكرت فيه من التحقيقات الانيقة امتنها واعلاها ومن التدقيقات الرشيقة اقصاها واغلاها ومن المسائل الشريفة ما خلت عنها زبر الاولين والاخرين ومن الدلائل الوثيقة ما لم تحوها صحف السابقين واللاحقين واودعت فيه نكات لطيفة باشارات لائقة وكنايات رائقة واخفيت فيه تنبيهات منيفة بعبارات فائقة وبيانات ناطقة وابديت فيه لطائف فقرات تتلذذ بها نفوس الالباء واوردت فيه غرائب نكت هندسية لنهايتها بنور التشبيه والترتيب لا تمسك لي في دفع ايراداته الا بذيل الانصاف والعدالة واجتنبت من ان اسلك في ما اعترض عليه سبيل الاعتساف والجهالة مهدت فيه تمهيدا لقواعده هذبته غاية التهذيب في رتبته ترتيب الفرائد ليكون منية اللبيب انجلى فيه عما اقتبستها من اشارات كلمات الاساطين ولم اجد اعز ابرادها اقتطفتها من ثمرات العبائر فرتبتها يا اسرار بقيت في زوايا الخمول كشفت عن وجوهها نقاب الاحتجاب فما اكثر خبايا انوار خفيت في خفايا الافول دفعت عن شموسها حجاب السحاب فعليك بذلك المدرك المتين فانه مع كونه قو

مقدمة الكتاب

في القصر الطول وهو الثمرة الوسطى والعروة الوثقى بل الاية الكبرى في علم الاصول وجعلته الدرّ الثمين في الكتاب المبين فانتظم في ابواب وفصول لتبين ٣
عنها حاصل ومحصول ومشتمل على ذكر المسائل بالبراهين ومحتوٍ على بيان الدلائل المفيدة للتبيين ولعمري انه كتاب مكنون يعرفه العلماء الراسخون
ويشهد المقربون وسميته بوسيلة الوسائل في شرح الرسائل فالتمس من الاخوان الخلان ان ينظروا فيه بعين الانصاف ويتركوا طريق الاعتساف
ويغضوا ابصارهم عما يجدون فيه من الزيغ والزلل والخطأ والخطل فان الطبيعة الانسانية مجبولة على النسيان ومطبوعة على الخطأ في البيان
ومن الله التوفيق وعليه التكلان فلنقدم مقدمة في بيان امرين **الاول** تعريف علم الاصول وموضوعه وفائدته اعني وجه الحاجة
اليه ومرتبته اما تعريفه فملخص الكلام فيه ان له رسمين باعتبارين لان لقولهم اصول الفقه معنيين علميا واضافيا قيل ان ظاهر كثير
منهم يؤذن بدعوى التطابق بينهما ولعل مراده بالتطابق بينهما اتحادهما مفهوم المعنى الاضافي في الخارج بحسب المصداق في المعنى العلمي
فيكون حد رسمه بكلا الاعتبارين لا اشارة الى ان بيان المعنى الاضافي تحديد في الحقيقة لهذا الفن نظرا الى ذلك الدعوى وربما يقال بكون
معنى التركيبي ماخوذا في معنى العلمي بان يكون قد خصص معنى التركيبي ببعض مصاديقه فعند ذلك الخصوصية في معنى الاضافي بالوضع
الطارئ عليه من جهة التخصيص وحكي عن الفاضل التوني في الوافية القول بان لفظ الاصول علم جنس منقول على ان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا
واليه ينظر كلام صاحب الفصول وربما يورد عليه بان الفقه مقصود في الاستعمال ايضا ويندفع بانه ان اريد ان الفقه مقصود في الاستعمال
نظرا الى نفسه فهو ممنوع وان اريد انه مقصود من حيث انتساب الاصول فهو ما اراده القائل من دخول التقييد وخروج القيد ثم انه لا يخفى ان دعوى التطابق
انما تتم على فرض حمل الاصول في المعنى الاضافي على الادلة واما اذا حمل على المعنى اللغوي فيشمل علوم العربية ايضا فلا يحصل التطابق الا اذا قلنا
بافادة الاضافة الاختصاص وسيأتي الكلام في ذلك وكيف كان فاختلف مسلك القوم في تقديم احد الرسمين على الآخر فقدم صاحب الفصول تبعا
للزبدة رسمه بالمعنى التركيبي نظرا الى ان المعنى الاضافي متقدم على المعنى العلمي وجودا فينبغي تقديمه بحثا وان بنائه انما هو لاظهار المناسبة المصححة
للنقل فينبغي تقديمه وعكس المحقق القمي ره كالحاجبي نظرا الى ما هو المقصود بالذات سيما على مذاق المتأخرين الناصين بالعلمية المسلم علميته عند
دون القدماء كالمرتضى والشيخ حيث لم ينصوا به بل ظاهرهم يأبى عنه كما ادعاه بعض افاضل المعاصرين ولعل ذلك الحدث بعدهم فلم يصرح به عنده
علما فلكل من المسلكين وجه هو مؤيدها ونحن نمشي ممشى الاول ونقول اما رسمه باعتبار الاضافة فيتوقف على بيان اجزاء اللفظ فنقول على
سبيل الاجمال ان الاصول جمع الاصل وهو على المشهور بين اهل اللغة ما يبتنى عليه الشيء وربما يدعى اتفاق اللغويين عليه واما بعض المعاني
التي ذكرها صاحب الفصول فقد ذكرنا ما فيه في تعليقاتنا على كتابه وعند اهل الاصطلاح يطلق غالبا على احد المعاني الاربعة المشهورة وهي
الظاهر والاستصحاب والقاعدة والدليل وقد يطلق على معان اخر ياتي ذكرها في مباحث البراءة ان شاء الله تعالى والفقه في اللغة هو الفهم على المشهور
وفي الاصطلاح هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية وتطويل الكلام فيه بالنقض والابرام خارج عما تعلق به الغرض في
المقام ثم انه ربما يقال ان هاهنا جزءا ثالثا وهو الجزء الصوري اعني الاضافة والربط الخاص ونقول في بيانها انهم ذكروا ان اضافة اسم المعنى يفيد اختصاص
المضاف بالمضاف اليه وتوضيحه ان الاسم اما اسم عين واسم معنى فالاول كزيد والثاني كالعلم وكل منهما ينقسم الى قسمين لانه اما ان يكون صفة
كقائم في الاول وضارب في الثاني او غير صفة وقد عرفت مثاله فيهما وذكر في الفصول ان المراد باسم المعنى المصطلح عليه عند النحاة اعني ما دل على
معنى قائم بغيره واسم العين ما يكون بخلافه وبعبارة اخرى اسم المعنى عبارة عما يكون معنى غير جثة سواء كان جامدا كعلم او مشتقا كعالم واسم
العين عبارة عما يكون معنى جثة اي قائما بنفسه كذلك كفرس وراكب وجه تخصيص الاختصاص باسم المعنى مع جريانه في غيره ان الاختصاص فيه ظاهر
باعتبار الوصف مثل قولك ملبوس زيد ونحوه بشهادة العرف على هذا فاضافة الاصول الى الفقه يفيد اختصاصها به سواء اريد به المعنى
اللغوي ام غيره فلا يدخل فيه مثل النحو لعدم اختصاصه بالفقه هذا توضيح كلامهم على ما ذكروه واورد عليه بعض المحققين في تعليقاته على
المعالم بان مفاد الاضافة هو انتساب المضاف الى المضاف اليه نسبة ناقصة والمستفاد من اضافة اسم المعنى هو انتسابه اليه في خصوص وصفه العنواني
كما هو الظاهر من التامل في الاستعمالات العرفية وحينئذ فان كان انتسابه الى المضاف اليه مانعا من انتسابه الى الغير بان لم يكن ذلك العنوان قابلا
للانتساب الى شيئين كما في مملوك زيد ومكتوب عمرو حيث انه لا يمكن ان يكون تمام ذلك الشيء مملوكا ومكتوبا بالتحصيل فادت الاختصاص
وكان افادة الاختصاص حينئذ مبنية على ذلك من غير ان تكون مستندة الى الوضع ابتداء وان لم يكن كذلك بل كان قابلا للانتساب الى شيئين او
اشياء كما في قولك محبوب زيد ومطلوب عمرو ونحوهما لم تفد الاختصاص كيف لو كان ذلك مفيدا للاختصاص لكان قولك الله ربي وخالقي ورازقي
ومصوري دالا على عدم كونه تعالى ربا وخالقا ورازقا ومصورا لغيرك وهو ظاهر البطلان ثم قال فنقول كون الشيء اصولا للفقه لا ينافي كونه
اصولا لغيره ايضا حتى يكون انتسابه الى الفقه في ذلك مانعا عن انتسابه الى الغير فلا يتجه دلالتها على الاختصاص لتتم ما ذكر من التقريب **اقول**
فيه اولا انه يفهم الاختصاص من الاضافة في غير واحد من موارد الاستعمال وحينئذ فلا بد من القول بافادتها له بحسب الوضع او بحسب الاطلاق ومما
ذكر من المثال يخرج بالدليل وثانيا انه على فرض تسليم عدم افادتها الاختصاص مطلقا يتجه القول به في المقام اذ لا شبهة في افادتها اياه مع القرينة ومن القرائن

[illegible]

مقدمة الكتاب

العرفية العلم بما اختص شيء بشيء كما اذا علم ان لكل شخص من الاشخاص المعهودين لباسا مختصا به فاذا قيل لباس فلان علم اختصاصه به دون ان يكون من هو بنفسه
الاضافة والامر في المقام كذلك ثم نقل علم ان لنا اصولا مختصة بالفقه فاذا قيل اصول الفقه علم ان المراد ما يختص به من الاصول دون ما ينسب اليه والى غيره فيتم التقريب
كذا قيل وفيه تامل والانصاف ان اثبات افادتها الاختصاص مشكل ولعله من هذه الجهة لم يتعرض لذلك بعض محققي الاصول كالحاجبي وشيخنا البهائي
واختلف كلمات المتعرضين له كالعلامة في النهاية والتهذيب والعميدي في الشرح وكذا المختصر وشرح العضدي وشرح الشرح والتعليقات الشريفة
والظاهر ان الاصل فيه هو الفخري وتبعه غيره كما ادعاه بعض الافاضل مع ان اعتبار هذا الجزء لو تم فهو انما يتم على القول بثبوت الوضع للمركبات كما هو
المشهور واما على القول الاخر فانه لا وضع لها غير وضع المفردات وان الدلالة على المعاني التركيبية عقلية محضة كما هو خيرة السيد العميدي
فينحصر حينئذ هذا المركب في المادتين ولا ثالث في البين والعجب من السيد المحقق المذكور حيث ترك هنا على الجزء الصوري مع ما اشرنا اليه من مذهبه نعم
المناسبة بين المعنيين تقتضي ان تكون الاضافة مفيدة للاختصاص لظهور كونها سببا له اتم على ذلك التقدير سيما عند من يدعي التطابق بينهما واما
رسمه باعتبار معناه العلمي فاختلف كلام القوم فيه واشهر رسومه بين المتأخرين ما ذكره في الزبدة وهو انه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام
الشرعية الفرعية وزاد الحاجبي قوله عن ادلتها التفصيلية وهو احد وجوه الاختصاص وسلامته ولذا اختاره جمع ممن تأخر وسيظهر وجهه لك والمراد بالعلم
هنا معناه ان اعتبرنا كون القواعد الاصولية علمية بمعنى انها لا تثبت الا بما يفيد العلم كما في كثير من الاصول الكلامية كبطلان تكليف ما لا يطاق وحجية
الاجماع لاولهما الى عدله الواجب تعالى وحجية الائمة عليهم السلم كما ذهب اليه بعض الاصوليين وان قلنا بكفاية الظن فيها كمسائل الفروع فلا بد ان
يحمل على المعنى المجازي نظير ما ذكره في تعريف الفقه ولا يهمنا التعرض للتفصيل ثم انه خرج بقيد القواعد العلم بالجزئيات مثل علم الرجال بل خرج النحو والتصريف
مطلقا بل القضايا الشخصية سواء فسرنا القواعد بالقضايا الكلية او فسرناها بالامور الكلية الشاملة للقضايا وغيرها وقال بعض المحققين
يخرج بها العلم بالجزئيات وببعض القواعد بل ما يكون مثل ما علله الفارابي لكون زوايا المثلث مساوية لقائمتين من كون النفي والاثبات لا يجتمعان
ولا يرتفعان وفي هذا الكلام نوع غموض من جهتين قد وضحنا في محله قيل ويخرج بقولنا الممهدة المنطق والعربية وغيرهما مما يستنبط منه الاحكام
ولكن لم يمهد لذلك واورد عليه بان جميع العلوم لا بد من الامور الممهدة فكيف يعقل خروج شيء منها بذلك نعم بعد تقييدها بالقول لاستنباط
الاحكام التي تخرج وفيه ان المراد القيد هو وما يتعلق به من الظرف ولا ضير في كون بعض ما يتعلق به مخرجا لبعض وآخر لامكان اخراج شيئين
بقيد باعتبارين فافهم قيل وخرج بالجار القواعد التي مهدت لذاتها وفيه انه ما من قواعد مهدت الا ويكون غايتها استخراج احكام جزئياتها
نعم بعض القواعد الممهدة في الالهيات ككون الواجب تعالى عالما بجميع الاشياء ونحو من هذا القبيل ويخرج بغيره من القيود على ما ادعاه بعضهم هو
محل نظر وقد يقال انه يخرج بالداخل والمدخول معا علم الخلاف لان قواعده ممهدة لحفظ المستنبطات وهدمها لا للاستنباط واذا اتفق
في علم الخلاف مثلا ذكر قاعدة متعلقة بخصوص الاستنباط كان من مسائل الاصول ولا امتناع في اشتراك علمين في شيء باعتبارين ولا يخلو عن وجه
ثم انه ربما يعترض في المقام بان المراد بالممهدة ان كان الممهدة مطلقا في السابق او اللاحق لزم انه لو مهد شخص لمسائل اللغوية وغيرها للاستنباط
الاحكام الشرعية الفرعية لكان داخلا في هذا العلم وهو باطل وان كان المراد الممهدة سابقا لا غير فان كان المراد ما مهده كل العلماء او ما
مهده السابقون التبرك الواقع في اول بناء تدوين هذا العلم لزم خروج اكثر المسائل الاصولية وان كان المراد ما مهده البعض مطلقا لزم انه لو مهد
مسئلة في الزمان السابق علينا بقليل لكون داخلة ولو تمهد فيما سيأتي من الزمان تكون خارجة وهو بعيد جدا ويمكن دفعه بان المراد الممهدة في
نفس الامر سواء كان في السابق ام في اللاحق فالمراد ما هو اعم من الازمنة الثلاثة وما ذكره من لزوم دخول مسائل اللغوية وغيرها لو مهدها
شخص ففيه انه ان كان المراد تمهيدها للاستنباط الاحكام بحيث تخرج عن كونها مسئلة لغوية مثلا ويصدق عليه التمهيد صدقا حقيقيا فلا نسلم
دخولها في المسائل الاصولية والا فلا يلزم دخولها فيها والحاصل ان المراد ان كان هو الاول منعنا بطلان اللازم ولا امتناع في كون المسئلة لغوية
واصولية من جهتين وان كان الثاني منعنا الملازمة وبان المراد ما من شأنه ان يمهد على وجه الشأنية القريبة سواء حصل له التمهيد ام لم يحصل
فيدخل ما لم يمهد ويخرج بقيد القريبة المنطق والعربية ونحوهما اذ ليس لها شأنية قريبة الا ان يقال ان حمل الممهدة على هذا المعنى مما لا قرينة
عليه وخرج بقيد الاحكام ما يستنبط منها الماهيات كالصلوة والصوم ووجه خروجها على ما ذكره المحقق القمي ره في حاشية القوانين ان معرفتها
ليست من المسائل الفقهية حتى يكون قواعد الاصول ممهدة لاستنباطها وان كان يذكر في طي المسائل الفقهية بل هي من مباديه فمثل مبحث الحقيقة
الشرعية وما له مدخلية في اثبات الماهيات من القواعد مثل اجراء الاصل في اثبات الماهيات ونحو ذلك وان كان يبحث عنها في علم الاصول لكنها لم
تمهد لمعرفة الماهيات من حيث انها معرفة الماهيات بل من اجل تعيينها وتشخيصها وتمييزها ليترتب عليها احكامها فان قلنا لو لم يعتبر قيد الحيثية لا نتقض
الحد بكثير من مسائلها مثلا من جملة مسائل الاصول ان عدم الدليل دليل العدم وان وجود المقتضي مع عدم المانع يوجب ثبوت الحكم ونحو ذلك مع انها
يستنبط منها غير الاحكام الشرعية ايضا **اقول** توضيح المقام ان لاستنباط الماهيات جهتان احديهما اثبات نفس الماهية وهذا هو محل الكلام
في مسئلة الحقيقة الشرعية وثانيتهما اثبات ان الماهية الثابتة هل هي الصحيحة او الاعم منها ومن الفاسدة وهو مورد الكلام في مسئلة الصحيح والاعم

قوله من جهتين اقول احديهما اصل تعليل الفارابي للمسئلة بما ذكره بيانه ظاهر على المراد منه بالقوانين العقلية والثانية وجه الاحتراز وبيانه ان صاحب المحاكمات وغيره من المحققين صرحوا بانها مقدمة كلية تصلح لان تكون كبرى لصغرى سهلة الحصول والظاهر ان سهولة حصول الصغرى انما هي بالنسبة الى الكبرى اذ شأن الصغرى اندراج الجزئي تحت الكلي وهو كذلك في المحسوسات المشاهدة فيها لوازم الجزئية اسهل من الحكم على جميع افراد الكلي الذي هو شأن الكبرى فان وجد صغرى وكبرى بعكس ذلك كما في مسئلة الفارابي لكن تلك الكبرى قاعدة لتلك الصغرى وبيان كون المسئلة المذكورة من هذا ان الصغرى فيها ليست سهلة الحصول والكبرى فيها بالعكس لسهولة حصول التصديق بعدم امكان اجتماع النفي والاثبات وارتفاعهما وصعوبة حصول التصديق بان مجموع زوايا المثلث في المثلث لقائمتين [illegible]

وثانيتهما

في تعريف علم الأصول وبيان موضوعه

وثالثها اثبات الاجزاء والشرائط المعتبرة فيها وما يتعلق بها على وجه التفصيل والثالثة مما لا يبحث عنه في الاصول وايضا من قبيل القاعدة واما الاوليان فلا نكران في الاصول وهما من القواعد لكن ليس تمهيدهما لاستنباط الاحكام فلا تكونان من الاصول فان قيل الكلام في مسئلة الحقيقة الشرعية ليس الا في اثبات الماهية الشرعية وليست المسئلة المذكورة قاعدة ممهدة لاستنباط الماهيات ومنه يظهر الكلام في مسئلة الصحيح والاعم قلت ليس المراد بالقاعدة الا حكم كلي ينطبق على جزئيات موضوعه فنقول في المقام ان قولنا كل لفظ ورد في كلام الشارع وكان متصفا بكذا فالمراد منه كذا او هو حقيقة في المعنى الفلاني حكم كلي ينطبق على جزئيات موضوعه فينطبق على مثل الصلوة والزكوة ونحوهما وبذلك يتضح الحال في مسئلة الصحيح والاعم ايضا وليس ذلك الا مثل قولهم الامر للوجوب والنهي للحرمة من غير فرق بينهما ومما قررناه يظهر لك اندفاع ما اورده بعض المحققين على المحقق المذكور من انه ليس لنا قواعد ممهدة لاستنباط نفس الماهيات ومجرد استنباطها منها لا يقضي بكونها ممهدة لاجلها فافهم ثم ان المحقق المذكور قال في جملة كلام له في الحاشية وانما فسرنا الاحكام بذلك لا كما فعله صاحب المعالم في تعريف الفقه حيث جعل الاحكام احترازا عن الذوات كزيد والصفات كشجاعته والافعال كخياطته لا كما فعله غيره من جعلها احترازا عن القواعد الممهدة لاستنباط الصنايع لان قيد الاحتراز في الحد لا بد ان يكون محتاجا اليه بحيث لو لم يكن لدخل ما احترز عنه فيما نحن فيه وليس كذلك اذ قيد الشرعية الفرعية مخرجة لامثال ذلك فلا اختصاص للاحكام بذلك فلا بد ان يجعل المحترز عنه من الامور الشرعية الفرعية التي لم تكن من جملة الاحكام هذا كلامه وانت خبير بان الاحتراز انما يستلزم القيد المذكور في الكلام لا مدخل للقصد فيه نعم لو صح فالاحتراز عن الذوات والقواعد الممهدة لاستنباط الصنايع بما ذكروا وقع في محله وقد اشرنا سابقا الى انه لا امتناع في اخراج شيئين بقيد باعتبار ملاحظة المتبوع مع التابع او بالعكس او اخراج شيء مرتين بذلك الاعتبار ثم ان بعض اهل التحقيق ممن شاهدناه اعترض في هذا المقام بما حاصله انه يخرج بقيد الممهدة الخاص كل من المنطق والعربية وما يستنبط منه الماهيات بل الاحكام العقلية والاصولية الخارجة بقيد الشرعية والفرعية فما الباعث على اخراج كل منها بقيد من القيود المذكورة ثم اجاب بعد بيان معنى قيد الاحتراز بما نقلنا عن المحقق المذكور بان المنطق ونحوه بالنسبة الى الممهدة كذلك فانه لو لم يذكر في التعريف يقال هو العلم بقواعد يمكن استنباط الاحكام الشرعية الفرعية منها لدخل المنطق حيث انه يمكن الاستنباط منه لكن يستنبط منه الماهيات والاحكام العقلية والاصولية خارج وما يستنبط منه الماهيات بالنسبة الى قيد الاحكام ليس احترازيا بل لاجل توصيفها بالوصفين كذلك فان الماهيات امور شرعية وكذا الحال في القيدين الاخيرين واما ما ذكره بعض الافاضل من ان قيد الاحكام ليس احترازيا بل لاجل توصيفها بالوصفين ولا معنى لاخراج الماهيات والصنايع به لعدم خروجهما ان اريد التصديق بهما وعدم امكان استخراجهما من القواعد ان اريد تصورهما اذ المستنبط من القاعدة لا يكون الا تصديقا فيظهر جوابه مما مر ثم ان الحاجبي عرف علم الاصول بانه العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية وعن العلامة في النهاية بانه العلم بالقواعد التي هي مجموع طرق الفقه على سبيل الاجمال وكيفية الاستدلال بها وكيفية حال المستدل بها وفي التهذيب بانه العلم بالقواعد التي يستنبط منها الاحكام الشرعية الفرعية ويرد على الاول استبدال قيد التوصل واستبدال قيد اخصر واوضح وفي الاخير بما هو اطول منه فانه اخرج المنطق والعربية والكلام بقيد عن ادلتها التفصيلية وتقريب ذلك على ما في شرح الشرح انه لا اختصاص لها باستنباط كل حكم حكم عن دليل دليل كما في قواعد الاصول اذ لا مزيد فيها على ان الكتاب حق وصدق ولم ينتج غير هذا المثال الا هو من الكلام والتقريب الاخير مشكل ودخول علم الله سبحانه وعلم رسوله صلى الله عليه وآله وعلم جبرئيل في الحدود ولا يرد مثله على التعريف المشهور لما قيل من ان التمهيد صفة طارية وعلمهم بتلك القواعد ليس بشرط اتصافها بتلك الصفة بل مطلقا بخلاف التوصل فانه من لوازم تلك القواعد فافهم ويرد على الثاني ان قواعد الاصول ليست الا الادلة الاجمالية للفقه اي الكتاب والسنة نفسهما بل هي وسائط لاستنباط الفقه من تفاصيلهما مضافا الى ما قيل من ان الادلة الاربعة كلها صغريات وقواعد الاصول كبريات مع ورود بعض ما ذكرنا ايضا عليه وعلى الثالث بعض ما مر ولم يتم والاسلم عندي ما ذكره بعضهم من انه العلم باحوال الادلة من حيث ابتناء الاحكام الشرعية الفرعية عليها واما موضوعه فبيانها يتوقف على بيان مطلق الموضوع لكنا نحيل على غيره ونكتفي عنه ببيان فائدة ينبغي التنبيه عليها لغفلة بعض القاصرين عنها وهي ان العلماء يجعلون من مقدمات الشروع في العلم معرفة الموضوع ثم يذكرون ان اجزاء العلوم ثلثة ويعدون منها الموضوع فح يتوقف معرفة الموضوع على معرفة مسائل العلم فكيف يمكن جعلها مقدمة وتفصى بعضهم بجعل المقدمة هي المعرفة الاجمالية والجزء هي المعرفة التفصيلية والتحقيق ان يقال ان معرفة الموضوع اما بالتصور او بالتصديق والتصور اما تصوره من حيث الذات واما تصوره من حيث صفة الموضوعية والتصديق اما تصديق بموضوعيته وهو الهلية المركبة واما تصديق بوجوده وهو الهلية البسيطة فالمعرفة التي عدوها من المقدمة هي مفاد الهلية المركبة والتي عدوها جزء للعلم هي مفاد الهلية البسيطة فقد عدوها جزء من العلم وعللوا ذلك بان ما لا يعلم ثبوته كيف يطلب ثبوت شيء له نعم اثبات ذلك التصديق وبيانه لا يكون من ذلك العلم بل يجب ان يكون اما بديهيا كالموجود بما هو موجود الذي هو موضوع للفلسفة الاولى واما مبينا في علم آخر كالعدد للحساب والمقدار للهندسة المبين وجودهما في الفلسفة الاولى واما تصور ذات الموضوع فهو من المبادي التصورية للعلم كما ان تصوره منه بالوصف يعني ما يبحث عنه

قال بعض الافاضل ان الجزئي الشرعي في ترتب او نحوه فيكون من الاستعارة منه دام ظله العالي

مقدمة الكتاب

عن عوارضه يكون من صناعة البرهان من المنطق اذا عرفت هذا فنقول موضوع علم الاصول هو ادلة الفقه من حيث ان الاحكام يستنبط منها فتارة يبحث فيه
عما يعرض ذوات الادلة كان يقال الكتاب حجة او خبر الواحد حجة واخرى يبحث فيه عما يعرض اجزاء تلك الادلة كعوارض الامر والنهي والعام والخاص وغيرها
وثالثة يبحث فيه عما يعرض ما يسانخها كمباحث الاجتهاد والترجيح فان البحث عن الاول بحث عن عوارض المستنبط الذي يساوق ويلازم المستنبط منه
والبحث عن الثاني بحث عن عوارض التعارض الذي يساوق المستنبط منه فاخذ قيد حيثية الاستنباط في الموضوع يدخل ذلك في المسائل فكذلك
الفاضل الصالح ره فلا حاجة الى القول بان الاجتهاد والترجيح ايضا من موضوعه كما ذهب اليه بعض المحققين باعتبار ان الاصولي يبحث عن احوالهما
الموصلة الى الاحكام وهو كلام وجيه كما لا يخفى ثم ان الادلة التي هي موضوع علم الاصول منحصرة في الاربعة المشهورة الكتاب والسنة والاجماع ودليل
العقل وقد يستشكل في الحصر بانه ان اريد به حصر مطلق الادلة الشرعية فيها لامكن المنع لان اصلي البراءة والاشتغال واصل العدم والاستصحاب
واصل الصحة والظن المطلق عند مثبتيه وسائر الاصول العملية واللفظية والقواعد الشرعية والمرجحات المعتبرة في الادلة المتعارضة كلها حجج شرعية
وادلة معتبرة فلا وجه للحصر في غيرها وان اريد به حصر اصولها وامهاتها التي لا يرجع بعضها الى بعض ففيه ان هذه الاربعة ايضا يرجع بعضها
الى بعض الاخرى ثم يتمسك في حجية الكتاب على الاجماع والاخبار وفي حجية الاخبار على الكتاب والاجماع وبعض الاخبار المتواترة وفي حجية الاجماع
على الثلاثة الباقية بل نقول كلها يرجع الى العقل وقد اطال الكلام في دفع الاشكال بعض ارباب الاصول وليس المقام مقام الاطناب
المحقق القمي ره اشار الى دفع الاشكال ببعض الاشارة حيث قال واما الاستصحاب فان اخذ من الاخبار فيدخل في السنة والا فيدخل في العقل واما
القياس فليس من مذهبنا انتهى وانت خبير بما في كلامه الاخير الذي ذكره تبعا لشيخنا البهائي ره في الزبدة فان القياس ره ليس خارجا عن مذهبنا
مع ان خروجه عن مذهبنا لا يقتضي خروجه عن موضوع العلم فان المخالف مع كونه مخطئا لا يخرج عن علماء الاصول كما صرح به بعض المحققين
واما فائدته ووجه الحاجة اليه فقال العلامة ره في التهذيب غايته معرفة احكام الله تعالى لتحصيل السعادة الابدية بامتثالها والبهائي في الزبدة
ان ثمرته الفوز بالسعادة الابدية والترقي عن حضيض التقليد لذا استعمل فيما وضع لاجله وتوضيحه على ما ذكره الشارح العميدي ره ان الشيء قد يراد
لذاته فلا يكون له غاية وعلة غائية بل غايته هي ذاته وقد يراد لغيره فيكون ذلك الغير غاية له ثم ذلك الغير قد يراد لذاته وقد يراد لامر اخر وهكذا الى
ان ينتهي الى امر يراد لذاته فيكون ذلك الامر هو الغاية الذاتية والمتوسطات بينه وبين الغاية غايات بالعرض ولما كان هذا العلم وضع لاجل
الفقه وكيفية استنباط الاحكام الشرعية منها كانت غاية هذا العلم هي الفقه اي معرفة احكام الله تعالى وغاية الفقه والغرض المقصود منه تحصيل
السعادة الابدية والخلاص عن الشقاوة السرمدية لامتثال اوامره والانزجار عن نواهيه وتحصيل السعادة والخلاص عن الشقاوة هو مقصود لذاته
فهو الغاية الذاتية والفقه داخل في الغاية الذاتية من هذا العلم ولا امتناع في كون بعض العلوم غاية لعلم اخر كما لا امتناع في كونه آلة له هذا
كلامه ومنه يظهر انه لو جعل غاية الاصول معرفة الاحكام الشرعية كان انسب لانها الاقرب ثم ان معرفة الاحكام الشرعية لما كانت واجبة فاذا كانت
غاية هذا العلم كان تحصيله واجبا الا ان وجوبه كفائي لان تحصيل الغاية على نحو الاجتهاد والاستنباط الموقوف على هذا العلم واجب كفائي
لا عينا فما ذهب اليه بعض شراح المنهاج من وجوبه عينا وهو المحكي عن فقهاء حلب حيث اوجبوا الاجتهاد على جميع العوام عينا افراط كما ان
ما ذهب اليه الاخبارية حيث نفوا وجوبه راسا وكونه مقدمة للواجب لانكارهم تحقق ما يدعى انه مقدمة وهو الاجتهاد في الفروع بل ربما يظهر
من بعضهم كما منهم القول بحرمة تحصيله تفريط بين وحجة الاول بينة فاسدة كما ان شبهة الاخرين واهية وسيأتي الاشارة اليها والى ضعفها و
اما مرتبته علم الاصول فهي بعد المنطق والكلام والعربية ظاهر من حيث انه لا يحتاج الى البيان **الامر الثاني** وجه تسمية المصنف المحقق نفع
الله بوجوده على ما ذكره المراد في هذا الكتاب من مسائل الاصول وبيان عمومه مباحث الاصول لتلك وبيان ذلك بوجهين **الاول** ان الغرض
من علم اصول الفقه هو استعلام قواعد استنباط الاحكام وهو انما يحصل بمعرفة الادلة واحوالها المشتركة بينها والمختصة بكل واحد منها
وهو موقوف على معرفة مباديها المنطقية واللغوية والاحكامية فيما يذكر في فن الاصول اما من قبيل المقاصد بالذات واما من قبيل المبادي
والمقدمات والاول نفس الادلة واحوالها وكيفية تعارضها ووظيفة علاج التعارض بالترجيح وغيره والدليل اما ان يفيد القطع او الظن وايضا
اما ان يكون من الادلة الاجتهادية او من قبيل الاصول العملية وهذا الكتاب متكفل لبيان الادلة التي هي المقاصد بالذات في هذا الفن وهي الكتاب
والسنة والاجماع ودليل العقل وبيان احوالها المختصة وعمدة احوالها المشتركة وهي التعادل والتراجيح بل متكفل ضمنا لكثير من مباحث
احوالها المشتركة مما يتعلق بالامر والنهي والعام والخاص والمطلق والمقيد وغيرها فمناط الاستنباط هي المباحث المذكورة في هذا الكتاب لقد
اجاد الله من المتاخرين كالعلامة وغيره حيث تبوب كتبهم الاصولية على نحو ميزها بالمسائل من المبادي والمقدمات ولا يختلط بعضها ببعض
كما اختلط في كتب متاخريهم فان قلنا الغرض من فن الاصول انما هو معرفة كيفية استنباط الاحكام الشرعية عن ادلتها فالمقصود اولا وبالذات
هو الاستنباط فيحصل المقصد الاصلي من وضع هذا الفن في مباحث الاجتهاد والتقليد اذ كان معرفة الادلة واحوالها ايضا مقصودة بالذات
بالنسبة الى المبادي باقسامها فلم لم يذكر فيه تلك المباحث قلت لاشك ان الغاية انما هي ما ذكرنا الا ان موضوع فن الاصول هو الادلة الاربعة لا نفس

في بيان الفرق بين الأصولي والأخباري

بعضهم الأصولي في قولهم أصول الفقه بالأدلة وقد عرفوه باعتبار معناه العلمي بأنه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية عن أدلتها التفصيلية فالغرض الأصلي من وضع فن الأصول هو معرفة أحوال الأدلة ومن هنا ذكر بعضهم أن ذكر مباحث الاجتهاد والتقليد في الأصول إنما هو على سبيل الاستطراد وإن تجشم بعض آخر في إدراجها فيه نظراً إلى أن البحث هناك عن حال المستدل وهو أيضاً يرجع إلى البحث عن أحوال الأدلة بمعنى أن دلالتها على ثبوت الأحكام الشرعية إنما هي بالنسبة إلى من جمع الشرائط المخصوصة وهو إن تم فإنما يتم بالنسبة إلى بعض مباحث الاجتهاد فلا بد من الالتزام بالاستطراد في الباقي منها كمباحث التقليد أيضاً وهو أيضاً مشكل مع تصريح جماعة من الأعاظم باندراجها في الفن ولا يصح أن يقال بما قاله الفاضل الجواد رحمه من أن الشيء قد يكون مقصوداً بالذات بالنظر إلى شيء غير مقصود بالذات بالنظر إلى آخر والبحث عن الأدلة الشرعية وما يتعلق بها وإن كان مقصوداً بالذات في هذا العلم بالنظر إلى المبادي إلا أن المقصود بالذات بالنسبة إليهما هو الاستنباط فيكون البحث عنهما وسيلة إليه فيبينه مع بعض ما يورد في المقام فتدبر **الثاني** قد عرفت أن الغرض من وضع هذا الفن هو معرفة طريق الاستنباط ويسمى المنسوب إلى هذا العلم العامل على وفق القواعد المقررة فيه بالأصولي ويقابله الأخباري وهو الذي لا يعمل في استنباط الأحكام على وفق تلك القواعد ولا شبهة في أن الفارق بين الطائفتين هو المباحث الأصولية المدونة في هذا الكتاب إلا في القواعد اللفظية والمباحث المنطقية والأحكامية وغيرها مما لا يحصل بها الفرق بينهما كما لا يخفى وتفصيل الكلام بحيث يتضح حقيقة المرام أن الفقهاء الإمامية المتصدين لاستنباط الأحكام الشرعية عن الأدلة صنفان أصولي وأخباري ووجه تسمية الصنف الأول بالاسم المذكور ظاهر مما مر ووجه تسمية الصنف الثاني بذلك الاسم إما شدة اهتمامهم بالعمل بكل خبر من الصحيح والحسن وغيرهما من الأقسام من غير فرق بينها في مقام العمل ومن غير تمييزها وتسميته للأقسام بأسمائها المعروفة في ألسنة الأصوليين وإما حصرهم الأدلة في الأخبار حيث إنهم لا يقولون بحجية ظواهر الكتاب بل يقولون بحجية ما يكون منه نصاً وهو ما ورد على طبقه خبر صريح ونص صحيح ولا يقولون بحجية الإجماع أيضاً كما يقول بها الأصوليون إذ لو انعقد على طريقة المتأخرين فهو كذكره حدسي لا يعبأ به ولو انعقد على طريقة القدماء أعني الكشف عن رضى المعصوم فهو غير حاصل ومع الحصول من جملة الخبر كما لا يخفى ولا يقولون أيضاً بحجية العقل لكثرة وقوع الخطأ في المقدمات العقلية عندهم كما سيأتي ولا يخفى أن تلك التسمية إنما هي باعتبار معظم الفرق وجملة لا فالفروق الجزئية بين الفريقين كثيرة وقد صرح بعض من قارب عصرنا من الأخباريين في رسالته الموضوعة في رد الأصوليين بكونها ثمانية وإن انبعث بعضها من مجرد التخيل مثل أن الأصوليين يعملون بالقياس والاستحسان المعمول بهما عند العامة استناداً إلى ما ذكره كاشف الغطاء أحياناً في مقام الاستدلال من الاستحسان الذي عبر عنه بقوله ما ينقدح في قلب المجتهد يعسر التعبير عنه وغير ذلك فإن من أنس بكلامهم يعلم أن غرضهم من الاستحسان ونحوه وهذا هو الذي يعبر عنه في لسان كاشف الغطاء ومن حذا حذوه بشم الفقاهة وليس ذلك في مقام الاستدلال بل في مقام فهم الدليل والفرق ظاهر والفرق الأول من الفروق الثمانية أن الأصوليين يقولون إن باب العلم منسد في زماننا فيجب العمل بالظن والمحدثين يقولون إن المكلف به لا بد أن يكون قطعياً في كل زمان وباب العلم إلى الأحكام مفتوح في هذه الأزمنة أيضاً **الثاني** أن الأصوليين يجوزون التعدي من الكتاب والسنة في بعض الأحكام بالعمل بالقياس والمحدثين لا يجوزون ذلك ويقولون إن كل ما لم يخرج عن أهل البيت عليهم السلام فهو زخرف **الثالث** أن الأصوليين يقولون إن الأحكام قسمان باطني وظاهري وبعبارة أخرى واقعي وظاهري والعباد مكلفون بهما الأول بالأصالة والثاني بالاضطرار فلا بد من أن يبذلوا جهدهم في تحصيل الواقع فإن أصابوا كان ذلك الحكم واقعياً ظاهرياً وإن أخطؤوا كان ذلك الحكم ظاهرياً ولهم أجر الكد والتعب والمحدثين يقولون إن الحكم واحد والأحكام كلها واقعية بحسب الأوقات والأوضاع فمن كان حكمه التيمم لم يحتمل أن يكون حكمه في الواقع الوضوء وكذا الأحكام الواردة من باب التقية فكل ذلك من باب اختلاف الموضوع كالمسافر والحاضر والصحيح والسقيم **الرابع** أن الأصوليين يقولون إن الأدلة أربعة الكتاب والسنة والإجماع والعقل والأخيران يرجعان إلى الأولين بنوع اعتبار كما أن الثاني يرجع إلى الأول كذلك أما الأخباريون فيقولون بانحصارها في الأولين بل في الثاني **الخامس** أن الأصوليين يقولون إن الأصل براءة ذمة العبد في الواقع عن كل حكم حتى يغلب على ظنه كونه مكلفاً بحكم فإذا تفحص لم يجد دليلاً على ذلك على عدمه في الواقع والأخباريين يقولون إن في كل واقعة حكماً معيناً موجوداً عند الأئمة عليهم السلام فإن علمناه وإلا وجب التوقف والاحتياط **السادس** وهو متفرع على الخامس أن الأصوليين يقولون إن الأصل في الأشياء هو الإباحة حتى يرد في الشيء دليل يخرج عن مقتضى الأصل والأخباريين يقولون إن الأصل فيها هو الحظر فيجب التوقف والتثبت **السابع** أن الأصوليين يقولون إن الاستصحاب حجة ويقسمونه إلى أقسام ثلاثة استصحاب حال العقل وهو البراءة الأصلية كما في الشك في وجوب الوتر ومثل تخيله في حكم الأقل والأكثر فيقتصر على الأقل كما في دية عين الدابة وعدم الدليل دليل العدم واستصحاب حال الشرع وأما المحدثون فيقولون إنه مع طرو عارض يكون منشأ لعدم اليقين بجريان الحكم السابق يتوقفون وينتظرون الدليل **الثامن** أن الأصوليين يقولون إن الإجماع الخالي عن مستند ظاهر أحد الأدلة الشرعية والأخباريين يقولون إنه إن كان مستند الإجماع ظاهراً كان حجة وكان من المرجحات للأخبار المتعارضة وإلا فلا **أقول** لما انجر الكلام إلى هذا المقام فلا علينا أن نرفع شبهة تسوية الأوهام وعلت الفقهاء الإمامية افترقوا فرقتين وطال التشاجر بينهما إلى أن بلغ إلى القدح والطعن بل إلى السب واللعن وجرد

مقدّمة الكتاب

الاختلاف في بعض المسائل كحجية الاجماع ونحو الاحتياط في الشبهة التحريمية وما اشبه ذلك لا يوجب الا عنادا والمباهلة وترك المروة والمعاداة وشتم اهل
من يدعو عونهم بمجرد ذلك الى المعاصي واللعن والحكم بالبطلان والفسق كيف والاختلاف في الادلة والادراك من شان اهل النظر والاستدلال فيتفاوت انظارا
مما يوجب تعددها ونظائر الاترى ان الاصحاب لم يطعنوا على السيد المرتضى ره واتباعه ممن لم يعمل باخبار الآحاد مع ان ذلك خلاف ما ذهب اليه الجل فما وجه الاختلاف
وما سبب الاختلاف والتحقيق في المقام ان النزاع بينهم في امر بديهي لا في مجرد مطلب اصلي او فرعي وحقيقة منشأ النزاع بينهم ان العمل بالظنيات الذي
هو المناط في الاجتهاد باطل عند الاخباريين والواجب عندهم العمل بالعلم في الاحكام الشرعية لعدم الوصول الى الواقع بغيره فيلزم عدم الامتثال الا اولا
والنواهي وبعبارة اخرى اتفق الفريقان على دليلية الادلة من الآيات والاخبار وحجيتها الا ان المجتهدين يعملون بها من جهة انها طريق الى الواقع موجبة
للظن به والمحدثين يعملون بها من جهة ان مدلولها هو المكلف به من الاحكام فحجيتها عند الاولين باعتبار الطريقية انها بخلاف حجيتها عند الاخيرين لانها قد
تصادف الواقع وقد لا تصادف والدليل على ذلك ما ذكره ره حيث قال ان العمل بخبر الواحد يوجب تحليل الحرام وتحريم الحلال ومما ذكرناه يظهر ان طريقة الاخبارية
لا يمكن اثباتها الا باثبات امرين ابطال العمل بالظن واثبات انفتاح باب العلم وافادة الادلة للقطع وقد تكلفوا لاثباتهما بما لا يفي بمقصودهم وتحقيق
تفصيل الكلام في ذلك في مرحلتين **الاولى** في بيان الامر الاول وقد ذكروا له وجوها من الدلائل العقلية والنقلية ابلغوا بها ان العمل بالظن لا يفيد ثمرة
التي زعموها براهين قوية وتوهموها موازين مستقيمة مع انه ليس شيء منها في اثبات مدعاهم دلالة وظهور لكن المحكي عنهم (معين ودليل) ومما هو من الوجوه العقلية
انه لو جاز العمل بالظن لانتفى ثمرة العصمة في الامام والتالي باطل فكذا المقدم بيان الشرطية ان ثمرة العصمة هي الوثوق بكلامه ولا شك ان اشتراط الوثوق
لا ينفع الا مع عدم كفاية الظن في الاحكام لعدم توقف حصول الظن على الوثوق والعصمة لظهور حصوله من غير المعصوم كما في الرواة والوسائط وهذا الوجه
الفاسد قد اخذوه واقتبسوه من شبهة اوردها بعض اهل التشكيك في ما كل اعترض بها الفخر الرازي على وجوب عصمة الحجة وهي ان الامامية يكتفون
بالظن في الاحكام اذ الرواة لا يحصل من كلامهم الا الظن فاي مانع من عدم كون الحجة معصوما كما في الوسائط والطبقات ومنها انه لو كان المكلف به
هو الواقع وكان حجية الادلة من جهة الطريقية والايصال الى الواقع بهذه الطرق الظنية اما ان يكون مقدورا او لا فعلى الاول يلزم ان لا يكون المخطئ
معذورا وهو باطل وعلى الثاني يلزم التكليف بما لا يطاق والبديهة تشهد ببطلانه ومنها ان مصادفتها للواقع اما ان يكون اختياريا او غير اختيارية
فعلى الاول يلزم ان يكون المخطئ معاقبا مع انه لا معنى للخطا كما لا يخفى وعلى الثاني يلزم ترتب الثواب والعقاب على الامر الغير الاختياري وهو باطل
لما هو معلوم من طريقة العدلية من ان العبد لا يثاب ولا يعاقب على الامور الاضطرارية بل يلزم منه ان يكون المخطئ اولى بالاجر لسعيه وحرمانه عن المصالح
المترتبة على الواقع فيكون له اجران وللمصيب اجر واحد لما مر واما الوجوه النقلية فهي الادلة الدالة على حرمة العمل بالظن وهي مذكورة في كتب الاصول
وسيجيء الاشارة اليها **المرحلة الثانية** في بيان الامر الثاني قد تلخص مما مر ان التكليف لا يكون الا بتوقيف على ما علمت من انتفاء ثمرة العصمة لو كفى
بالظن فينحصر تحصيل العلم اما بالوحي والالهام او الكشف والسماع بالمشاهدة او العقل والبيانات النقلية لا سبيل الى الاول لانقطاعه ولا الى العقل
من الثلاثة التالية له لانتفاء الكل ولا الى الثاني منها لان العقل لا يدرك خصوصيات الاحكام وان استقل ببعضها فالامر منحصر في الاخير فيكون
البيانات علمية ولا شك انها لا تكشف عن الواقع يقينا فلا بد من ان يكون مدلولها علمية وتكاليف احكاما واقعية لنا فاذا انحصر الامر في
البيانات فنحن مكلفون بالخطابات الواصلة الينا كيفما كانت وح يكون باب العلم مفتوحا لنا اذ الحكم في حقنا ما عندنا من الآيات والاخبار وهي
علمية على ما هو المفروض اما النصوص منها فظاهر واما الظواهر منها فلمقدمة علمية يتمسك بها المجتهدون ايضا في بعض المقامات كمسئلة عموم
خطاب المشافهة وهي ان الخطاب بما له ظاهر وارادة غيره مع عدم نصب القرينة عليه قبيح لاستلزامه الاغراء بالجهل والحاصل ان التكليف يتعلق بمدلول
وقد ذكر المرام ان الاخباريين وافقوا الاصوليين في الحكم بان الفاظ الكتاب لا يتحصل منها العلم بالواقع الا انهم خالفوهم في الحكم بكون التكليف بالواقع
باقيا وكون الادلة ظنية بل حكموا بعلمية الادلة وكون مدلولها مكلفا بها هذا غاية ما حققه المحققون منهم في تاسيس اساسهم واثبات طريقتهم
والجواب اما عما ذكروه في المرحلة الاولى من الوجوه فنقتصر فيه على الجواب عن الاول منها ويظهر الجواب عن الاخير ايضا من مطاوي كلماتنا وملخص الكلام
فيه ان ثمرة العصمة ليست منحصرة في العمل بالعلم حتى تنتفي بحجية الظن بل لها فوائد كثيرة وثمرات غفيرة منها رفع التشاجر والتشاح والتنازع والتناحر بين
الناس فانهم اذا اختلفوا في حكم من الاحكام لم ينقطع اختلافهم ونزاعهم الا بشخص متميز اذا استند قول احدهم اليه غلب على الباقي ومنها ازاحة
العلل والاعذار عن العباد في اخذ الاحكام عن الحجة ومنها قبول قوله في الاحكام والاطمينان به وعدمها مع عدمها لثبته بالدليل فان امثال
ذلك لا يتحصل الا بامام معصوم لا يدانيه الخطأ والخطل ولا يلاقيه الزيغ والزلل سيما فيما اذا كان الحكم المنصوص منه على خلاف ما يقتضيه القياس
وغيره مما يفهمه عقول عامة الناس كمسئلة دية الاصابع وان في قطع الثلاث ثلثون وفي قطع الاربع عشرون حيث ظن الراوي ان هذا من حكم الشيطان
قبل ان يسمعه من الامام عليه السلام فاذا سمعه منه ع قبله مطمئنا لعلمه بانه معصوم عن الخطأ وان لسانه لسان الله تعالى فبالعصمة يتميز العالم من الجاهل والحق
من الباطل وعلى ذلك دلت الاخبار والآثار الواردة عن الائمة الاطهار وهذه الثمرات لا تنتفي بالعمل بالظن ليكون اشتراط العصمة منافيا له واما
عن المرحلة الثانية فهو ان ما ذكروه فاسد من وجوه احدها ان علمية الظواهر وكونها مكلفا بها لنا لا دلالة الاشتراك في التكليف من الكتاب والسنة والاجماع

والمحدث البحراني ره قال انتفت اليه عدم الوفاق سلك سبيل الانصاف واعترف بان اكثر الاحكام ظنية منه ره نقله

في ابطال توهم قطعية الادلة الشرعية

فانه لا شبهة في ان تكليف المشافهين والحاضرين كان عين الواقع الذي ياخذونه عن النبي والائمة عليهم السلام والظاهر ليس بالواقع فانى للاشتراك الا ان يجاب بالحجية
بمنع الاشتراك بهذا المعنى فان غاية ما يفيده ادلة الاشتراك ان كل حكم ثبت لموضوع بالنسبة الى الحاضرين فهو ثابت لجميع افراده بالنسبة الى
الغائبين ايضا لان الغائبين مشاركون للاشخاص الحاضرين في كل ما كلفوا به فاذا اختلف الحكم في حق الغائب فلا يكون الا لاختلاف الموضوع
وتجدد الموضوع عما بعد زمن النبي صلى الله عليه وآله والمشافهين وعلى ذلك يحمل ادلة الاشتراك والا لزم بطلان الاحكام المختصة بالغائبين كاتمام
الصلوة للمسافر وتخييره اذا صلى في حائر الحسين (ع) وحوله الفداء وبمثل ذلك يستدل الاصوليون ايضا على عدم وجوب صلوة الجمعة وتقييد
اطلاق ادلة وجوبها فان موضوع الوجوب هو من يدرك حضور الامام عليه السلام فاختلاف الحكم انما هو باختلاف الموضوع وبمثل ذلك يرتفع ما ذكره
الشريف المحقق ره ومن حذا حذوه في مبحث اصالة البرائة من وجوب العمل بالاحتياط في الاقل والاكثر الارتباطيين استنادا الى قاعدة الاشتراك فيجب
بالواقع لاقتضاء الاشتغال اليقيني البرائة اليقينية فان الاشتراك لا يقتضي ذلك لاختلاف الموضوع فافهم ثانيها ان الظواهر لو كانت علمية
لما وقع فيها الخلاف والواقع خلافه كما يظهر لمن تتبع فيها فان منها ان ذكاة الجنين ذكاة امه فمنهم من قرأ الذكاة الثانية بالنصب ومنهم من قرأها
بالرفع وبنوا على هذا الاختلاف مسئلة فقهية وهي انه هل يكفي في تذكية الجنين تذكية امه او لا بل يحتاج الى التذكية على حدة فمن رفعها حكم
بالاول ومن نصبها حكم بالثاني بجعلها منصوبا بنزع الخافض كذكاة امه مع انه لا يتعين على هذا الفرض ايضا تقدير الكاف ليتعين التعدد
لاحتمال تقدير في فيرجع الى الاول وبالجملة العلمية تنافي الاختلاف وهو ظاهر لمن تحلى بحلية الانصاف وتخلى عن وصمة الاعتساف وقد اجيب عنه بوجوه
منها ان المراد بالظاهر ما علم ظاهريته يقينا بان يحكم كل من له بان المعنى الذي يقبح ارادة غيره من اللفظ مع عدم القرينة هو هذا والظاهر
بهذا المعنى لا خلاف فيه اصلا وما وقع فيه الخلاف لا يكون ظاهرا وانما ظنه كل واحد ظاهرا في معنى فمثل ذلك لا يكون علميا حتى ينافيه الاختلاف
فالظاهر واحد في نفس الامر لا تعدد فيه وهو علمي لا يقع فيه الخلاف وفيه ان هذا الكلام يستشم منه رائحة التضييع للعلماء الراشدين و
التشنيع للفقهاء وامناء الدين وينبئ عن فساد اساسهم وبطلان تاسيسهم بل يخبر عن غشهم وتدليسهم حيث انه يستلزم ان لا يكونوا
عالمين بما لا يجوز بناء الاحكام الشرعية عليه ولا عارفين بمبنى احكامهم ويقتضي ان يجعلوا ما يشتبه معنا الظاهر من بين المعاني دليلا
للحكم الالهي حاشاهم عن ذلك ثم حاشاهم فان قيل كل ما يكون من الادلة نصا فهذا شانه وهو معظم الادلة وجلها بل كلها فالظواهر
تختلف عند العلماء وكل يحكم بمقتضى ما هو ظاهر عنده ولا ضير فيه قلت الظاهر الواقعي النفس الامري واحد لا يختلف لكنا لا نقول بعلمية
الظواهر فالكل متعبد بظنه فيها واما على مذاق الخصم فان كان الظاهر الواحد النفس الامري شيئا يمكن العلم به فلا معنى للاختلاف والا فلا
يجوز بناء الاحكام الشرعية عليه ومنها ان منشأ الاختلاف هو عدم الاجتهاد والسعي في تحصيل الظاهر او عدم الوصول اليه بمقتضى
من المصالح فيكون احد المعاني التي يدعى كونها ظاهر اللفظ ظاهرا واقعيا وقد فهمه مدعيه بالجد والاجتهاد والباقي ليس كذلك وفيه انه ان
كان من باب التقصير فيستلزم التفسيق كالسابق وان كان من باب القصور فينفيه قوله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا ومنها ان
المصالح والحكم تختلف بحسب الاحوال والازمان والاشخاص فرب شيء يكون مصلحة في حق هذا مفسدة في حق ذاك فالمصلحة لكل من العلماء انما
هي فيما فهمه من الدليل ويدل على ذلك كثير من الاخبار مثل ما ورد في كفارة الوقاع قبل طواف النساء حيث حكم الامام بوجوب بدنة لسائل والبقرة
لاخر والشاة لثالث وعلل الاختلاف بعد ما سئل عنه بان الاول موسر والثاني متوسط والثالث معسر وغير ذلك من الاخبار الدالة على اختلاف الحكم
في الموضوع الواحد للتقية ولمصالح اخر ثالثها ان احتمال التجوز واختفاء القرينة والتخصيص والتقييد والنسخ وغيرها قائم في كل من الظواهر وهو
مناف للعلمية مع ما ورد عليها من تغاير الاصطلاحات ونظائر ذلك من الكذابين من الذين جعلوا القرآن عضين وادرجوا انفسهم في زمرة المسلمين وهل
الدين وهذا هو الذي حمل المجتهدين على القول بالانسداد والله الموفق الى طريق السداد وربما يجاب عن ذلك بانا بعدما اثبتنا قبح الخطاب بما له ظاهر
وارادة غيره مع عدم نصب القرينة عليه ووجوب التوقيف للعلي على الحكيم نقول على سبيل الانفصال الحقيقي يجب ان يكون هذه المداليل الظاهرية
المداليل الواقعية وقد وقع التكليف بها او يكون هذه المداليل هي التكاليف الواقعية في حق الغائبين بمقتضى الحكم والمصالح رابعها ان القول
بعلمية الظواهر لا يخلو عن احد احتمالات ثلاثة الاول ان المراد انا نعلم ان هذه الظواهر مراد الشارع والثاني ان المراد انا نعلم انها مراد المتكلم من الشارع
وغيره والثالث ان المراد انا نعلم انها مراد المتكلم ان ما يفهم من اللفظ يكون تكليفا لنا سواء كان مرادا او لا والكل باطل اما الاول فظاهر لانه انما يتم
بالنسبة الى من سمع اللفظ من النبي او الامام عليه السلام دون من بعدهم من الرواة والوسائط اذ النقل بالمعنى جائز فلعلهم نقلوا الفاظ الشارع
بمعانيها فكيف يمكن ان يقال ان مراد الشارع من لفظ صدر عنه هو ذلك المعنى ومنه يظهر وجه بطلان الثاني ايضا فانه يتم بالنسبة الى
الشارع لقبح ارادة غير الظاهر من اللفظ مع عدم نصب القرينة اما الرواة فلعلهم ارادوا غير الظاهر مع نصب القرينة او مع الغفلة والنسيان عن نصبها
فلا يمكن الجزم بان ذلك المدلول هو مرادهم من اللفظ واما الثالث فلانه يستلزم انتفاء ثمرة العصمة بل وجود المعصوم لان العصمة انما تكون اذا كان
التكليف متعلقا بالواقع واما اذا كان متعلقا بمدلول اللفظ فيكفي في تبليغ الاحكام كل عادل غير معصوم بل كل فاسق ظلوم وكل شاك مرتاب

مقدمة الكتاب

١٠ وما ورد لا يؤمن من حيث الحسنا فهل هذا الا الكر على ما منه يفر ثم ان الاخباريين بنا على مسلكهم الفاسد في مذهبهم الكاسد اوردوا على الاصوليين في انكارهم علم
فن الاصول وعلم احوال الرواية والرواة من فني الدراية والرجال شكوكا واهية وشبهات واهنية فمن الشكوك الواردة على الاول ان علم الاصول قد حدث
تدوينه بعد عصر الائمة عليهم السلام وانا نقطع ان قدمائنا وحاملي اخبارنا ما كانوا عاملين بها بل كانوا يتدينون بدين ائمتهم ويعملون باخبارهم وهم
قرروهم على ذلك فان تدوين الاصول انما حدث من المخالفين لعماني والاسكافي ومنها ان بديهة العقل تحكم بوجوب العمل باوامر الشارع ونواهيه
بفهمها كل من علم علوم العربية فالحكم بوجوب التقليد عليه بمجرد جهله بمسائل فن الاصول لا وجه له مع انه لا يعلم بمعتقد تبدد فيه فيجب ان يعمل بما يفهمه
من الادلة دون غيره وقد لفقوا لاثبات ذلك مقدمتين فاسدتين احديهما ان كل من يفهم من هذه الادلة حكما كان ذلك حجة عليه لانه فقيه ثانيتهما
ان كل ما لم يظهر له وجهه لم يفهمه مما ذكروا لفقها لا اصل له ومنها ان علم الاصول ليس الا نقل الاقوال المتفرقة والادلة المخالفة ومنها ان مسائل
الاصول هي ما كان اقرب الى طريقة العامة وابعد عن طريقة الخاصة وقد امرنا بمخالفة الطائفة الاولى فان الرشد في خلافهم وناهيك في اثبات ذلك تقسيمهم
للاخبار تبعا للعامة العمياء قال المولى محمد امين الاسترابادي في الفوائد المدنية ما لفظه المقدمة في ذكر ما احدثه العلامة الحلي ومن وافقه خلافا
لمعظم الامامية اصحاب الائمة عليهم السلام وهو امران احدهما تقسيم احاديث كتبنا المأخوذة عن الاصول التي الفها اصحاب الائمة عليهم السلام بامرهم لتكون
مرجعا للشيعة في عقائدهم واعمالهم لا سيما في زمن الغيبة الكبرى لئلا يضيع من كان في اصلاب الرجال من شيعتهم الى المسائل اربعة وعلى زعمه معظم تلك
الاحاديث الممهدة في تلك الاصول بامرهم عليهم السلام غير صحيح وزعم هذا من جدة ذهنه واستعجاله في التصنيف وهو من اصحابنا نظير الفخر الرازي
بين العامة والثاني اختيار انه ليس لله تعالى في المسائل التي ليست من ضروريات الدين ولا من ضروريات المذهب دليل قطعي وانه تعالى لذلك لم يكلف عبادا
فيها الا بالعمل بظنون المجتهدين اخطأوا او اصابوا وانجر كلامه هذا الى التزامه كثيرا من القواعد الاصولية المسطورة في كتب العامة المخالفة لما تواترت عن
الائمة الاطهار عليهم السلام وهو كان في غفلة عن ذلك وقال في موضع آخر منه ثم لما نشأ ابن الجنيد وابن ابي عقيل في اوائل الغيبة الكبرى طالعا كتب الكلام
واصول الفقه للمعتزلة ونسجا في الاكثر على منوالهم ثم اظهر الشيخ المفيد حسن الظن بهما عند تلامذته كالسيد الاجل المرتضى ورئيس الطائفة فشاعت
القواعد الكلامية والقواعد الاصولية المبتنية على الافكار العقلية بين متأخري اصحابنا حتى وصلت النوبة الى العلامة ومن وافقه من متأخري
اصحابنا الاصوليين فطالعوا كتب العامة لارادتهم التبحر في العلوم وغيره من الاغراض الصحيحة واعجبهم كثير من قواعدهم الكلامية والاصولية والفقهية
والتقسيمات والاصطلاحات المتعلقة بالامور الشرعية واوردوها في كتبهم لا لضرورة دعت ثم كما يجيء ان شاء الله تعالى بل لغفلتهم عن ان تلك القواعد
والتقسيمات والاصطلاحات لا تتجه على مذهبنا ولغفلتهم عن نهي ائمتنا عليهم السلام عن سلوك تلك الطرق بالاعلام المنصوبة من الله تعالى والآثار المنتشرة عن
ائمة الهدى صلوات الله عليهم كيف لا وقد قال الله تعالى يريدون ليطفؤا نور الله بافواههم والله متم نوره ولو كره المشركون انتهى كلامه وقال صاحب
الوسائل في خاتمة الكتاب المذكور ان هذا الاصطلاح مستحدث في زمان العلامة او شيخه احمد بن طاوس كما هو معلوم وهم يعني الاصوليين يعترفون بذلك
ان قال مع قولهم عليهم السلام انما الامور ثلاثة الى آخره وقولهم عليهم السلام عليكم بالتلاد وقال في موضع آخر منها فظهر ضعف التقسيم المذكور وعدم وجود موضوعه
في الكتب المعتمدة وقد سلك هذا المسلك صاحب المنتقى ايضا حيث قال ان اكثر انواع الحديث المذكورة في دراية الحديث بين المتأخرين من مستخرجات العامة
بعد وقوع معانيها في احاديثهم وانه لا وجود لاكثرها في احاديثنا ومنها الشكوك الواردة من جهة العمل بالظن المذكورة في الكتب الاصولية وبيانها يأتي
الاشارة الى بعضها فيما سيجيء ومن الشكوك الواردة على الثاني مضافا الى ما ذكرنا ما ذكره المحدث الاسترابادي من ان احاديثنا كلها قطعية الصدور عن
المعصوم عليه السلام فلا تحتاج الى ملاحظة السند اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلان احاديثنا محفوفة بقرائن مفيدة للقطع ثم ذكر عدة من القرائن المفيدة
للقطع على زعمه لا نطيل بذكرها وذكر غير ما ذكرنا من الشكوك الواهية التي هي اوهن من نسج العنكبوت ولولا مخافة التطويل لبينت لك اتم بيان واوضحت
ان شئ الاريب بالنسبة الى العلامة الذي هو آية الله في العالمين رفعنا الله برشحة من رشحات فيض علومه من قلة الفهم والشعور ومن لم يجعل الله له نورا فما له
من نور وعلي ان اتعرض لما تركته هنا في موضع آخر من هذا الكتاب ثم ان مرادهم من انفتاح باب العلم وقطعية الاخبار هو ما ترى علمائنا فهمنا من كلمات
اساطينهم وقد يقال ان مرادهم بالعلم هو العلم العادي وهو ما يطمئن به النفس وفي مثله يجوز العمل به بل نقل الوحيد البهبهاني رحمه الله في فوائده العتيقة ان بعض
متأخري الاخباريين لما رأوا فساد مذهبهم تشنيعا عند الواضح رجعوا القهقرى وادعوا ان المراد من العلم واليقين هو الظن فنزاعنا مع المجتهدين لفظي ثم
ننظر فيه من وجوه الاول ان المجتهدين ليس عليهم واعتمادهم على الظن بل هذا كذب عليهم لان كبرى دليلهم وهو ان ما ادى اليه ظن المجتهد فهو حكم الله
في حقه قطعية يقينية والاخباريون ليس لهم كبرى يقينية بل اعتمادهم على نفس الظن الذي يتهموننا عليه الثاني ان الاخباريين ديدنهم الطعن على
الاصوليين بانهم يعملون بالظن فيخالفون ما ثبت من الاخبار من حرمة العمل به الثالث انهم يحكمون بحرمة الاجتهاد صريحا ويابون عنه وعن تسميتهم
بالمجتهد بسبب ان الاجتهاد بحسب الاصطلاح استفراغ الوسع في تحصيل الحكم الشرعي بطريق ظني الى غير ذلك من الوجوه وننظر في التوجيه الاول ايضا اولا
بان العلم العادي مساو للعقلي في المنع عن النقيض وان كان بملاحظة العادة فكيف يقال انه يجتمع مع احتمال النقيض وثانيا بان اطمينان النفس لا يحصل مع
تجويز النقيض الى غير ذلك من الوجوه وملخص ما ذكرنا من اول الكلام الى هنا المقامات منها الفرق بين الاخباري والاصولي هو نفس الاجتهاد الى العمل بالظن

في تشقيق احوال المكلّف

على الوجه المذكور في فن الاصول فمن عرف بالعمل به فهو مجتهد ومن ادعى عدمه بل كون بنا عمله على العلم واليقين فهو اخباري فالمائز بينهما هو العمل بالقواعد ١١
وعدمه منشأ الفرق بين المسلكين من الثالث المسائل المتعلقة بالادلة الاربعة من حيث حجيتها وهي المسائل المذكورة في هذا الكتاب فاحفظ واغتنم لتكون
على بصيرة من الامر واليه يرجع الامر كله وهو الهادي الى طريق الصواب والمرشد الى سبيل الفوز والثواب **قوله** رفع الله درجته اعلم ان المكلف اه
اقول هيهنا ابحاث بعضها لا يليق بالتدوين ولا يناسب لعلماء المحصلين بل يناسب صبيان المشتغلين مثل ان المصنف لم يتعرض في اول الكتاب
للتسمية والتحميد على الوجه الذي يتعرض له اهل التصنيف والتاليف وانه لم يجر على النظام في اول الكلام مع ظهور استدراكهما وما اشبه ذلك وبعضها
مما ينبغي التكلم فيه فنقول انما قيد بالشرط لان المراد بالمكلف هو المكلف النوعي يعني البالغ العاقل القابل لتوجه الخطاب اليه وبعبارة اخرى المكلف
الشأني الذي من شأنه ان يكلف وليس المراد منه المكلف الفعلي الذي تنجز في حقه التكليف فعلا ليكون التقييد مستدركا نظرا الى عدم دخول الغافل فيه
من اول الامر ليحتاج الى التقييد في الاخراج فيكون المراد هو الجامع للشرائط العامة في مقابلة فاقدها التي هو مورد للسلب المطلق ونفي الكلي فيكون المراد
من الحكم المتعلق بالالتفات هو الحكم الخاص من قبيل وجوب الصلوة والصوم والحج مثلا فيحصل للشرط مفهوم اذ يصير حاصل الكلام ان المكلف الجامع
للشرائط سواء الالتفات المنجز للتكليف اذا حصل له هذا الشرط ايضا فيحصل له احد الامور الثلاثة ويمكن ان يراد بالمكلف هو المكلف الفعلي ويكون
التقييد لاحراز الموضوع لكون التكليف منوطا فلا يرد المحذور والمحظور ويحتمل ان يكون المقصود اخراج المكلف المقصر المقلد في الاحكام بالابوين
ومن يشبههما من غير التفات بالحقيقة التكليف وان يكون المراد هو المكلف الملتفت التي تعلق به الاحكام وعرف المسائل على الوجه الكلي الاجمالي والمراد
من الالتفات هو الالتفات الى خصوصياتها واشخاصها ووجه التقييد توقف الامور الثلاثة على الالتفات الفعلي الشخصي وهذا الوجه وان كان
اخفى بالنظر الا انه اظهر الوجوه واسلمها عند من تدبر لا يقال تخصيص الامور الثلاثة بالمكلف لا وجه له لحصولها للصبي ايضا اذا التفت الى الحكم لانا نقول
المراد حصولها على وجه يترتب عليها الاثر في مقام اثبات التكليف وعدمه هو انما يكون لمن شأنه ان يكلف فعلا دون غيره ثم ان مقتضى اطلاق الكلام
ارادة الاعم من المجتهد ومن المكلف كارادة الاعم من الكلي من الحكم ومقتضى التحري ان المباحث الاتية في المقلد والحكم الجزئي كما ان بعض المباحث يعلم اختصاصه
بالحكم الجزئي الا ان الاولى والاليق بمقاصد الفن ارادة خصوص المجتهد والحكم الكلي اذ المقصود من الفن هو البحث عن الادلة التفصيلية الموصلة الى الاحكام
الكلية ولا يخفى ان استنباطها منها من وظيفة المجتهد فان قلت ذكر المسائل الغير المختصة بالمجتهد والحكم الكلي في هذا الكتاب بل في سائر كتب هذا
الفن غير عزيز فترهم يذكرون حكم استصحاب الموضوع كحيوة زيد وطهارة الثوب ونجاسة الكرية وامثال ذلك وكذا في سائر الاصول العملية بل كثير ما يذكرون
ما يختص بالاحكام الجزئية قلت مجرد ذكر شيء في فن من الفنون لا يقتضي كونه من مقاصده فان ذكر كثير من المسائل في كثير من العلوم من باب الاستطراد لمناسبة
يقتضيها المقام وان ابيت عن قبول ذلك فانظر الى الكتب الكلامية تريها مشحونة بالمباحث الفلسفية وشبهها السفسطية التي تمسك باذيالها
المعتزلة لغرض عام الى ذلك مذكور في محله سيما من بين العلوم علم الاصول الذي هو جامع للشتات ومجمع للمتفرقات بل هو بمنزلة المعاجين حيث انه تركب
من انواع القواعد واصناف القوانين فالالائق بمقاصد الفن من مثل الاستصحاب مثلا هو ما يثبت الحكم الكلي كاستصحاب نجاسة الماء المتغير
بعد زوال التغير **قوله** الحكم شرعي اه **اقول** المراد من الحكم ما يشمل التكليفي والوضعي وان كان الظاهر ارجاعه الى الاول كما عند المصنف
وجماعة كما سيأتي في مبحث الاستصحاب وقد يقال ان المراد هو التكليفي كما يرشد اليه ظاهر التقسيم المتن فان الاحكام الوضعية ليست داخلة في المقسم
ان الشك فيها ليس شكا في التكليف ولا في المكلف به والمدار في التقسيم على ذلك بل يكون شيء منها مجرى الاصول الاربعة الظاهر العدم في ما عدا
الاستصحاب اذ لا معنى لجريان اصل البرائة والتخيير فيما اذا شك في سببية شيء لشيء مثلا بل مقتضى القاعدة في امثال المقام انه اذا كان الشك في
السببية مثلا مسببا عن شيء اخر وامكن اجراء اصل من الاصول في ذلك الشيء اجرى فيه ويبنى العمل على طبقه وان لم يكن مسببا عن شيء اخر ولم يمكن اجراء
الاصل في الشيء الاخر مع تسلسله عمل بما يقتضيه الاصول في نفس السبب فان كان هناك اصل يمكن اثبات الحكم الوضعي به كاستصحاب السببية مثلا
اجريناه والا رجعنا الى الاصول والقواعد بالنظر الى عمل المكلف في حكمه الفرعي كما سيأتي عن بعضهم الفرق بين البرائة وقاعدة ان عدم الدليل دليل العدم
بعدم جريان الاولى في الاحكام الوضعية لعدم كونها ناظرة اليها وجريان الثانية فيها وكذا التفصيل عن بعضهم بالنسبة الى الاحكام في مسئلة
الاستصحاب ثم ان المراد هو الحكم الفرعي وان اهمل في ظاهر العبارة لوضوحه الشرعي منسوب الى الشرع اي الدين قال في المجمع الشرعة بالكسر الدين والشرع
والشريعة مثله ماخوذ من الشريعة وهو مورد الناس للاستسقاء سميت بذلك لوضوحها وظهورها انتهى والمنسوب اليه اما الشرع بمعنى الشارع
او الشرع بمعنى الدين فنسبة الحكم اليه على الوجه الاول من باب نسبة الاثر الى المؤثر ولو تعريبا على الوجه الثاني من باب نسبة الشيء الى متعلقه
او وصفه كذا قاله بعض الافاضل وقد اوضحنا كلامه في بيانا مرارا في تعليقاتنا على القوانين وفقنا الله لاتمامها وعلى الاول فهل يكون المراد
من الشارع هو الله تعالى او النبي صلى الله عليه وآله او الاعم ظاهر كلام بعضهم كصريح اخر بل ظاهر كلام القوم على ما ادعاه بعض الافاضل
هو الثاني والتحقيق ان يقال ان مقتضى وضع اللفظ بحسب اللغة ان لا يطلق على النبي صلى الله عليه وآله لان معناه لغة جاعل الشرع وواضعه
كما هو المتبادر منه فيختص بالله عز وجل ويدل عليه قوله تعالى شرع لكم في الدين ما وصى به نوحا الاية وقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا

بان ذلك على الله تعالى
يقع في مقاصد الفن الثلاثة
القطع والثاني في الظن
والثالث في الاصول
العملية التي هي
المرجع عند
الشك

في مباحث القطع

١٢ وقد ورد الشارع في اشيا نعم على ما صرّح به بعضهم فيكون صدقه على النبي صلى الله عليه وآله على خلاف مقتضى وضعه اللغوي فان ثبت كونه حقيقة عرفية فيه كما ادعاه بعضهم فلا كلام والا فللبحث مجال واسع الا ان يجعل الشارع بمعنى مبيّن الشرع وقد يستند في مجيئه بذلك المعنى الى نص جماعة من اهل اللغة بكون شرع بمعنى سنّ وقد نص في القاموس بان معنى سنّ الامر بيّنه وفيه مع ما فيه انه يستلزم صحة اطلاقه على الائمة عليهم السلام بل العلماء المبيّنين للشرع الا ان يراد المبيّن في اول الامر بعد عدم ظهوره رأسا نعم يمكن تصحيح صدقه على النبي صلى الله عليه وآله بمعناه المنبا بحسب اللغة بناء على تفويض الاحكام اليه صلى الله عليه وآله للاخبار الكثيرة الدالة عليه لكنه يشكل بدلالة جملة من الاخبار على التفويض الى الائمة عليهم السلام ايضا مع ان اصل التفويض مما ينافيه آيات كثيرة وآثار غفيرة وان لم نقل بالقول بالتفويض لهم بالنسبة الى بعض الامور كالثواب والتفصيل الكلام محل آخر ثم ان كلماتهم مختلفة في تفسير الحكم الشرعي فالمشهور في تفسيره انه ما من شانه ان يؤخذ من الشارع وان استقل به العقل واورد على عكسه بمثل وجوب الحكم بوجود الصانع ونبوة النبي ووجوب النظر في المعجزة اذ ليس شانها الاخذ من الشارع الا ان اثبات وجوبها بقول الرسول يتوقف على ثبوت رسالته وبعد ثبوتها لا معنى لوجوب شيء منها لحصوله وقد يمنع كونها احكاما شرعية او يفصل بين الحكم بها قبل اثبات النبي وبعده وفيها نظر وعلى طرده بدخول مسئلة تجسم الاعمال والاحباط ونحوهما فان العلم بها ليس فقها مع ان بيانها من شان الشارع وفيه ما لا يخفى وربما يفسر بالمنتسب الى الشرع وان كان ادراكه بمحض العقل من غير توسط بيان الشرع اصلا كما قد يتفق في بعض الفروض وكان العلم بها بملاحظة بيانه كما هو الحال في معظم المسائل او كان معلوما بالوجهين وقد يفسر بما للشرع مدخل فيه وقد يفسر بما اخذ من الشرع وان حكم به العقل ايضا نظرا الى ان في خطبة حجة الوداع ما يدل على ان الاحكام قد اخذت من الشرع فعلا فيخرج عنه القسم الاول وفيه مع ذلك ان فقرة الخطبة على اخذ جميع الاحكام ولذا امر باخذها من الثقلين لا يستلزم الوصول الينا على فرض تسليمه وقد يفسر بما للشرع فيه شان من ان يمتنع اخذه منه وهذا التفسير عندي اقرب الى السداد وابعد عن الايراد واوفى في بيان المراد **قوله** فيحصل له اما الشك

اقول الحصر عقلي دائر بين النفي والاثبات وبيانه ان الصورة الحاصلة عند العقل اما ان يتساوى احتمالا الحصول في الخارج وعدمه بالنسبة اليها اولا وعلى الاول فهي الشك وعلى الثاني فلا بد ان يترجح احد الاحتمالين على الآخر فحينئذ اما ان يمنع الراجح عن الآخر اولا وعلى الثاني فالراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم وعلى الاول فاما ان يطابق الواقع اولا وعلى الاول فاما ان يزول بتشكيك المشكك اولا فاولهما التقليد وثانيهما اليقين المنقسم الى علم اليقين وحق اليقين وعين اليقين في لسان بعضهم وعلى الثاني فهو الجهل المركب ويمكن جعل التقليد اعم منه و الثلاثة الاخيرة داخلة في القطع والوهم لازم الحصول للظن وحكمه حكم الشك والتحقيق انه متعين للالغاء ولذا لم يتعرض قدس سره لبيان حاله وللظن مراتب اعلاها الظن الاطميناني الذي يعبر عنه بالعلم العادي وهو الذي اشرنا سابقا الى ان كلام القائلين بافادة الاخبار للقطع قد يحمل عليه

قوله فان حصل الشك اه **اقول** مقتضى الحصر والتقابل ان يراد بالشك تساوي الاحتمالين وبالظن خصوص الظن الفعلي والا اختل الحصر كما لا يخفى مع ان موضوع ما يذكر في المقصد الثالث اعم من الشك بالمعنى المذكور لانه يشمل الظن الذي لم يقم على اعتباره دليل فقد تقرر انه في الشك لانه بحكم الشك في الشرع فيه ان الظان بالحكم الشرعي الواقعي اذا لم يقم دليل على اعتبار ظنه كالظن الحاصل من القياس يكون شاكا في حجيته يكون شاكا في كون مظنونه حكما فعليا في حقه فلا بد ان يرجع الى الاصول العملية وكذا موضوع ما يذكر في المقصد الثاني لو لم يكن خصوص الظنون النوعية و التعبديات مع قطع النظر عن فعلية الظن بل مع كون الظن الفعلي على خلافها فلا اقل من شموله لها فان الظنون الفعلية الشخصية في غاية الندرة فكيف يناط بها الاحكام على كثرتها فحينئذ يختل نظم التقسيم وبيان الاقسام لكن الخطب سهل بعد وضوح المرام **قوله** فالمرجع فيه هي القواعد الشرعية اه

اقول المراد من الشرعية هنا اعم مما في مصطلح الانها المنتهى قد ليشمل الاقسام على وجه يدخل فيها البراءة العقلية والاحتياط والتخيير العقليان **قوله** وتسمى بالاصول العملية اه **اقول** هذا اصطلاح معروف بينهم وتسميتها بالاصول في مقابلة الامور الكاشفة عن الواقع من الادلة الاجتهادية والامارات ونسبتها الى العمل في مقابلة الاصول الموضوعية وتوضيح المقام على ما ذكره بعض الاعلام ان الامور المعتبرة شرعا بالمعنى الاعم من التأسيس و التقرير اما ان يكون اعتبارها في مرحلة الاحكام الكلية والكبريات او في مرحلة المصاديق والصغريات وعلى التقديرين اما ان يكون اعتبارها من باب الكشف عن الواقع سواء كان من جهة كشفها في نظر العرف وكان اعتبار الشرع لها من تلك الجهة او لم يكن في نظر العرف كذلك لكن علم ان الله اعتبارها انه من باب الكشف او تعبدا او يكون اعتبارها لا من جهة الكشف مقابل لما ذكرنا بان لم يكن في تلك الامور جهة كشف وكانت ولم يكن اعتبارها من هذه الحيثية بل من حيث بيان كيفية عمل الشاك الفاقد للطريق الى الواقع فالاول من الاول هي الادلة والثاني منه هي الاصول العملية وقد تسمى بالادلة الفقاهتية وسيظهر وجهه في اوائل المقصد الثالث والاول من الثاني هي الامارات والثاني منه هي الاصول الموضوعية واعلم ان الدليل الاجتهادي على ثلاثة اقسام احدها ما يفيد القطع بالواقع كالاجماع المحصل ودليل العقل وثانيها ما يفيد الظن به ويكون حجيته من باب حصول الظن منه فالدليل هنا في الحقيقة هو الظن الحاصل من تلك الادلة فلولا حصول الظن منها لم تكن حجة وثالثها خصوص الموضوعة الناظرة الى الواقع الكاشفة عنها بحسب ذاتها سواء كانت مفيدة للظن بالواقع اولا ومن ذلك كثير من الادلة الشرعية كظواهر الكتاب والسنة فان حجيتها غير منوطة بافادة الظن بالحكم الواقعي والقسم الثاني منع حصوله

[illegible] للخمر لا لما علم انه خمر والحاصل ان كون القطع حجة غير معقول لان الحجة ما يوجب القطع بالمطلوب فلا يطلق على نفس القطع منه رحمه الله

فتعين

في حصر الأصول العملية في الأربعة المشهورة

الشرعية بعض الاساطين سيأتي تفصيل الكلام فيه في المقصد الثاني **قوله** وهي منحصرة في اربعة الخ **اقول** الحصر عقلي يحصل من ملاحظة الحالة ١٣
السابقة وعدمها ومن امكان الاحتياط وعدمه ومن كون الشك في التكليف او المكلف به فمورد ملاحظة مجرى الاستصحاب من دون فرق بين انواع الحالة
المذكورة ومورد عدم الملاحظة لا بد فيه من التشقيق فمورد عدم امكان الاحتياط مجرى التخيير من دون ان يؤثر فيه كون الشك في التكليف او في المكلف به ومورد
الامكان لا بد فيه من التشقيق الى موردي البراءة والاحتياط ولازم ما ذكرناه ان الاستصحاب اشمل موردا لجريانه في جميع الحالات بعد ملاحظة الحالة
السابقة ثم التخيير بعده اشمل والاحتياط والبراءة متصادقان بحسب مجموع ما اخذ فيهما من القيود ويشتركان في عدم ملاحظة الحالة السابقة وامكان
الاحتياط وبما ذكرنا يتوهم عدم انحصار الاصول في الاربعة نظرا الى اصول كثيرة يتمسك بها الفقهاء في كتبهم وكلها مجراها الشك كاصل الطهارة والحلية
فيها وقاعدة القرعة لكل امر مشتبه واصالة الصحة وقاعدة الشك بعد الفراغ واصالة العدم وعدم الدليل دليل العدم واصالة النفي واصالة الاباحة
او الحظر في الاشياء واصالة التوقف واصالة نفي الاكثر عند التعادل بينه وبين الاقل الى غير ذلك من الاصول ويندفع بان امثال ذلك من الاصول صنفان
صنف منها خارج عن محل الكلام فان الكلام في اثبات الحكم الشرعي والاصول الجارية فيه منحصرة في الاربعة وما ذكر اكثره يكون لاثبات الموضوع المشكوك
كالقرعة واصالة الصحة وقاعدة الشك بعد الفراغ ان لم نقل بكونها من الامارات وصنف منها داخل فيه ولكنه يرجع الى احد الاصول الاربعة كقاعدة
الطهارة حيث انها تجري في الموضوع والحكم على ما هو التحقيق عند بعضهم منهم المصنف كما سيشير اليه وان انكر جريانها في الثاني بعض الاصحاب فانها ترجع
الى اصالة البراءة والاباحة لان مدركها قوله عليه السلام كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر ومرجعه الى عدم وجوب الاجتناب فيرجع الى ما ذكر كما صرح به او حلية ما
مر ويتضح ذلك على القول بكون الطهارة من الاحكام الوضعية الغير المجعولة عند المصنف وجماعة وكاصالة العدم فانها لو لم ترجع الى الاستصحاب او اصالة
البراءة لم يعتد به اصلا كما سيأتي ذكره في محله وكذا الكلام في اصالة النفي واما قاعدة عدم الدليل فيرجع الى الاستصحاب ولو فرض انها لا ترجع الى
اصل من الاصول فلا يمكن النقض بها واما اصالة الاباحة او الحظر فان جعلا من الاحكام الواقعية التي يحكم بها العقل مع قطع النظر عن الشرع كما
هو قضية كلام جماعة منهم المحقق القمي بل الاكثر بالنسبة الى اصالة الحظر حيث تمسكوا فيها بان التصرف في الاشياء بدون اذن الشارع ظلم وقبيح
التصرف في مال الغير بدون اذنه فلا اشكال في عدم صحة النقض بهما لعدم كونهما اذن من الاحكام المجعولة في موضوع الشك وان جعلا من الاحكام
الظاهرية التي يقضي بها العقل في موضوع الشك كما هو التحقيق في اصالة الاباحة كما ستحققه في المقصد الثالث في بيان الفرق بينها وبين اصالة
البراءة ومقتضى كلام جماعة في اصالة الحظر حيث تمسكوا فيها بوجوب دفع الضرر المحتمل فكذلك ايضا لدخول الاول صريحا في البراءة والثانية في الاشتغال
واما اصالة التوقف فان رجع مؤداها الى الحكم الظاهري كما يقوله الاخباريون حيث يجعلونها كناية عن عدم الدخول في الشبهة ومساوقة للاحتياط
فيدخل في الاحتياط كما لا يخفى وان لم يرجع مؤداها اليه كما هو المعروف في السنة المجتهدين حيث جعلوا مؤداها عدم ترجيح احد طرفي المسألة وعدم الحكم
بشيء منهما من حيث الدليل الاجتهادي او مطلقا فالامر اظهر واما اصالة نفي الاكثر فترجع الى اصالة البراءة او الاستصحاب على تعدد الاحتمالين والا فلا اصل
لها لتكون قابلة للنقض بها وسيأتي تفصيل الكلام فيها ثم ان ههنا طائفة من الاصول تسمى بالاصول اللفظية وهي خارجة عما نحن فيه وان كانت تعد
من الاصول العملية والاصول الموضوعية احيانا ويستدل فيها بادلتها وستحقق الكلام فيها في مقام تعداد الظنون الخاصة ثم ان عقد الكلام على خصوص
الاصول العملية لعدم كون الاصول الموضوعية محط نظر اهل الفن وما قد يتراءى من التكلم فيها فهو من باب الاستطراد والتكلم في هذه الاربعة انما هو من حيث
جريانها في الشبهة الحكمية وان جرت في الشبهة الموضوعية ايضا مع عمومه لها قال بعض المعاصرين ما حاصله ان جملة منها مع جريانها في الشبهات
الموضوعية ليس حالها حال الاصول الموضوعية بل هي ناظرة الى الاحكام فان اصالة الاباحة والبراءة الجارية في المايع المردد بين الخل والخمر لا تعين الموضوع
بل تنفي حرمته وتؤثر في عدم تنجزها ولذا يقدم عليها الاصل الموضوعي لو وجد في المورد ولا تعاضده قريب منها الاحتياط والتخيير مع جريانهما في الشبهات
الموضوعية نعم الاستصحاب الجاري فيها حاله حال الاصول الموضوعية من حيث احرازه الصغرى وترتب الحكم الثابت بالادلة الاجتهادية عليها ولا بأس بالالتزام
بخروجه عن مباحث الفن وكون التعرض له من باب الاستطراد **قوله** لان الشك اما ان يلاحظ آه **اقول** انما اعتبر ملاحظة الحالة السابقة
دون وجودها اذ قد تكون موجودة في موارد البراءة والاحتياط ايضا ومع ذلك من مداخل موارد الاصول الذي صرح به المصنف في اوائل المقصد الثالث
فيمكن ان يكون مورد واحد مجرى لاثنين منها والمدار في الفرق على الملاحظة وعدمها ثم ان هذا الترتيب في بيان مجاري الاصول لا يخلو عن اخلال واضطراب
كما اعترف به في الدرس لان من موارد عدم امكان الاحتياط ما يجري فيه البراءة وهي موارد عديدة **احدها** ما اذا تردد الامر بين الوجوب والحرمة وواحد من
الاستحباب والكراهة فان قضيته ما ذكر كونه مجرى التخيير نظرا الى عدم ملاحظة الحالة السابقة وعدم امكان الاحتياط فيه مع انه مجرى البراءة على ما قرر
في محله **وثانيها** ما اذا دار الامر بين احدهما وبين الاباحة فانها كالصورة السابقة وعدم امكان الاحتياط ممكن ان يفرض التعادل مثلا ثلاثيا ورباعيا وخماسيا
ولا يتفاوت فيها الحكم **وثالثها** اذا دار الامر بين الوجوب والحرمة فان مقتضى الترتيب المذكور كونه مجرى التخيير ايضا مع انه مجرى البراءة على ما سنذكره
او التوقف كما سيأتي بيانه وهناك موارد اخر لا ينطبق عليها ما ذكر في الترتيب منها ما اذا دار الامر بين وجوب شيء وحرمة شيء آخر كان يعلم اجمالا بوجوب ما
لملا الاجمال وحرمة شرب التتن على وجه لا ينفك الحقيقي فان مقتضى ما ذكر كونه موردا للبراءة لاجتماع قيوده فيه مع ان المحقق فيه الاحتياط كما سيعرف فان قلت لا نسلم

[illegible]
علم كون النجاسة ووجوب الاجتناب من احكام نفس البول ... ما علم ...

في مباحث القطع

١ اجتماع قيود مورد البرائة فيه اذ الشك في المكلف به لا في اصل التكليف لكونه معلوما فيكون موردا للاحتياط بمقتضى الترتيب المذكور ايضا قلت قد حقق
في محله ان المراد بالتكليف هو النوع الخاص منه فان شك فيه فهو من قبيل الشك في التكليف وان كان الجنس محرزا ومنها ما اذا دار الامر بين الاقل
والاكثر في صورة الشك في المكلف به فان المختار فيه البرائة عند المصنف وفاقا لما حكاه عن المشهور مع ان مقتضى ما ذكر كونه مجرى الاحتياط
وتمحل ارجاعه الى الشك في التكليف كما صدر عن بعضهم تمحل فاسد وتخيل بارد على ما حققه وقد صرح بعض الافاضل بان التخيير يجري فيما يمكن
فيه الاحتياط كما في دوران الامر بين التكليف الالزامي وغيره اذا كان منشأ الاشتباه تعارض النصين فانه يرجع فيه الى التخيير بمقتضى الاخبار العلاجية
لا البرائة وان البرائة تجري في الشك في المكلف به كما في صورة دوران الامر بين الاقل والاكثر كما اشرنا وكما في الشبهة الغير المحصورة الوجوبية او
التحريمية والشبهة المحصورة اذا فرض خروج بعض اطراف الشبهة عن محل الابتلاء وان الاشتغال يجري في الشك في التكليف كما في مثال الشك في
وجوب الدعاء عند رؤية الهلال وقد يجاب عن الموردين الاولين بان للشك طرفين فان جعل احد طرفيه الحكم الالزامي اعم من الوجوب والحرمة والطرف الاخر اعم من
الاباحة والاستحباب والكراهة كان مجرى البرائة والاحتياط ممكن فيه لان الاخذ بكل من الالزامين خلاف الاحتياط بالنسبة الى الطرف الاخر وان جعل كلا طرفيه
من الالزام فهو وان امكن الاحتياط فيه لكنه مجرى التخيير لا البرائة وعن الثالث بانه لا منافاة بين البرائة والتخيير في مقام العمل بين الفعل والترك اذ المكلف
لا يخلو عن احدهما فالبرائة مستلزمة للتخيير في مقام العمل فان قيل الفرق بين البرائة والتخيير اوضح من ان يخفى فان البرائة مقتضى رفع التكليف
عدم وجوب الالتزام والتعبد والتخيير يقتضي الالتزام بالفعل او الترك قلت ما ذكر انما هو في التخيير الشرعي واما التخيير العقلي بمعنى ان العقل يحكم
بنفي التعيين وان المكلف مخير ايما شاء بعد ملاحظة عدم امكان الجمع بين الفعل والترك وعدم ترجيح احدهما على الاخر فلا ينافي البرائة والفرق
بينهما انما هو بحسب المدرك حيث ان المدرك في التخيير عدم امكان الجمع والطرح وفي البرائة قبح التكليف بلا بيان فتدبر ومما يوجب القدح فيما ذكره
الاشارة في بيان مجاري الاصول ما اورده بعض افاضل المعاصرين ولعله التقطه من كلمات المصنف في المباحثة والمشافهة وهو انه لم يذكر مجرى
الاصول التخيير الشرعي الناشي من تعارض النصين المتكافئين اما بالاصل الاولي والتخيير العقلي الواقعي على قول واحتمال او بالاصل الثانوي المستفاد
من الاخبار العلاجية والتخيير المذكور في عداد المراتب هو التخيير العقلي الناشي من التردد والدوران بين المحذورين ولا يخفى ان الغاء التخيير الشرعي
يوجب خلل المراتب للاصول باجمعها لتقدمه على الاستصحاب وسائر الاصول العملية ومنعه من جريانها سيما على الوجه الثاني حيث انه من مقولة
الاصول العملية ويتقدم على غيره منها نحو تقدم ملاحظة الحالة السابقة مجرى الاستصحاب الا اذا انبعث الشك من تعارض النصين وهكذا بالنسبة الى
مجرى البرائة وغيرها كما يظهر تفصيله من ملاحظة مسئلة تعارض النصين في كل مطلب من مطالب مباحث البرائة منفردة والحكم فيها بالتخيير وقد
يعتذر عنه بان محط النظر انما هو مجاري الاصول العملية بما هي هي مع قطع النظر عن الادلة الشرعية وبان التخيير الشرعي اشبه شيء بالقواعد الفقهية
وشيء منهما لا يسمن ولا يغني اذ لا شك انه اولى بالذكر من الاستصحاب اذ هو مع اشتماله على بيان كيفية العمل كغيره من الاصول العملية متكفل لبيان
مسئلة اصولية وهي حجية احد الخبرين تخييرا حين التعارض نظير اصل دلالة حجية الخبر وبالجملة ان كان المقصود التعرض للاصول العقلية فمع انه خلاف
حقيقة الغرض ينافيه التعرض للاستصحاب وان كان اعم كما هو الظاهر فلا وجه لاهمال التخيير الشرعي الا ان يقال ان هذا لا ينافي ارادة الاجمال في
المقام في بيان الاقسام والاحوال والله العالم بحقيقة الحال **قوله** وبعبارة اخرى احسن آه **اقول** كان الداعي الى تغيير العبارة ورود ما
ذكرناه من الخدشة على العبارة الاولى ولا يخفى ان هذه العبارة سليمة عن ورود بعض ما قرر من الاشكال لوارده في الصورتين الاولتين لما اسلفناه
من ان المراد من الشك في التكليف الشك في نوعه لا في جنسه والامر في الامثلة المذكورة كذلك واما بقية الصور فالاشكال فيها باق على حاله ثم اقول انما
يظهر وجه الاحسنية ويظهر لك ايضا ان التقديم والتاخير فيهما ليسا بمجرد الاختلاف في العبارة كما قد يتوهم واوضح العبارات ما ذكره قدس سره
في اول المقصد الثالث وسيجيء ان شاء الله تعالى **قوله** وما ذكرنا هو المختار آه **اقول** انكر الاخباريون كون المورد الثاني جعله مجرى البرائة مجريها بالنسبة
الى الشبهة الحكمية التحريمية وقد ينكرون ما جعله مجرى الاحتياط مجريه كما يأتي بيانه ومما ينبغي التنبيه عليه ان ليس المراد من مجاري الاصول مجرد امكان
قيام الدليل على جريانها في مقابلة الامتناع لعدم امتناع قيام الدليل على البرائة في مورد الاحتياط وكذا العكس ولذا ذهب الاخبارية الى الاحتياط
في الشبهة التحريمية كما انه ليس المراد جريان الاصول بحيث لا يصح غيره لامكان قيام الدليل على غيره في مورده كما في الشك بين الثلاث والاربع في عدد
الركعات حيث ورد فيه البناء على الاكثر مع ان الاستصحاب يقتضي البناء على الاقل **قوله** اما الكلام في المقصد الاول آه **اقول** قد
يتوهم ان هذه المسئلة قليلة الجدوى حيث ان مبنى الفقه والاجتهاد على تحصيل الظن بالاحكام الشرعية الفرعية حتى ان بعضهم كالمحقق البهائي
حكم بكون القطعيات خارجة عن حد الفقه فلا ثمرة مهمة في التعرض لها وهو توهم فاسد لان هذه المسئلة مع اغنائها على تصور كيفية حجية الظن
تعرضها لبيان حال طريقية الشيء وموضوعيته والثمرات المترتبة عليهما واشتمالها على مباحث علمية ومطالب عملية متكفلة ايضا لبيان جملة من المباحث
الاصولية المعنونة في كلماتهم مثل انهم يذكرون في بحث المستقلات العقلية الخلاف في حجية ادراك العقل بعد ذكر الخلاف في غيرها من مقامات المسئلة
وكذا في مسئلة الاجماع والتواتر الى غير ذلك مما يطلع عليه المتتبع مع ان الاجتهاد على الظن باعتبار الاكتفاء به لعدم حصول ازيد منه غالبا لا ينافي حصول

وان جعل القاطع الاعتداد في عمل نفسه الا انه لا يجوز للغير تقليده في ذلك
كذا افاد العالم الفاضل للمجتهد الفائق

في حجية القطع وبيان المراد من الحجية

القطع في بعض المسائل معه التحقيق ان ذلك انما نشا من الخلط بين مرحلتي الاجتهاد والفقاهة فان الاجتهاد عبارة عن تحصيل الحكم الواقعي من الادلة ولا يمكن اعتبار القطع فيه لظنية الادلة غالبا واما الفقاهة فهي عبارة عن التعبد بما ادى اليه الظن وبعبارة اخرى هي نفس العمل بالحكم الظاهري ولا ريب في حصول القطع به واليه ينظر قولهم ان ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم ومن هنا زال توحيد البهبهاني في فوائده الحديثة لتوهم بان المجتهدين يعملون بالظن بانهم يعملون باليقين وقال ره في جملة كلمات له في تعليقاته على المعالم ان التقييد بالظن في تعريف الاجتهاد اذ كان ناطقا بان ظني فالتقييد بالعلم في تعريف الفقه ناطق بانه علمي وهذا ينادي بالفرق بينهما ولذا يحرم الاخباريون الاجتهاد ولا يابون عن الفقه ولعل ما ذكرناه هو الذي دعى الشارح الجواد ره الى تفسير القطعيات في المتن مع عمومها بضروريات الدين لا مطلق ما ينتهي الى القطع مع ان عنوان هذه المسئلة يراد به تحقيق الحال في مقام ما حصل المنافية فيها من الاختلاف بين غيرهم في وجوب العمل بالقطع لقطاع وما لم يكن بتوسط الحجة والامام عليه السلم **قوله** اما الكلام في المقصد الاول آه **اقول** لا اشكال في الحكم بحجية القطع واعتباره وعدم كونه قابلا للجعل و التصرف فيه وغيرها من الاحكام مسبوق بحسب الطبع بتصوره فلا بد من بيان حقيقته وان تصوره بديهي او نظري فاعلم ان لفظ القطع والعلم بحسب الاصطلاح مترادفان واعتقاد اعم منهما بحسب الاطلاق المرادف فيه للتصديق لشموله للظن ايضا واخص منهما بحسب الاطلاق الاخر وهو اطلاقه على العلم التقليدي وللادراك تفارقهما مفارقة الجنس للنوع بحسب الاصطلاح الاخير فيه ومقارنة النوعين بحسب الاصطلاح الاخر ثم انهم اختلفوا في ان تصور العلم والقطع بديهي او نظري فذهب الامام الرازي الى الاول واستدل عليه بوجهين احدهما ان غير العلم يعلم به فلو علم هو بغيره لزم الدور وثانيهما ان علم كل احد بوجوده بديهي وهو مسبوق بمطلق العلم فهو اولى بالبداهة وذهب المحققون الى انه نظري لوجوه مذكورة في محلها ثم انهم اختلفوا في ان تحديده ممكن او لا فقيل بالثاني لما مر وقيل بالاول والحق ان ما ذكروه في مقام التعريف هو التعريف بحسب اللفظ مثل تعريفه بانه معرفة الشيء على ما هو عليه مع اطمينان النفس او انه ادراك الشيء على ما هو به او اثبات المعلوم على ما هو به واعتقاد الشيء على ما هو به او تعلمه بالشيء او انه صفة توجب تميزا في المعاني لا يحتمل النقيض او صفة ينجلي بها امر معنوي قام به او انه صورة حاصلة عند المدرك او حصول الصورة عنده او انه الاعتقاد المقتضي لسكون النفس او انه استبانة الحق او انه حصول اشراقي للمعلوم عند النفس المدركة او انه ادراك جازم او انه انطباع صور الاشياء في مرايا النفوس الى غير ذلك من التعاريف التي ليس في التعرض لها فائدة ووجه خفائه خفا كيفية تحققه للعالم وقد اختلفوا فيها على اقوال فقيل بالانطباع وقيل بالاستحضار وذهب بعض المحققين الى اتحاد النفس له ثم انه على قسمين ضروري وكسبي والاول لا يحتاج حصوله الى نظر والثاني خلافه ولا حصول كلا قسميه من الاستعداد وغاية الامر ان الاستعداد في الاول باستعمال الحواس الظاهرة والباطنة وفي الثاني بحصول الاول وهو ظاهر وههنا اشكال وهو ان العلم والقطع بالشيء يقتضي ان لا يحتمل نقيضه بناء على ما عرفت من معناه وهذا لا يتمشى في العلوم العادية التي يكون استنادها الى جريان العادة واستمرارها على ذلك المنوال لكون الجبل حجرا مع انه لا شك في كونها من افراد العلم فان الحاكم بهذا الحكم يجوز سلب الحجرية عن الجبل اما انقلابا ذهبا او باعدامه وايجاد غيره بناء على انه تعالى قادر مختار لا يمتنع عليه شيء وقد يدفع بان المراد بعدم احتمال النقيض في العلم هو عدم تجويز العالم اياه لا حقيقة ولا احتمالا اما في التصور فلعدم النقيض بدون شائبة الحكم واما في التصديق فلاستناد جزمه بالحكم الى موجب يحيث لا يحتمل الزوال اصلا والعلوم العادية كذلك لان الجزم فيها مستند الى موجب هو العادة وانما يحتمل النقيض بمعنى انه لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته لكونه من الممكنات التي يجوز وقوعها ولا وقوعها وذلك كما يحكم ببياض الجسم المشاهد قطعا مع انه في نفسه ممكن ان يكون وان لا يكون والحاصل ان العلم بكون الجبل حجرا مما لا يحتمل النقيض بحسب العادة لقضائها بانه لا يكون الشيء في وقت واحد متصفا بالنقيضين فمتى اتصف بالحجرية استحال عادة اتصافه بغير ذلك الوقت وان امكن بالنظر الى قدرة الله تعالى فان قلت ان مطلق تجويز النقيض مناف للجزم كيف وتجويز النقيض ولو باعتبار ما لا يجامع الجزم بالحكم من الاحكام لظهور عدم اجتماع تجويز النقيض مع الجزم بعدمه ولا اشك في تجويز النقيض في العلوم العادية لاستنادها الى استمرار العادة المنخرقة كثيرا بمعجزات الانبياء وكرامات الاولياء فلم يبق لنا وثوق بانها لا تنخرق فيما بعد فاذا جاز انقلاب العصا حية بمعجزة نبي جاز انقلاب الحجر ذهبا بكرامة ولي نعم لنا ظن قوي متاخم للعلم ولقربه منه نتخيله اياه كما قاله بعض الحكماء في الحدسيات والتجربيات فلا ضير في خروجها عن حقيقة العلم قلت لو كان مطلق تجويز النقيض منافيا للعلم لادى ذلك الى ان لا يحصل الجزم بالحسيات المتفق على حصول الجزم بها والتزامه مشكل كما لا يخفى **قوله** لا اشكال في وجوب متابعة القطع آه **اقول** حجية القطع بمعنى وجوب متابعته من البديهيات الغير المحتاجة الى الاثبات الا انه يمكن الاستدلال عليها بوجوه الاول انه لو لم يكن حجة لزم التناقض سواء علم طريق الواقع فلو لم يكن حجة فان كان نقيضه حجة وطريقا الى الواقع لزم اجتماع النقيضين والا لزم ارتفاعهما وبطلانهما ظاهر الثاني انه لو لم يكن حجة فاما ان يدعى ذلك على سبيل القطع او غيره فعلى الثاني يلزم ابطال الراجح بالمرجوح ويحكم بديهة العقل ببطلانه وعلى الاول فاما ان يعتبر ذلك القطع الثاني فيلزم حجيته وما يستلزم عدمه حجيته فهو محال او لا فان لا يعتبر فهو خلاف المقصود كما لا يخفى الثالث انه لا شك في وجوب حجة في سنخ الاعتقادات لبطلان مذهب السوفسطائية كما ستشير اليه فهو اما القطع او غيره من الظن والشك والوهم فان كان الاول ثبت المطلوب وان كان غيره فمع استلزامه ترجيح المرجوح يرد عليه ان حجيته لا بد

جاز نقول الشاهد به على نفسه عمدا اجماعا لان العلم بالمشهود به مأخوذ في مقام العمل على وجه الطريقية بخلاف مقام اداء الشهادة لان الشرط فيه الخ

مباحث القطع

١٠ تكون مدركة باحد الادلة المذكورة فان كان بالقطع فلا ينفع الا مع حجيته مع ان مستند حجية الشيء اولى بالحجية فان كان بغيره فاما ان يلزم الدور او
التسلسل او ترجيح المرجوح الرابع انه لو لم يكن حجة لكان متعينا للطرح والاسقاط قطعا اذ لا معنى للاعتنا بغير الحجة فيلزم الاعتنا فهم
الخامس ان العقل بعد ما قطع باستحقاق العقاب مثلا فلازمه القطع بالحجية ايضا ولا يتصور مع تحقق القطع الاول عدم تحقق القطع الثاني
لانه ان قطع بعدم الحجية فلازمه القطع بعدم الاستحقاق وان شك فيه فلازمه الشك في الاستحقاق فالتفكيك بين القطعين غير معقول
احتمال كون القطع الاول جهلا مركبا غير متصور في حق القاطع ما دام قاطعا وزوال القطع خارج عن الفرض واحتمال غير القاطع له لا يضر بحال
القاطع السادس انه لو لم يكن القطع الحاصل من حكم العقل حجة لم يكن الحاصل من الشرع حجة ايضا لان الدليل على حجية القطع الشرعي اما
الشرع القطعي او العقل القطعي فان كان الاول فننقل الكلام اليه فيتسلسل ويدور وان كان الثاني فلا ريب ان حكمه بذلك من جهة حكمه بلزوم
دفع الضرر المقطوع فكما يحكم بوجوب دفع الضرر المقطوع بالقطع الشرعي يحكم بلزوم دفع الضرر المقطوع بالقطع العقلي بلا فرق بينهما السابع
انه ان لم يكن حجة مطلقا لزم انسداد باب التكليف راسا وان كان حجة اذا حصل من الشرع لا غير لزم ان لا يكون عبدة الاوثان الشاكون في الشرع معذبين وكذا
ان كان حجة مطلقا لكن اذا دل الدليل الشرعي على اعتباره لان جعل اللاحق سببا للسابق غير معقول الثامن انه ان كان حجة مطلقا فلا كلام والا فان
لم يكن حجة مطلقا لزم ان لا يكون شيء من معرفة الله ومعرفة نبيه والنظر الى المعجزة واجبا واللازم ظاهر البطلان وان لم يكن حجة الا من الشرع فكذلك
كما يظهر بالتامل فيما مر التاسع انه لو لم يكن حجة وجب ردع صاحبه عنه وهو محال اذ القاطع حين هو قاطع لا يلتفت الى خلاف قطعه فلا يمكن ردعه
لاستحالة تكليف الغافل العاشر انه لو يعمل به لاحتاج ذلك الى دليل دال على بطلانه ودليلية الدليل يعلم به فلو عرض فيها لعدم لزم التعدد كما مر
الحادي عشر ان النظر حجة بمقتضى ادلة حجيته من بطلان الترجيح بلا مرجح ووجوب دفع الضرر وغيرها فيكون القطع حجة بمقتضى تلك الادلة بطريق اولى
الثاني عشر انه لو لم يكن حجة لزم كون الضروريات مساوية للنظريات او اسوء حالا منها والملازمة ظاهرة وبطلان اللازم اظهر الثالث عشر الايات
والاخبار الكثيرة الدالة بالمنطوق والمفهوم على اعتباره كقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وقوله عز وجل فاعلم انه لا اله الا الله
وقوله عز من قائل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون والايات الناهية عن العمل بغير العلم والاخبار الموافقة لها الرابع عشر وبه يتم العدد
الميمون المبارك بنا العقلاء من العلماء وغيرهم والسيرة المستمرة بين الخاصة والعامة حيث انهم يستندون في الاعضاء والامضاء الى العلم من دون
نكير بل اعتباره مركوز في جبلات الصبيان والمجانين بل الحيوانات العجم كما لا يخفى الى غير ذلك من الوجوه التي لا يحتاج اليها حتى في مقام التنبيه ثم ان مقتضى
وجوب متابعته والعمل عليه ترتيب اثار الفعل المقطوع من الثواب والعقاب وغيرها عليه فيستحق الثواب على ما قطع بوجوبه والعقاب على ما قطع بحرمته
اطاعة او معصية لو طابق الواقع وانقيادا او تجريا لو لم يطابقه بل ترتيب الاجزاء وغيره من الاحكام الا ان ينكشف الخطا فلا ح حكم حينئذ الا اشارة
اليه **قوله** وليس طريقيته قابلة اه **اقول** ينحل كلامه الى دعويين احديهما ان طريقيته غير قابلة للجعل اثباتا والاخرى انها غير قابلة
نفيا وبعد ثبوتهما بالدليل لا حاجة الى اثبات عدم وقوع الجعل فعلا لان ثبوت عدم الامكان القابلية يكفي في اثباته مع انه موافق للاصل مضافا الى
انه لو تعلق به جعل اثباتا او نفيا لنص عليه لنقل الينا مع انه لم ينقله احد الا ان يقال ان شرط النقل توفر الدواعي وهو مفقود في الجعل الاثباتي
لكونه موافقا للمركوز في الجبلات والغرائز وقد اشار الى الدليل الدعوى الثانية فيما ياتي من كلامه وحاصله انه لو حكم الشارع بعدم حجيته والعمل
على مقتضاه لزم التناقض بين قوليه اذ لا شك انه يحصل للقاطع بعد حصول القطع بموضوع الحكم الشرعي صغرى بمقتضى قطعه وكبرى بمقتضى
الدليل الشرعي فيقول مثلا هذا بول وكل بول يجب الاجتناب عنه فاذا حكم الشارع ح بعدم وجوب الاجتناب كان مناقضا له ومنه يعلم ومنه يعلم
الدليل على الاولى فانه لو كان قابلا للاثبات لكان قابلا للنفي ايضا اذ قضية الجعل كونه بنفسه عاريا عن جهتي الاثبات والنفي والعاري عن الصفتين القابل
لحوق اتصافه بهما بالعلة الخارجية لما تقرر في محله ان كل عرضي معلل وعلى ذلك يبتني بعض براهين توحيد الحق جل شانه كما هو ظاهر لاهله من العلوم
العقلية وقد يستدل عليه بانه لو كان حجيته متوقفة على الجعل ولم تكن مقتضيا ذاتيا لزم التسلسل لان كل ما اقيم من البرهان على حجية القطع
فغايته ما يفيد هو القطع فننقل الكلام اليه وهلم جرا **اقول** هذا لو تم لدل على عدم الجعل الشرعي ولا يدل على عدم الجعل العقلي بان يكون
الحاكم بحجيته هو العقل لان القطع المتعلق بحجيته ليس يستند الى قطع اخر ليلزم التسلسل بل هو بحكم العقل وهو حجة بنفسه نظير ما يقال ان
الاشياء رطبة بالماء والماء رطب بنفسه وما تقرر في المعقول ان الوجود موجود بالوجود والوجود موجود بنفسه والمعلوم يعلم بارتسام صورته في الذهن و
نفس الصورة معلومة بنفسها لا بصورة اخرى والا لزم التسلسل وبه يندفع الاشكال في مسئلة النية حيث انها من العبادات ولا يمكن احتياجها
الى نية اخرى وفي مسئلة الارادة ولعل التوضيح ياتي في مقام اليق وموضع اوفق بل صرح المحققون من اهل المعقول بان العلم اذا تعلق بنفسه لم يكن
بين العلم والمعلوم تغاير الا بالاعتبار اذ لا حاجة حينئذ الى صورة اخرى حاصلة من المعلوم للعالم كما هو عند علم النفس بذاتها وبسائر صفاتها
القائمة بذاتها وان تبينا فحصل عدم تماميته مطلقا فانه يتم فيما اذا تعلق العلم التصوري بالعلم تصورا او تصديقا فانه اذا حصل لنا تصور او تصديق
واردنا ان نتصوره يكفي لنا في ذلك حضوره عندنا ولا حاجة الى حصول صورة ذهنية اخرى منتزعة منه وهذا هو المسمى بالعلم الحضوري واما اذا تعلق العلم التصديقي

[illegible]
مقطوعه فيجعل ذلك كبرى لصغرى
قطع بها فيقطع بالنتيجة فاذا
قطع بكون شيء خمرا وقام
الدليل على كون حكم
الخمر في نفسها
هي الحرمة

في بيان ان القطع حجة بنفسه

بالعلم كان يحكم على تصوّر الانسان مثلا وعلى التصديق بحال من احواله بانه كذا كان العلم بالمحكوم عليه من قبيل تعلق التصور بالتصور او التصديق غير محتاج الى

صورة اخرى منتزعة منه كان العلم متحدا بالمعلوم بالذات مغايرا له بالاعتبار لكن يا في اجزاء التصديق لا يكون الا بحصول صورة منها عند المدرك

فيكون العلم ح مغايرا للمعلوم بالذات **قوله** ومن هنا يعلم آه **اقول** تفصيل الكلام على وجه يتضح به المرام ان الحجة عبارة عن الدليل

اطلقت عليه تسمية للسبب باسم المسبب والدليل في اصطلاح الاصوليين عرف بتعاريف عديدة منها انه عبارة عما يؤدي الى العلم بمطلوب

خبري ومنها انه ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري والعلم به على اختلاف العبارتين اخذ الامكان في هذا التعريف انما

هو لادراج الدليل المغفول عنه والادلة المتعارضة وتقييد النظر بالصحيح لان الفاسد لا يتوصل به ولا فرق في المؤدي بين التعبير بصحيح النظر والنظر

الصحيح كما قد يتوهم والتقييد بالخبري لاخراج الحد لما كان المأخوذ في الدليل افادة العلم كما صرح به المحقق الطوسي ره في التجريد بقوله ومن

العلم دليل والظن امارة كان التقييد بالعلم اولى وان امكن جعل تركه اولى ليشمل الادلة الشرعية التي اكثرها امارات وفي اصطلاح اهل الميزان

قول او فصاعدا يكون عنه قول آخر وقول مؤلف من قضايا يلزمه لذاته قول آخر وفي افراد الضمير اشارة الى ان الهيئة التركيبية هي المفيدة للقول

الآخر واليه يرجع ما حكاه العلامة ره في النهاية قولا في تعريف الدليل من انه قول مؤلف من قضايا اذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر لا انه بعيد عن

الاصوليين جدا كما لا يخفى فالدليل والحجة عند المنطقيين عبارة عن المقدمات التي يحصل منها النتيجة وعند الاصوليين عبارة عن الوسط الذي

يكون علة لثبوت الاكبر للاصغر فالحجة عندهم هو التغير في قولنا العالم متغير وكل متغير حادث كما انها عند الاولين كلتا المقدمتين وانما قيد

الوسط بكونه علة لثبوت الاكبر للاصغر اذ ليس كل وسط حجة عندهم حتى مثل الوسط في قولنا هذا مشكوك الخمرية وكل مشكوك الخمرية مباح

اذ ليس الشك علة للاباحة فان قلت قد مثل في بعض كتب الاصول للدليل المفرد بالعالم الا بالتغير فما وجه ذلك قلت كلا فما صحيح فان التغير دليل لاثبات

الحدث للعالم بالنظر في حاله والعالم دليل لاثبات الصانع كذلك وقال بعض المحققين ان هذا الاطلاق من الاصوليين في مقابلة اطلاق المنطقيين

مجرد اصطلاح والا فلا يمكن اثبات المطلوب الخبري الا بمقدمتين فان الدليل من حيث انه يتوصل به الى المطلوب خبري لا بد فيه

من ملزوم للمحكوم به يكون ثابتا للمحكوم عليه لينتقل الذهن منه الى المحكوم عليه يلزم من ثبوت ذلك الملزوم للمحكوم عليه ثبوت لازمه له فالقضية

المشعرة بالملزوم هي الكبرى والدالة على ثبوت الملزوم للمحكوم عليه هي الصغرى فاعتبار المقدمتين في تعريف المنطقيين مصرح وفي تعريف الاصوليين

مندرج في صحيح النظر وله في هذا المقام بيانات قد ذكرناها في شرحي على الزبدة البهائية وفقني الله لاتمامه كيف كان فالحجة عبارة عما يوجب انكشاف

المطلوب ويكون واسطة لاثباته بالنسبة اليه فلا يطلق على نفس الانكشاف فهيهنا حكاية لطيفة بل قصة عجيبة ظريفة لا باس بنقلها لاعتبار

اولي الابصار والاطلاع على بعض ما يترتب على الجهل المركب من الآثار وهو ان بعض من اعتمد عليه اتى به من الفضلاء وعلماء السادة الاجلاء

نقل لي انه دخل في مجلس بعض الاعيان والاكابر من اولي المفاخر من طائفة يدعون انفتاح باب العلم وحرمة العمل بالظن بل يزعمون انهم فيه متمسكون الى

برهان شيق ويلجأون الى ركن وثيق وبعض اجلة علمائهم حاضر في ذلك المجلس وبيده هذا الكتاب المبين والمصنف المتين وهو يقرء هذه العبارة

ويستهزئ بها وبقائلها والله يستهزئ بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون وسيأتيهم انباء ما كانوا به يستهزؤن فيا عجبا قرائته وفهما فهو كالريح

العاصف والبرق الخاطف الى ان وصل الى قوله ره والحاصل ان كون القطع حجة غير معقول فاذا بالصياح في القهقهة قد اثقل الاسماع وملا الافاق

ولا صقاع بين قائل يا للعجب من شبهة وريبة وصائح يا لها من مصيبة القطع مع علو شأنه مورد للطرح والطرد بل الطعن الدق والظن حجة

مع انه لا يغني من الحق فهل هذا الا ترجيح المرجوح مع ان باب الرتاج مفتوح قال الناقل فبقيت وعيني تبكي على افتراق لنا من الدين والاخلاق

في الاسلام والمسلمين والانطماس آثار الشرع المبين الانداس ملة سيد المرسلين والاخرى تضحك على قلة فهم من هو لطريقهم سالك بين بل

امام مبين فما ملكت عنان الصبر الا واني ناديت باعلى صوتي يا هذا مهلا مهلا الا انتظر جهلا فان الستر قد بدت والجز عجيب وما اوتيتم من العلم الا قليلا

وما وجدتم الى مقاصد العلم سبيلا قد تركتم طلب المرتبة العليا والمقام الاكمل واقتصرتم من العلم على تحرير لفك الاسفل فيما تكلمت ببعض الكلام

الا وانا غرض للرماح ولسهامهم عن يميني مرة وشمالي فقلت في نفسي تعليم الجاهل المركب من خرط القتاد سيما اذا كان من اهل العداوة والعناد

وليس هذا اول قارورة كسرت في الاسلام بل ليس ذلك الا ملاعبة الليالي والايام باهل الفضل والاعلام ولن يصلح العطار ما افسد الدهر

وقد اتفق لي نظير هذه الحكاية في بعض المجالس الا اني بحمد الله لم قد كسرت لي الوساوة فاخذت في الافادة الى ان جعلت من ان لنا اليد مدة و

اركان التلبيس في سلة كاسلة نعوذ بالله من هواجس الخواطر وسوء السرائر والضمائر * قل الذي به علق في العلم فلسفة * حفظت شيئا وغاب

عنك شيئا **قوله** وهذا بخلاف القطع الخ **اقول** حاصل الفرق بين القطع وغيره كالظن ان القاطع اذا حصل له القطع لم يحتمل خلافه

وان كان قطعه في الحقيقة من قبيل الجهل المركب في الواقع منكشفا له بمقتضى قطعه والا لم يكن قاطعا المأمور ان القطع عبارة عن الطرف الراجح الذي

لا يحتمل معه نقيضه فاذا لم يحتمل الخلاف كان المعمول في العمل به السلوك فيه لا يحتاج فيه الى جعل جاعل والا فيلزم ما ذكرناه وهذا بخلاف الظن فانه

الظن يحتمل خلاف المظنون فليس ما هو المناط في السلوك فيه فلا بد فيه من جعل جاعل **قوله** لانه اذا قطع بحرمة شيء آه **اقول** عبارة الكتاب في بدء الامر

في مباحث القطع

١٨ كذلك ثم التفت المصنف الى الاستدارة حين البحث الى ان المقصود الاصلي انما هو تعلق القطع او الظن او الشك بنفس الحكم دون الموضوع حيث طلب البحث الا انه
الى الحكم الشرعي فالاولى ان يمثل للحكم وهذا مثال الموضوع فزاد مثالا للحكم قبل مثال الموضوع فالعبارة حينئذ هكذا لانه اذا قطع بوجوب شيء فيقال
هذا واجب وكل واجب يحرم ضده او يجب مقدمته وكذلك القطع في الموضوعات فاذا قطع بخمرية شيء الخ **قوله** ولا يقال ان هذا معلوم الوجوب او الخمرية
اقول وذلك لان الكبرى ح تصير قضية كاذبة اذ لم يرتب الشارع الحكم على معلوم الخمرية بل على الخمر الواقعي اذ الكلام في العلم الطريقي واذا
كان الاثر اثرا للموضوع الواقعي ترتب عليه مع حصوله واقعا ولا شك في ان العلم بذلك الموضوع الواقعي فرع ثبوته ووجوده فكيف يعقل كونه علة لتحقق
اثره كوجوب المقدمة او حرمة الضد في المثال الاول ووجوب التجنب في المثال الثاني عليه هذا بخلاف الظن والامارات فاذا ظن بخمرية هذا المائع مثلا
وفرضنا حجية ظنه فلا يمكن له ان يقول هذا خمر بل يقول هذا مظنون الخمرية لا يقال كلا منا في العلم والظن الطريقيين وقد جعلت الظن في المثال جزء
للموضوع وهو خارج عن محل الفرض لانا نقول انهما وان لم يكونا طريقين الى الواقع انما هو بالنظر الى الحكم الواقعي لا الظاهري اذ لا بد في الحكم الظاهري
من ان يؤخذ في موضوعه الظن او الشك اذ لا نعني بالحكم الظاهري الا هذا فكونه جزء للموضوع بالنسبة اليه لا ينافي كونه مرآتا وطريقا الى الحكم الواقعي كما
لا يخفى **قوله** هذا كله بالنسبة الخ **اقول** توضيح الفرق بين القطع الطريقي والقطع الموضوعي هو ان القطع يلاحظ تارة بالنسبة الى نفس متعلقه
موضوعا كان او حكما شرعيا كان او غيره مع قطع النظر عن شيء اخر واخرى بالنسبة الى حكم اخر وامر خارج عن متعلقه ويراد به اثبات متعلقه وفي الثاني
تارة يفرض كون ذلك الامر الخارج اثر النفس متعلقه حكما ثابتا له بما هو مع قطع النظر عن تعلق القطع به فضلا عن ملاحظة خصوصيتها واخرى يفرض مدخلية
في واقعية ذلك الحكم وقوام الموضوع في الواقع به سواء كان ذلك الاثر من الاثار الشرعية كالقطع بخمرية الخمر لاثبات الحرمة والنجاسة مع فرض تقييدهما
في مرحلة الواقع بالقطع او من الاثار والاحكام العقلية كالقطع بالوجوب والحرمة لاثبات وجوب الاطاعة وحرمة المعصية وكالقطع بالمحبوبية والمبغوضية
والاشتمال على المصلحة والمفسدة لاثبات الحسن والقبح العقليين في العمل لما تقرر في محله من موضوعية القطع في امثال ذلك ولا يتانا في ذلك كفاية غير القطع
في الجملة فهذه مقامات ثلاثة والاول لما لم يكن له مدخلية في واقعية الشيء وكان بمثابة العين والسراج الكاشفين عن الشيء لا بد من كونه كاشفا عن متعلقه
كشفا فعليا عقليا خاليا عن الحالة المنتظرة وقد ذكرنا انه لا يعقل التصرف فيه من الشرع او العقل نفيا واثباتا ولا يتاتى معه صحو الفيان في اخرات
متعلقه والمقام الثاني مثله فيما ذكرناه الا ان عدم مدخلية القطع هناك على سبيل الامتناع والاستحالة وهنا بالفرض وتفاوت الاحكام والاثار
ولا مدخلية للقطع في الحكم الثابت لمتعلقه بل يلاحظ موضوعه بوصف تعلق القطع به وهنا يلتئم صحو القياس لكن بوسطية متعلق القطع دون القطع
بخمرية هذا المائع بالنسبة الى اثبات حرمته ونجاسته مع كونهما من اثار الخمر الواقعي وكذا القطع بوجوب الشيء الفلاني بالنسبة الى اثبات وجوب مقدمته
وحرمة ضده مثلا وهكذا نظيرها مضى فقد الحالة المنتظرة واحتمال التصرف وهذا المقام كسابقه في عدم القطع فيه طريقا الى الواقع قبال القطع الموضوعي
ووجه التسمية ظاهر واذا احطت خبرا بما ذكرناه علمت ان للقطع الطريقي موردين وللقطع الموضوعي موردا واحدا وعدة بيانات الكتاب بل كلها ناظرة
الى احد الاخيرين ونقل عندي في بعض كلمات نعم شاهدنا فيها ان الاول قليل الفائدة بل عديمها اذ القطع متى تعلق بشيء انما يراد به اثبات امر اخر لكن بعض
عبارات المتن يتوقف على فهم المعنى الاول بل لا ينطبق بعض الامثلة الا عليه ثم ان الملخص في الفرق بين القسمين في امكان وسطية احدهما دون الاخر
القطع الموضوعي لا شك في امكان ان يكون وسطا في اثبات الحكم لان المفروض ان الحكم تعلق به لا بالواقع فليس من قبيل اعتبار حكم الواقع فلو علق الشارع
الحرمة على الخمر المعلوم الخمرية فيقال هذا معلوم الخمرية وكل معلوم الخمرية يجب الاجتناب عنه فهذا يجب الاجتناب عنه واما القطع الطريقي فلا يمكن جعله
اعتبارا للواقع الذي هو موضوع الحكم جعله موضوعا للحكم ايضا لانه اذا تعلق به الحكم فاما ان يتعلق به الحكم المتعلق بالواقع او غيره وكلاهما محال اما
الثاني فلانه وان كان معقولا في نفسه اذ لا امتناع في ان يتعلق حكم بالواقع ويكون العلم مرآتا له ثم يتعلق به حكم اخر غير الحكم المترتب على الموضوع الواقعي لكنه
يلزم منه ما لا يلتزم به احد وهو تعدد الثواب والعقاب على الامتثال بالحكم المقطوع به وعدمه الا الظن نزلم لا يلتزم به احد فان قلت لا يلزم الالتزام كما في
الظن فانه لو ترك الحكم المظنون لم يتعدد العقاب عليه ولو عمل به لم يتعدد الثواب قلت الا مانع من الالتزام بتعدد الثواب على فعل المظنون لذا صار
الظن في الواقع لغاية الامر ان احدهما من باب التفضل وهذا ما اشتهر بينهم ان للمصيب اجرين وللمخطئ اجرا واحدا وثانيا ان القياس مع الفارق لان المظنون يعلم
فيه الواقع فلم يترتب فيه الثواب المترتب على الواقع بخلاف المعلوم فان الثواب المترتب على الواقع يترتب عليه اذا المفروض ان العلم طريق الى الواقع وقد
فرضنا ان المعلوم من حيث هو معلوم موضوع لحكم اخر فيلزم ترتب الثواب عليه ثانيا وهو ما ذكرناه من اللازم واما الاول فلان العلم الذي صار موضوعا
للحكم اما ان يكون هو العلم بالحكم او العلم بالموضوع فان كان الاول فهو محال اما اولا فلانه يلزم منه تقدم الشيء على نفسه اذ المعلوم متقدم على العلم
ذاتا فلو جعل العلم موضوعا للحكم دون الواقع كان الحكم متأخرا عنه ضرورة تأخر الحكم عن الموضوع فيلزم ما ذكر وان شئت قلت ان العلم بالحكم يتوقف
على الحكم فلو توقف الحكم على العلم لزم الدور وهذا نظير ما جعله العلامة في النهاية مما لم يرد شبهة التصويب وهو ان المجتهد طالب الحكم والمطلوب
مقدم على الطلب فالطالب لو كان ما استنبطه المجتهد مما لا كان مخطئا الا مصيبا الى اخر ما قال واما ثانيا فلانه يستلزم التصويب والقائلون به
انما يقولون به في الظن لا في القطع وبيان الاستلزام ان الحكم الواقعي هو الحكم المتعلق بالعلم كما هو المفروض والقطع يتفاوت ويختلف باختلاف الاشخاص فكل

في تقسيم القطع الى قسمين الطريقي والموضوعي

من يقطع بشيء يكون حكما واقعيا له وليس هذا الا التصويب الباطل وعن هنا اورد على السيد المرتضى حيث ادعى الرضي بعد تقريره ما ادعى من الاجماع على ان ١٩
الجاهل باحكام الصلوة وصلاته باطلة عدا ... غير معذور بان العلم والجهل موجبا لتغير الاحكام ويأتي الكلام في ذلك مستوفى ان كان الثاني لزومه
الدور وان لم يلزم التصويب كما لا يخفى **قوله** وان لم يطلق عليه الحجة اذ الحجة في باب الادلة آه **اقول** التقييد بباب الادلة لكنه يطلق عليه
الحجة في باب المسائل **قوله** وبالجملة فالقطع قد يكون طريقيا آه **اقول** الظاهر ان هذا التقسيم انما يتمشى بالنسبة الى القطع المتعلق بالاحكام
الشرعية فان القطع فيها قد يكون طريقيا وموضوعيا لا قد يكون موضوعيا واما الاحكام العقلية فالقطع جزء للموضوع فيها لان حكم العقل
انما هو بعد تعقل جهة الحسن والقبح الكامنين في ذوات الاشياء فما لم يكن ذلك معلوما له لم يحكم بشيء ولذا ترى ان كل ما للعقل فيه حكم فانما يحكم فيه
بالحسن والقبح الذاتيين له لا احاطة له بالوجوه والاعتبارات لعدم كونها محصورة بخلاف الشارع فانه محيط بها جميعا لو لم يطرء فيها ولا فرق فيما ذكرناه بين
الاحكام العقلية التي يلازمها حكم الشرع بناء على التلازم بين حكم العقل والشرع كحسن الاحسان وقبح العدوان وبين ما لم يكن كذلك منها كحكم العقل
بوجوب الطاعة والانقياد ثم ان القطع بعد ما عرفت انه يختلف باعتبار الطريقية والموضوعية فلو فرض اشتباه وجه اعتباره بان لم يعلم انه اعتبار
على اي وجه فهل يكون هنا اصل يرجع اليه في صورة الاشتباه والشك كمسئلة الشهادة فانه اعتبر فيها القطع لكن لا يعلم وجه اعتباره وان قوله
مشيرا الى الشمس على مثلها فاشهد او دع محمل يريد به اسناده الى العلم او الحس زيادة على العلم وكذا مسئلة النجاسة نظرا الى قوله عليه السلام حتى تعلم
قذر وكذا مسئلة حفظ عدد الركعات ومسئلة الاستصحاب الى غير ذلك من الموارد ولا يلزم من مجرد جعل الشارع له في مقام المهام موضوعيته
اذ ربما يكون تعرض الشارع له من جهة الارشاد فيكون ح طريقيا فنقول اما ان يمكن استفادة شيء من الوجهين بل الوجوه على ما تقدم من شيخنا مد ظله
او لا يمكن اما على الاول فلا اشكال في ان المتبع ما يستفاد من الادلة ففي مسئلة النجاسة مثلا اعتبر العلم في الخبر لكنا لما نظرنا الى ادلة خصوصيات النجاسات
كنجاسة البول والكافر وغيرهما رأينا ان النجاسة علقت فيها على نفس تلك النجاسات فيستفاد منه ان المناط هو الواقع والعلم ماخوذ فيها من باب الطريقية
لا الموضوعية كما زعمه صاحب الحدائق ره وغيره ويؤيد ما ذكرناه انه لو كان ماخوذا فيها على وجه الموضوعية لم تقم مقامه الامارات الشرعية كالاستصحاب
مع انها تقوم مقامه ومنه يظهر وجه استفادة اعتبار الطريقية في مسئلة الشهادة ايضا حيث تقوم فيها اليد مقام العلم على ما دل عليه رواية
حفص بن غياث الا ان الانصاف ان ذلك لو تم لدل على عدم اعتباره موضوعيا محضا ولعله كان اخذه على وجه الموضوعية الكشفية فلا يدل على
فيحتمل كونه ماخوذا على ذلك لو تم كونه ماخوذا على وجه المرآتية المحضة وسيجيء تتمة ذلك في المطلب واما مسئلة الاستصحاب فيمكن ان يستكشف من
بعض اخبارها ان اعتبار اليقين فيه انما هو على وجه المرآتية فان الرواية الدالة على عدم انتقاض الوضوء بالخفقة والخفقتين يظهر من بعض فقراتها مثل قوله
فانه على يقين من وضوئه ان المناط هو الوضوء الذي لم يتحقق فيه ناقض يقيني فالمطلوب هو الوضوء الواقعي والعلم مرآة له كاشف عنه فتامل واما مسئلة حفظ
عدد الركعات فسيأتي الكلام فيها واما على الثاني فمقتضى الاشارة الى ان الاصل عدم الموضوعية لان الالفاظ موضوعة للمعاني الواقعية النفس
الامرية **اقول** لو بني على القول بكون الالفاظ موضوعة للمعاني المعلومة لا يمكن جعل الاصل ما ذكر ايضا بناء على ان العلم الطريقي لا يحتاج
حقيقة الى الجعل اصلا بل هو منجعل بنفسه بخلاف العلم الموضوعي حيث يحتاج الى الجعل والاصل عدمه الا ان يقال انهما باعتبار الآثار والاحكام
المختلفة المترتبة عليهما من قبيل المتباينين والمختار في صورة التردد بينهما هو الاحتياط مع ان كونه منجعلا بنفسه معتبرا بنفسه غير محتاج فيه الى
جعل واما وجه الاعتبار فلا اشكال انه يختلف بحسب المقامات والانصاف انه ليس في المقام اصل يفيد الكلية ويثبت القضايا بطرفها فلا بد ان يرجع في الفصل
والتميز الى الآثار والثمرات والاصول الجارية فيها فان مثل الطهارة عند الاجزاء مثلا يفيد عدم الموضوعية كما سنبينه فليتدبر **قوله** ثم ما
كان منه طريقيا آه **اقول** اخذ بعد بيان انقسام القطع الى قسمين في بيان الآثار والاحكام التي يختلفان فيها بحيث تكون من اللوازم العقلية
لهما ولا دخل للشرع فيها والمذكور خاصتان احديهما ما نبه عليه هنا وهي عدم التفرقة بين جزئيات القطع الطريقي شخصا ومتعلقا وسببا وزمانا
لذا لا يجوز التصرف فيه نفيا واثباتا وينحصر وجه الردع ح في ازالة القطع او التصرف في الحكم ربما يكون بابداء صور التصرف على ما سيجيء في ردع
القطاع بخلاف القطع الموضوعي فانه يصلح للتفرقة فيه على احد الوجوه المذكورة نظير الاوصاف التعبدية الماخوذة في موضوعات الاحكام والسر
في ذلك ظاهر فان المطلوب في الاول هو الواقع من حيث هو والقطع طريق محض لا يعتد عليه القطع يكفي فيه سواء كان ذلك في الاحكام الاصولية الاعتقادية
او العملية او الاحكام الفقهية او الموضوعات المستنبطة او الصرفة او المسائل المعبر عنها في لسان بعض الاجلة بامور المشتبهة كمسئلة الاجتهاد والتقليد
ومسئلة الاستصحاب ومسئلة مقدمة الواجب وامثالها بخلاف الثاني فانه يتبع دليله في مقدار الحجية فان دل على حجيته عموما فعلى نحو العموم ونصوصا
فعلى نحو الخصوص والاحكام العقلية تكون من قبيل الاول وقبله نصف فيها على ما يكون من قبيل الثاني واما الشرعيات فالغالب فيها الثاني ولو من جهة
الوجوه المذكورة وقد عرفت ان مسئلة النجاسة منه عند شيخ الحدائق ره ولكن لا يحصل نظرا الى ذلك مضافا الى ما اشرنا مستلزم للدور لان قوله ع قذر
يدل على ان صفة القذارة ثابتة للموضوع قبل العلم فلو توقف على العلم لزم ذلك وربما يدعى اعتبار القطع فيه على وجه الموضوعية الخاصة قطع القا
فانه لا يمضي على الغير الا اذا استند العلم فيه الى الطرق والاسباب المتعارفة لا الى مثل الرمل والنجوم والرؤيا نعم لو قيل باعتبار ما استند الى الغيبان لبين لك

في مباحث القطع

٢٠ نظر الى انه من طرق الشارع فاذا المركوز في الجبلة غاية الامر ان الشارع نهى عن العمل بهذا القطع بالنسبة الى القاطع من جهة ما جعله بالنسبة الى عمل نفسه ومن جهة بالنسبة الى عمل غيره فهو من الجهة الاولى ماخوذ على وجه الطريقية ومن الجهة الثانية على وجه الموضوعية هذا في الاحكام واما الموضوعات فقطع القاطع ايضا قد يؤخذ فيها على الوجه الاول كما اذا علم ان الدار الفلانية مال لزيد مثلا فيجب ان نعامله معاملة من هي بسبب حصل ومثل المفتي في الفتوى ومن الموضوعات التي لا يبعد ان يكون مثالا في الفرعيات لما اعتبر فيه القطع على طريق الموضوعية الفائدة مسئلة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فان القطع فيهما غاية ما صح به الاشياء وان كان خاصا بالنسبة الى التمكن كما لفتيا بالنسبة الى المجتهد الفاسق حيث انه لو حصل له القطع ولو من الطرق المعتبرة لم يجز الرجوع اليه ثم ان من الثمرات المترتبة على الموضوعية المرآتية الاجزاء وعدمه في صورة انكشاف الخلاف فعلى الوجه الاول يحصل الاجزاء وعلى الثاني لا يحصل اذ المقصود هو الواقع والمفروض انه لم يحصل وحينئذ يرد الاشكال في عدة من مسئلة وجوب حفظ عدد الركعات مما اعتبر فيه القطع موضوعا فانه يلزم عليه ان يكون مجزيا لو انكشف الخلاف مع انه ليس كذلك الا ان يبنى على التشقيق والتقسيم السابق في القطع المستلزم للتثليث اقسامه توضيح ذلك يتفرع على الشقيق ان القطع الموضوعي قد يعتبر على وجه الكشف وهو ان يكون المطلوب هو الواقع المنكشف على اعتبار صفة الانكشاف العلمي بحيث يقوم مقامه الانكشاف الحاصل من الطرق المعتبرة فيكون حينئذ له جهتان جهة مرآتية وجهة موضوعية والثمرة بينه وبين الموضوعي الصرف يحصل في الاجزاء وعدمه ايضا والمسئلة المذكورة من هذا القبيل حيث لا يقع فيها الاجزاء اللازم للموضوعي الصرف ولا ينافيها الامارات الشرعية من البينة والاستصحاب وغيرهما مما العلم اللازم للمرآتية الصرفة وبما ذكرناه ينقدح وجه آخر لضعف ما ذهب اليه صاحب الحدائق في مسئلة النجاسة فتدبر ثم ان مقتضى ما ذكره من الحاقهم الاولى تسالمهم على عدم الفرق بين جزئيات القطع الطريقي مع انهم ربما يستشكلون في بعضها كقطع القطاع فلا بد اولا من تحقيق مطلب يتفرع عليه هذا المقام وهو ان القطع بالحكم الفرعي الواقعي كالقطع بالوجوب الواقعي مثلا هل يلازم القطع بكونه مرادا لله فعلا كما هو مبنى كلام المصنف في الرد على الاخباريين في مقام انكارهم اولا ان القطع بالحكم اعم من ذلك من جهة مدخلية شيء آخر فيه كتبليغ الحجة ونحوه كما هو مصرح بذلك في كلماتهم ومع لا يستقيم مقابلتهم بدعوى الاستحالة فان مرادهم ان لم يكن موافقا لظواهر الادلة فلا اقل من كونه امرا ممكنا فلا يجب ردهم من هذا الباب وكان محط نظرهم هو القطع الموضوعي على الوجه الخاص في ملاحظة السبب في شدة انكاره بملاحظة القطع الطريقي والموضوعي على وجه الكشف ففي الحاق متمم لهذا المبحث **قوله** الا اذا فرض عدم كون النجاسة اه

اقول لا يخفى ما في هذا الاستثناء من المسامحة قوله وحكمه انه يتبع في اعتباره اه اقول توضيحه ان القطع الموضوعي قسمان احدهما ما كان الحاكم بترتب الآثار عليه هو العقل والثاني ما كان الحاكم بترتبها عليه هو الشرع والاول كالعلم الطريقي في عدم الفرق بين جزئياته واما الثاني فهو تابع لدليل الحكم في العموم والخصوص فتجعل المعلوم صغرى فيلاحظ الكبرى فان كان اعتبار العلم فيها جزء للموضوع على وجه الاطلاق يحصل النتيجة وان كان اعتباره كذلك على وجه خاص من حيث الشخص والسبب وكان القطع الحاصل في الصغرى موافقا لما هو المعتبر في الكبرى حصلت النتيجة والا فلا وذلك كما يكون القطع الماخوذ في الكبرى هو الحاصل من الادلة المعتبرة والحاصل في الصغرى هو المستفاد من الرمل والجفر ونحوهما وكيف يحصل النتيجة مع عدم تكرر الاوسط قوله كما في حكم العقل بحسن اه اقول هذا مثال للقطع الماخوذ في الموضوع مع عدم تفاوت جزئياته لعموم الدليل فان العقل الحاكم بهذين الحكمين المتقيد موضوعهما بالعلم لا يفرق بين جهات الاستكشاف والمراد من الحسن والقبح هو المعنى المعروف لهما فانهما اخص من المصالح والمفاسد المحققة والمبغوضية بحسب الواقع ولا ريب في واقعيتهما انما هي بالعلم ومع انتفائه لا يتحقق شيء منهما نعم المتصفين الا من حيث جهة الصلاحية والاستعداد الخارجة عن مرحلة الفعلية ووجه ما نقرره في محله من كون الحسن والقبح من صفات المقدور ولذا لا الاشياء بعنوان الجهل خارجة عن تحت القدرة كذا ذكره بعض الافاضل **قوله** وكما في حكم الشرع بجواز اه **اقول** هذا مثل ما تقدم من المثال فيما ذكرناه الا انه من الشرعيات قوله لا في نفس الامر هو قول بعضهم اه اقول مرجع الضمير هو العرض بشرط العلم والاختلاف الذي اشار اليه هو النزاع المعروف بينهم من ان الالفاظ هل هي موضوعة للمعاني النفس الامرية الواقعية او المعلومة والمشهور هو الاول وذهب بعضهم الى الثاني وزعم ان معنى لا تتوضأ بالماء النجس ولا تأكل الميتة ولا تشرب النجس على تقدير العلم به ومنهم من يظهر ان النزاع انما هو فيما اذا تخصص ولم يقيد على العلم بما يتعلق به الخطاب فاستظهر عدم التعلق معللا بامتناع التكليف واشتراط التكليف بالعلم فمن شك في انه مستطيع اذا لم يقدر على المقوم مما في يده لعدم العلم مثلا فلا تكليف له ودخول المجهول في الخارج في آية النبأ في الفاسق هو للعلة المنصوصة وادعى ان النزاع في المفردات مثل ان الفاسق اسم لمن علم فسقه ليس مما يطرح بين العلماء واستدل المشهور بالتبادر والاستقراء وبانها لو كانت موضوعة للامور المعلومة لما كان الصبي لما هو بالكرام فيه ستحقا اللعنة لا ذما لكرامة اذا لم يكن شخصه معلوما له وامكن تفتيشه بالفحص مع ان بناء العقلاء على الذم وبان كلام اهل اللغة صريح في ذلك فانهم انما ذكروا في الالفاظ التي ذكر ونها للعنوانات انها اسم لما سميتها انها من الامور الواقعية ولم يذكر احد منهم العلم في مدلولها الالفاظ ومقتضى قواعد الصرف والاشتقاق ايضا ان المشتق هو الذات مع المبدأ فاذا كان العلم خارجا عن المبدأ كان خارجا عن المشتق ايضا واستدل المعتبر العلم بان الطالب للمجهول يطلب غير المقدور والعلم من شرائط القدرة كان قوله لا تستعمل النجس عوض ان يقول لا تستعمل النجس منزلة ان يقول لا تستعمل ما علمت نجاسته فكان العلم داخلا في معنى الالفاظ وكذا عدم صحة الاخبار بدون العلم بالموضوع وهو يقضي بدخول العلم في المفاد وذهب بعضهم الى انها موضوعة للمعاني الواقعية لكنها في جزئياتها محمولة على المعاني المعلومة حذرا من لزوم التكليف بما لا يطاق

في بيان خواص قسمي القطع

صضعف انه لا يلزم التكليف بما لا يطاق لو لا انه بعد الفحص قد ان يرتفع الاشتباه فلا اشكال و اما ان بقي الاشتباه فان كان الامر دائرا بين امور غير محصورة
فلا اشكال ايضا لعدم لزوم الاجتناب على ذلك التقدير او بين امور محصورة فلا يلزم التكليف بما لا يطاق لتعلق الخطاب لامكان الاتيان بجميع المحتملات او
ترك جميعها اذا كان الامر دائرا بين التكليف لا لزامي وغيره وان كان دائرا بين الالزاميين فان كان احدهما مسبوقا باليقين فيستصحب والا فيرجع الى المرجحات فان
فقدت فالحكم التخيير مع القرعة وكيف كان فمن ثمرات النزاع ما ذكره المصنف ومن ثمراته لزوم الفحص وعدمه المؤدي الى الفتيا ومنها الشبهة المحصورة فانه لا
بد من الاجتناب عن الحرام مثلا ان قلنا فيه بان الحرام موضوع للمعلوم لم يجب الاجتناب عن الشبهة وجاز ارتكاب الجميع كذا ان قلنا بانه موضوع للامر النفس الامري لكنه
منصرف الى المعلوم وان قلنا بعدم الانصراف لزم الاجتناب عن الجميع من باب المقدمة وقيل ان من ثمراته مسئلة التخطئة والتصويب وفيه كلام والتفصيل موكول
الى محله **قوله** مثل ما ذهب اليه بعض الاخباريين اه **اقول** هذا واخواته امثلة لاعتبار العلم المستند الى سبب خاص دون آخر كما في اول الامر منهما
ثم التفت الى ان الذي ذكروا انما يكون مثالا لاعتبار علم القاطع في حق غيره مع ان الاشتباه في المقام انما هو التمثيل بالنسبة الى نفس القاطع لا الكلام
انما هو في القطع مطلقا او على وجه خاص في حق القاطع لا في حق غيره فالمراد من هذا الاعتبار الاعم فقوله مثل ما ذهب اليه بعض الاخباريين الى آخره **قوله** ثم من خواص
القطع اه **اقول** هذا شروع في بيان الخاصية الثانية للقطع الطريقي وهي تجري فيه ايضا اذا كان قيدا للموضوع على وجه الكاشفية بان يكون ملحوظا النظر في
مقام اخذه موضوعا كونه كاشفا وطريقا الى المناط حاكيا عن الكشف واخذ العلم انما هو من جهة كونه مصداقا له ولا تجري فيه اذا كان قيدا لا على وجه الكشف
بل على وجه ان يترتب عليه الحكم نظير الاسكار في الخمر وفي باب الامارات فمقام العلم باحد المعنيين الاول لكن ظاهر الوجه اما الاول فلان المناط فيه انما هو حصول
الانكشاف على اي وجه حصل ويتحقق ذلك في الامارات ايضا بعد ان جعلها الشارع طرقا الى الواقع واما الثاني فلانه لما كان ماخوذا في الموضوع على وجه
الكشف والطريقية فيكون المقصود منه الانكشاف ولا يحصل الانكشاف من غيره من الظن والامارات لاحتمال الخلاف فيها فلا يشمل دليل اعتباره غيره الا ان
الشارع لما حكم بعدم الاعتناء باحتمال الخلاف فيما اذا كانت طرقا مجعولة بمعنى انه يعامل بالنسبة اليها معاملة الكاشف للواقع فتقوم مقامه واما الوجه
الثالث فلما لم يكن اعتباره ناظرا الى جهة الكشف لم تقم مقامه ما جعل كاشفا فلا بد في قيامه مقام العلم من دليل آخر يقتضي تنزيله منزلة العلم على
هذا الوجه كما نزل التراب منزلة الماء في افادة الطهارة والحاصل ان القطع قد يكون من حيث انه وصف من الاوصاف القائمة بالنفس محبوبا كما في معرفة الصانع
حيث ان المطلوب المحبوب فيها نفس الاعتقاد وقد يكون من حيث انه عارض للامر المطلوب محبوبا بمعنى ان المعلوم من حيث انه متعلق العلم يكون محبوبا كما لو نذر
شيئا اذا كان في يده معلوم الحرمة وكيف ما كان فالمطلوب نفس المعلوم وان لم يضاف الواقع فلا يقوم مقامه العلم غيره اذ لم يعتبر من حيث الكشف حتى
يحصل المقصود منه من الكواشف الاخر وربما يستشكل في قيام الاستصحاب مقام العلم اذا اخذ موضوعا على وجه الكشف الطريقية مستدلا اسلم الله
بيان ذلك ان استصحاب الوجوب مثلا يتوقف على ثبوت اثر للواجب سوى الاطاعة وهو موقوف على العلم بوجوبه فاذا لم يكن في مورد الشك علم فلا بد من
الاستصحاب في مقامه ليصير الواجب بالاستصحاب معلوما بالعلم الفرعي فيتوقف ثبوت اثر المستصحب على نفس الاستصحاب لان جريان الاستصحاب موقوف على
كونه ذا اثر اذ معنى قوله لا تنقض اليقين بالشك ترتيب آثار المتيقن على المشكوك وكونه ذا اثر موقوف على الاستصحاب لانه المفروض كذا الكلام
في جريانه في الشبهات الموضوعية مع انا اذا فرضنا ان الموضوع لا حكم له في نفسه بل بملاحظة كونه منكشفا بالعلم وشك فيه بعد العلم فالمحكوم
ببقائه الموضوع المطلق فلا يترتب عليه الحكم من اجل الحكم ببقائه بالاستصحاب اذ لم يكن محكوما في نفسه بل موصوف بكونه معلوما فلا يجري الاستصحاب
ايضا لعدم بقاء الموضوع وربما يجاب عنه بان قول الشارع الحكم بالوجوب مثلا كما هو مقتضى الاستصحاب يحصل به الحكم الفعلي والعلم في مرتبته
كما ان قوله تعالى اقيموا الصلوة يحصل منه التكليف بالوجوب والعلم به دفعة ويجب ان يعلم ان قيام الامارات مقام القطع قد يكون على وجه خاص باعتبار
الشارع بعضها قائم مقامه وبعض آخر كما في الشبهات فان الاستصحاب يقوم فيها مقام العلم دون البينة وهذا يظهر بالتتبع في المقامات والتامل في
الادلة واستنباط كيفية جعل الشارع ومقداره ثم انه قد يقع الاشكال في كيفية القيام ومعناه حيث انه من باب التنزيل الجعلي من الشارع ولا معنى
له الا التنزيل الحكمي بمعنى ان الامارة نزلت منزلة العلم او الواقع في الحكم المترتب على الواقع وليس معناها انها تنزل منزلته حقيقة لظهور بطلانه فنقول
انه لا شك في ان دليل الامارة لا يثبت تنزيلين بمعنى ان الامارة منزلة منزلة العلم اولا ثم منزلة الواقع ثانيا بل يثبت تنزيلا واحدا بالنسبة الى العلم
او الواقع ومن الواضح ان احكام الواقع انما تترتب على المنكشف فلا يمكن ترتيبها الا بعد الانكشاف وهو من اللوازم المقارنة للامارة فيترتب عليه
الاحكام بواسطة هذا الحكم العقلي ولا يكون ثبوتها من طبيعة الادلة الشرعية لعدم كونها ناظرة الى اثبات امثالها وسوى ذلك اوجب بطلان الاصول
المثبتة على ما سنحققه ان شاء الله تعالى نعم لو اثبت الامارة العلم بالشيء كما اذا قال لنا البينة هذا الامر معلوم وجعله الشارع بمنزلة نفس العلم
ترتب احكام الواقع المعلوم عليه ويمكن دفع الاشكال بجعل المراد من التنزيل جعل الشارع نفس الامارة كالواقع بمعنى انه لم يلاحظ فيها جهة الكشف
والانكشاف فافهم **قوله** فانه ظهر منه اعتباره على وجه الطريقية اه **اقول** وذلك كما في قول الشارع اذا استيقنت بدخول وقت الزوال
فصل ثم يقول واذا دخل الوقت فليستكشف منه ان اليقين المأخوذ فيه انما اخذ على وجه الطريقية **قوله** ومن هنا انقدح اه **اقول** هذا
قول المشهور حيث لم يعتبروا في اداء الشهادة العلم المستند الى الحس وتوقف منهم صاحب الكفاية تبعا للمحقق الاردبيلي نظرا الى عموم ادلة القبول المقتضي لقبولها

وان حصلت من الخبر المتواتر والخبر المحفوف بالقرائن وغيرهما من طرق العلم مع انه يلزم من اشتراط الحس عدم صحة الشهادة الان لامير المؤمنين عليه السلم بانتصابه للخلافة من قبل النبي صلى الله عليه وآله يوم غدير خم لعدم حضورنا في ذلك الوقت ووصول الخبر الينا بطريق التواتر بل وكذا الامر بالنسبة الى الشهادة بوحدانية واجب الوجود ورسالة الرسل ونبوة الانبياء عليهم السلم لعدم مشاهدتنا شيئا من ذلك ومن هنا يضعف ما استند اليه بعض الافاضل في اعتبار الحس فيها من ان معنى الشهادة لغة هو الحضور وهو في غير المشاهد المحسوس بالبصر مفقود اذ فيما له عرفا ولغة انه غير حاضر والى هذا اشير كلام الشهيد ره في الدروس حكاية عن بعض الاصحاب حيث قال ولا بد عند الاقامة من اتيان الشاهد بلفظ الشهادة فيقول اشهد بكذا وانا شاهد عليه الا ان يكذا وشهدت عليه ولو قال اعلم واتيقن او اخبر عن علم او حق لم يسمع قال لبعض الاصحاب انتهى وكيف كان فلا اشكال في ان ظاهر بعض النصوص هو اعتبار المشاهدة كرواية علي بن غياث وعلي بن غراب لا تشهدن بشهادة حتى تعرفها كما تعرف كفك وفي النبوي صلى الله عليه وآله وقد سئل عن الشهادة هل ترى الشمس فقال نعم فقال على مثلها فاشهد او دع قال الحلوة لا اشتراط وما روي عن الائمة الاطهار في مثل هذا المعنى اكثر من ان يحصى ثم من الواضح ما لا يمكن اشتراط الحس فيها كالعدالة اذا قلنا بانها الملكة فانها ليست محسوسة وهذا يقتضي ان لا يقبل فيها الشهادة وهذا مما اوجب الاضطراب في الاصوليين حيث يقولون بالحاجة الى علم الرجال وما فيه من التعديلات والجروح وقد تفصي عن ذلك بعضهم بجعل العدالة عبارة عن حسن الظاهر او باستثنائها عن اعتبار الحس للاكتفاء فيها بالاستفاضة وغيرها من عدة امور اخرى ذكرها الفقهاء في باب الشهادات لدليل دل عليه هذا الدليل اما ان يكون مخصصا لدليل اعتبار العلم الموضوع في مسئلة الشهادة او يكون كاشفا عن ان العلم في خصوص هذا المورد ماخوذ على جهة الكشف او يكون من باب التنزيل اي تنزيل موضوع آخر منزلة الموضوع فتبعد دونها ينقضي بجعل التعديل من باب الاجتهاد او الرواية كما صرح به الوحيد البهبهاني في فوائد التعليقة

قوله كما يظهر من رواية حفص **اقول** روى عن حفص بن غياث انه سئل ابا عبد الله عليه السلم ارايت اذا رايت شيئا في يدي رجل ايجوز لي ان اشهد انه له قال عليه السلم نعم قال الرجل اشهد انه في يده ولا اشهد انه له فلعله لغيره فقال له ابو عبد الله عليه السلم افيحل الشراء منه قال نعم فقال له ابو عبد الله عليه السلم فلعله لغيره فمن اين جاز لك ان تشتريه ويصير ملكا لك ثم تقول بعد الملك هو لي وتحلف عليه ولا يجوز ان تنسبه الى من صار ملكه من قبله اليك ثم قال لو لم يجز هذا لم يقم للمسلمين سوق وهذه الرواية لو كانت ضعيفة ينجبر ضعفها بذكر المشايخ الثلاثة ره لها معتمدين عليها وموافقتها للشهرة العظيمة المحققة والحكية التي كادت ان تكون اجماعا المعتضدة بكثير من الاخبار **قوله** فانه يكفي في الوجه الاستصحاب **اقول** قد يقال ان هذا الاستصحاب انما هو من الاصول المثبتة التي لا اعتبار بها عند المتاخرين وجماعة من اهل التحقيق وذلك لانه يثبت الحيوة وهي ليست موضوعا لحكم شرعي حتى يترتب عليها الحكم بل الحكم المجعول المستفاد من الشارع هو جواز الوقاية انما يترتب على ما التزم به الناذر من التصدق وهو انما يحصل بالشخص الحيوة فالاصل مثبت لموضوع الحكم الشرعي اعني متعلق النذر لا نفس الحكم والحاصل ان الحكم مترتب على ما هو ماخوذ من جانب الشارع اعني ما التزم به لا الحيوة التي هي من الامور الواقعية فان قلت انهم ذكروا فيما لو نذر ان يعطي زيدا العادل درهما ثم شك في بقاء عدالته ان الاستصحاب كاف في وجوب الاعطاء وليس هو الا مثل ما نحن فيه قلت وجه ان ينحط نظر الناذر في امثال هذه المقامات انما هو العدالة الشرعية المعلومة وهي موضوع مجعول من جانب الشارع فيترتب عليه الحكم ولا يقاس عليه الحيوة التي هي من الامور الواقعية الغير القابلة لجعل الشارع **تتميم نفعه عميم**

قد عرفت ان القطع الطريقي قد اخذ فيه جهة المرآتية والكشف سواء كان طريقا الى معرفة الموضوع ام الى معرفة المحمول فكان جهة للربط وقيدا للحكم فاخذه بذلك الاعتبار مطويا في اعتبار الجزئية في احد طرفي القضية وان جاز اعتباره في المحمول على وجه يأتي الاشارة اليه كما ان الاحكام تختلف باخذه طريقا الى الموضوع او جزءا له تختلف باخذه جهة وقيدا للربط او جزء المحمول وكما انه قد يشتبه الامر في كون القطع طريقا محضا او ماخوذا في الموضوع قد يشتبه الامر في كون القطع قيدا للحكم وجهة للقضية او جزء المحمول وبفهم الفرق والتميز بينهما ينحل الشبهة التي اوردها العلامة ره على المخالف على وجه المغالطة في صورة القياس في اثبات طهارة المسكر تشحيذا للاذهان وقد كتبنا في حلها وبيانها رسالة في سالف الزمان وحاصلها ان المسكر لا يجب ازالته عن الثوب والبدن بالاجماع لوقوع الخلاف فيه وكل نجس يجب ازالته عن الثوب والبدن بالاجماع اذ لا خلاف في وجوب ازالة النجاسة عنهما عند الصلوة ينتج ان المسكر ليس بنجس وقد اجاب بعض عنها بان الاجماع المذكور في المقدمتين جهة فيهما لا بمعنى واحد فانه جعل كيفية للربط يدل على وثاقتها عن طرفي القضية في احديهما وجزء من المحمول في الاخرى فلا يتحد الوسط فلا انتاج وقال المحقق الخونساري ره في شرح الدروس ما لفظه وانت خبير بان ذكره لا يحسم مادة الشبهة اذ لاحد ان يقول ان الاجماع الذي ذكره في احدى المقدمتين جهة الحمل وكيفية الربط ويدل على وثاقته لا يخفى انه بمنزلة الضرورة التي تقع جهة للقضية انما يحصل معنا القطع فكانه قيل كل نجس يجب ازالته عن الثوب والبدن قطعا وقد تقرر ان الضرورة التي كانت جهة القضية كانت للقضية مضافة اذا جعلت جزء المحمول يكون القضية ايضا ضرورية مع كون الجهة ايضا الضرورة ولنا ان نجعل الاجماع بمعنى القطع الذي هو جهة الحمل في قولنا كل نجس يجب ازالته عن الثوب والبدن قطعا جزء المحمول حتى يصير القضية هكذا كل نجس ضروري وجوب ازالته عن الثوب والبدن بالضرورة مع المقدمة الاخرى اي ان كل مسكر ليس بقطعي وجوب ازالته عن الثوب والبدن ينتج ان المسكر ليس بنجس ضرورة لان شرائط الانتاج حاصل من اتحاد الوسط وثبوته ايضا في المقدمتين جميعا وعلى هذا لا ينفع ما ذكره العلامة ره والجواب ان الضرورة التي تقرر انها اذا كانت جهة للقضية كانت القضية

في بيان فائدة مهمة

٢٣ منافاة اذا جعلت جزء للمحمول كانت القضية ايضا منافاة مع كون جهتها ايضا الضرورة انما هي الضرورة التي هي من المواد الثلاث المقابلة للامكان والامتناع لا القطع المراد هنا التي هو لازم للاجماع لانه بمعنى الجزم لا الضرورة بالمعنى المذكور ولا نسلم ان القطع بمعنى الجزم اذا كان جهة للقضية المنافاة يكون القضية عند جعله جزء للمحمول ايضا منافاة مطلقا بل يصدق على جهة ولا يصدق على اخرى نعم يقبل الكلام ان العلم وانواعه من الجزم والظن متعلقا به من الضرورة والامكان اذا كان جهة لقضية مثلا فنقول كل اربعة زوج بالضرورة اي بالبديهة لا الضرورة المقابلة للامكان فاذا جعل الضرورة جزء للمحمول وقيل كل اربعة ضروري الزوجية اي بديهيها فتح ايراده بان كل اربعة يحكم عليها العقل بالزوجية ضرورة اذا تصور مفهوم الاربعة الكلي اي اذا ادرك هذه القضية الكلية اي كل اربعة زوج يحكم حكما بديهيا بحيث يسري الى جميع افراد الاربعة فصدقها مسلم وان اريد ان كل اربعة باي وجه تصور يحكم العقل عليها بالزوجية بديهية فمم والسند ظاهر اذ الدراهم الاربعة التي في كيس زيد مثلا اذا لم يعلم انها اربعة وتصورها بعنوان انها في كيس زيد لم يحكم عليها بالبديهة انها زوج نعم يحكم عليها في ضمن الحكم بكل اربعة زوج بالزوجية ضرورة لان الحكم الضروري التي في هذه القضية اما على الافراد جميعا ومن جملتها هذا الفرد واما على المفهوم بحيث يسري الى جميع الافراد على الرأيين وعلى اي حال له تعلق بجميع الافراد ومرادنا من الحكم هيهنا ليس الا ذلك والسر فيها ان ملاحظة الشيء بالعنوانات المختلفة قد يكون لها اثر في تعلق علمنا باحواله وصفاته انتهى ما اردنا من كلامه مد ظله اكرامه **اقول** توضيح ما ذكره العلامة مد ان معنى تكرر الاوسط هو ذكره في كلتا المقدمتين متحدا في وجوه من الوصف والمكان والزمان والشرط والاضافة والجهة الى غير ذلك والا لم ينتج القياس مثلا اذا قلت زيد عالم وكل عالم يجب اكرامه واردت بالعالم في الصغرى العالم بالنحو وفي الكبرى العالم بالفقه لم ينتج ان زيدا يجب اكرامه لان معنى الانتاج ان يتعدى الحكم الوارد على الاوسط المعبر عنه بالاكبر الى الاصغر بجهة دخوله تحت عنوان الاوسط فاذا لم يتحد الاوسط في المقدمتين من جميع الجهات فلم يلزم دخول الاصغر في الاوسط الذي حكم عليه بالاكبر فلم يلزم صدق الاكبر على الاصغر لا نعني بالنتيجة الا ذلك وكذا الحال في الاصغر والاكبر فانه بعد ما عرفت ان النتيجة مركبة عنهما فلابد من اعتبار كل منهما فيها على الوجه الذي اعتبر في المقدمة فتح اذا كان ما في المقدمة كان كذلك في النتيجة والا فلا بخلاف ما اذا لم يعتبر على ذلك الوجه فانه لا يلزم صدق النتيجة ثم ان القيد لما اخذ في الاوسط قد يكون قيدا للمحمول سواء كان اعتبارا على وجه الجزئية او غيرها وقد يكون قيدا للنسبة والحكم ويظهر لك مما حققنا سابقا ان تلك المقدار من التقيد في تمام الانتاج ولو كان القياس جامعا لسائر شرائطه لان الاوسط ح يختلف حاله بالتقييد وعدمه فاذا قلت زيد عالم قطعا وكل عالم يجب اكرامه قطعا على ان يكون قولنا قطعا قيدا للحكم لا للاوسط لم يلزم صدق النتيجة فان المفروض انه قيد له في الصغرى دون الكبرى وهذا هو الذي اشار اليه العلامة مد ظله ان الاجماع في المقدمة الثانية جهة للقضية وقيد للربط والمراد من الجهة هو ما يكون بازاء مادة القضية وكيفيتها الواقعية النفس الامرية في القضية المعقولة والملفوظة كما حقق في محله ثم ان السر في عدم صدق القضية مع ضرورة الجهات المتعلقة بالادراك جزء للمحمول على ما ذكره المحقق المحشي نحو ان العلم والظن انما يكونان جهة للقضية بالمعنى الذي ذكرناه بالنظر الى انكشاف النسبة على احد الوجهين ليسا من قبيل المواد حتى لا ينفك عنهما مفاهيم الاشياء بالنظر الى ذواتها توضيح ذلك ان الامر الواقعي انما يكون في الواقع مع قطع النظر عن تعلق العلم به مثلا فاذا صار متعلقا للعلم فان كان ذلك مطابقا للواقع كان اعتقادا يقينيا والا كان جهلا مركبا فالعلم جهة انكشاف الواقع وطريقه لا الجهة الدالة على المادة النفس الامرية فالواقع شيء والعلم شيء اخر ولذلك عبر في الخبر بكون له نسبة خارجية تطابقها النسبة القائمة بذهن المتكلم فيكون صادقا او لا تطابقها فيكون كاذبا غاية الامر ان الخارج لكل شيء انما هو على نحو وجوده فخارج العرض هو وجوده لغيره فانه عين وجوده في نفسه فخارج العلم الذي هو كيفية نفسانية هو عين وجوده العقلي لانه الوجود الخارجي له الا ترى ان الوجود الخارجي للفظ هو وجوده اللفظي وللنقش هو وجوده الكتبي فلابد لكل ما يتعلق به العلم واقع مكيف باحدى الكيفيات الثلاث سواء قلنا بانه الامر المنتزع عن المبادي العالية كما ذهب اليه بعضهم وحينئذ كون النسبة بديهية للضرورة او برهانها كما ذهب اليه اخرون او الاعيان الثابتة كما ذهب اليه جماعة او بفرق بين الخارج والموجود في الخارج كما حققه التفتازاني وتبعه السيد الشريف وغيره او غير ذلك فالشيء من حيث المعلومية غيره من حيث نفس الواقع وكذا الكلام فيما يتعلق بالعلم من البداهة والنظر فالواقع لا يتغير في الاشياء ولا يختلف باختلاف الفتاوى في الاربعة زوج بالضرورة اعني الوجوب وهذا الحكم يحكم به العقل على الاربعة باي وجه تصور ولو علم كونها في الكيس اما كونها ضرورية الزوجية بمعنى البداهة فلا لانك اذا قلت كل اربعة زوج بالضرورة واردت انها بديهية الزوجية فيتوقف على العلم بالاربعة وكونها موجودة في الواقع لا يكون في صدق هذا الحكم ثم انه يظهر من فحاوي كلام هذا المحقق ان جهة الادراك لو بقيت على كونها جهة ولم تجعل اجزاء للمحمولات تصدق القضية على كل حال وفيه نظر ظاهر فانا اذا قلنا كل اربعة زوج بالضرورة بمعنى البداهة او بالقطع فان اردنا الحكم على الاربعة بعنوان الكلي بحيث يسري الى الافراد صح الحكم وان اردنا الاربعة باي وجه تصور ولو بعنوان انها في كيس زيد فغير مسلم كما ذكره وتحقيق ذلك ان القطع وما يتبعه سواء اخذ جهة او جزء يتعلق بالنسبة المعلومة المتوقفة على الموضوع المعلوم لا الموضوع على اي وجه كان ثم ان ما ذكرناه انما هو على مذاق المحقق المذكور في توضيح كلامه وتبيين مرامه الا ان التحقيق ان فرض جعل الجهة الادراكية جزء المحمول مع جعلها على حالها الجهة لا يتعقل فرضها جهة ان تكون النسبة متكيفة بكيفية ادراكية لا محالة لان الجهة بعينها جعلت جزء فبعد صيرورتها جزء يصير المحمول محمولا اخر والمهم

في مباحث القطع

ذلك المحمول لذلك كان يتعقبه بجهة فاذا قلت كل اربعة ضرورية الزوجية كان المقصود اثبات ضرورية الزوجية لا الزوجية الفعلية والفرق بما لا يخفى
او النظر الى ان نفس الزوجية كذلك لا بدان يكون ممكنة بكيفية البداهة لا ان يكون الشيء
على جهة ممكنة وهذه النسبة هي ضرورية الزوجية اختلفوا في كون الحكم به بديهيا او نظريا حتى ان
بديهيا لا يستلزم كون الحكم بها ايضا بديهيا الا ترى ان القائلين بكون الوجود بديهي التصور اختلفوا فان فيه دقة ربما تخفى على كثير من الافهام وحاصل الجواب
الفخر الرازي ذهب الى كون ذلك الحكم نظريا مع كون نفس الوجود بديهي التصور فتدبر في كلتا المقدمتين او لا يكون جزء في شيء منهما بل يكون جزء في الصغرى
عن المغالطة بناء على ما قرره المحقق المذكور من ان الاجماع اما ان يكون جزء المحمول بناء على ما حققنا في المكلمات السابقة واذا لم يتكرر لم ينتج القياس كما عرفت
جهة في الكبرى وبالعكس لا سبيل الى الاخيرين والا لم يتكرر الاوسط بناء على ما حققنا في الصلوة اجماعيا او جواز الخلاف فيه فيبقى الاحتمال
ولا الى الثاني ايضا والا لزم الكذب في الصغرى اذ لا شك في عدم كون جواز الصلوة في المسكر اجماعيا او جواز الخلاف فيه
الاول وهو ان يكون جزء فيهما فان اريد بالنجس في الكبرى النجس الواقعي لم يصدق لاحتمال ان لا يكون نجسا عند بعض المجمعين فليس جواب ذلك الا
وان اريد به النجس المجمع على نجاسته فحاصل النتيجة ان المسكر لا يكون نجسا مجمعا على نجاسته لما ذكرنا من انه يجب عنه بكل من الاصغر والاكبر على
نحو اعتبارهما في الصغرى والكبرى فح فالنتيجة صادقة لكنها لا تنفع اذ لم يدع احد انه نجس مجمع على نجاسته فحاصل النتيجة ان المسكر لا يكون نجسا
يحتاج الى اثبات غيره مع انه ليس مقصود المستدل كما لا يخفى ويتقرير آخر اقرب الى ظاهر كلام المحقق وان اريد في الكبرى كل نجس يجب اجتنابه بكل وصف
لوحظ فهو مم بل كل نجس بعنوان انه نجس يجب الاجتناب عنه وحينئذ ان اريد في الصغرى الحكم على المسكر من حيث انه نجس وبملاحظة هذا الوصف فالحكم مم
وان اريد انه مسكر فلم يحصل تكرر الاوسط ولم يمكن الانتاج هذا ملخص ما يمكن ان يقال في حل المغالطة والاشكال وقد خرجنا فيه عن وضع
الكتاب لكنه نافع في مقامات منها موضع الكلام والمقال كما لا يخفى عند اهل الفضل والكمال **قوله** ثم ان هذا الذي ذكرنا من كون القطع
اقول لا يخفى ان ههنا امورا ثلاثة احدها ما يراد منه مجرد الكشف عن الواقع بحيث لا يلاحظ فيه الا ذلك نعم ربما اخذ منه باب الكشف
وهو العلم وثانيها ما لا يمكن فيه ملاحظة الكشف والطريقية بوجه وهو الشك لاستلزام الكشف فيه الترجيح بلا مرجح او طريقية الشيء الى
امرين متضادين فما يتوهم من كونه طريقا في موارد الاصول واضح السقوط والاستناد فيه الى مثل ما في بعض الاخبار من قوله عليه السلام الا اعلمك
شيئا اذا صنعته ثم ذكرت انك نقصت او اتممت لم يكن عليك شيء تقريب فيه تقريب فيه لاحراز الواقع بالاستصحاب فيكون ناظرا الى جهة الواقع فيصح طريقيته
الشك مما لا ينبغي ان يستند اليه كما ستعرف وثالثها ما يكون فيه جهة كشف وطريقية وان لم يكن من قبيل الكشف التام وهو الظن لكن المجعول منها
منه انما هو الظن المعتبر دون غيره ثم انه اما ان يلاحظ بالنظر الى احكام متعلقه او بالنظر الى احكام اخر وعلى التقديرين اما ان يكون من باب الطريقية
او من باب الموضوعية فالاقسام اربعة ولا يخفى انه بالنسبة الى الاحكام الظاهرية موضوعي وبالنسبة الى الاحكام الواقعية طريقي ثم انه هل ورد موضوعا
الشرعيا بان يكون عنوانا للحكم كسائر العناوين كما في الحاضر والمسافر والصحيح والمريض وغيرها الانصاف انا لم نجد مسئلة نحكم بانه اخذ فيها على
ذلك الوجه نعم مما يحتمل فيه ذلك مسئلة التيمم حيث يمكن القول باجزاء الصلوة معه اذا تفحص المكلف عن طلب الماء وظن بعدمه ثم انكشف خلافه
وعدم قيام الامارات الشرعية المراتبية كالبينة مقامه وان كان بعيدا عن ظاهر الآية اعني قوله تعالى فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا اذ الظاهر
بذلك مؤداها من عدم وجدان الماء بكلا تفسيريها الشامل باعتبار احدهما المسوغات التيمم كلها والمختص بالثاني بخصوص عدم الظفر على الماء
كما لا يخفى وكذا الكلام في مسئلة القبلة حيث اكتفى فيها بالظن المحصل لان يكون مأخوذا على وجه الموضوعية بحيث لا يقوم الامارات مقامه الا
فانه لم يقم دليل على خلافه لم يكن مقامه لكن التحقيق ان الظن طريق في امثال ما ذكر ايضا ولذا يقدم عليه الظن النوعي في صورة التعارض ثم ان المحتمل
للموضوعية انما هو الظن المتعلق بالموضوعات واما الظن المتعلق بالاحكام فلا شك في كونه طريقا ومرآة والا لزم ما ذكرناه في القطع من الدور والتصويب
فانهم **قوله** حيث ان العلم طريق بنفسه **اقول** حاصل الفرق بين العلم والظن وجهان احدهما ان العلم منجعل والظن مجعول وهذا
مما لا شبهة فيه بالنسبة الى الظن الخاص واما الظن المطلق الذي يثبت حجيته بدليل الانسداد فان كان حجيته من باب حكم العقل كشفا فهو كالاول
وان كان حكومة فهو منجعل لا مجعول من قبل الشارع ولذا جعل المحقق القمي مسئلة حجية الظن من ابواب مسئلة التحسين والتقبيح العقليين
في مقابل الفاضل التوني ره حيث نفى الثمرة عنها بعد ثبوت حكم الشرع في جميع الوقايع الا ان بينه وبين القطع المنجعل بنفسه ايضا فرقا وهو ان
القطع منجز فعلي بحيث لا يمكن للشارع لو اراد ان يحكم بعدم حجيته لم يكن له ذلك كما حققنا بخلاف الظن فان كونه حجة بطريق الانجعال معلق على عدم نصب
الشارع طريقا غيره يحتاج فيه الى الفحص فلو عثر على طريق غيره ولو على مثل القرعة لم يكن حجة وثانيهما امكان ان يكون الظن بالنظر الى الحكم
متعلقه جزء للموضوع بخلاف العلم فانه بالنظر الى المتعلق غير قابل للجعل بل هو بالنسبة الى حكم متعلقه طريق لا غير **قوله** بمعنى كونه
وسطا اه **اقول** وذلك لما عرفت سابقا من انه ليس بمعنى الحجة والوسط واما اذا اخذ موضوعا لم يطلق عليه الحجة كما في العلم من غير فرق بينهما
ووجهه ما مر من ان الموضوع لا يكون حد وسط الترتب حكم نفسه عليه **قوله** الاول انه قد عرفت ان القاطع اه **اقول** محل النزاع هو القطع الذي تعلق او
الموضوع الكشفي دون الوصفي المحض اذ النزاع انما يجري فيما يكون له واقع يكون القطع مخالفا له والواقع في المأخوذ موضوعا على وجه الوصفية خاصة

في الكلام في مسألة التجري والانقياد

٢٥ هو نفس القطع فلو خالف القطع الواقع وان انكشف خلاف المعلوم ثم لو اعتقد بانه معتقد بالموضوع وخالف الاعتقاد ثم انكشف فساد ذلك الاعتقاد جرى هذا النزاع فيه لكنه من القطع الطريقي ايضا كما لا يخفى على المتامل وينبغي ان يعلم ان محل النزاع انما هو اعتبار القطع بالنسبة الى متعلقه بعنوان انه مقطوع لا بالنسبة الى نفس المتعلق لعدم قابليته للتصرف والجعل بالنسبة اليه لينازع في انه حجة من قبل الشارع اولا فلا ينافي ما ذكره هيهنا من النزاع في الحجية ما بنى من انه غير قابل للجعل اصلا فليتدبر **قوله** لكن الكلام في ان قطعه هذا آه **اقول** ملخص الكلام في هذا المقام انه لا شك ان الواقع من حيث هو واقع يترتب بالنسبة اليه الثواب والعقاب على الفعل والترك وكذا لا شك في ان المكلف لو اعتقد بوجوب شيء وفعله او حرمة شيء وتركه وطابق اعتقاده الواقع عد ممتثلا ومطيعا كما لا شك في انه يعد عاصيا لو خالف اعتقاده فعلا او تركا وانما الكلام في انه لو خالف اعتقاده الواقع كما اذا اعتقد بوجوب ما هو حرام في الواقع او عكسه ففعل على وفق اعتقاده فالانقياد والتجري فيهما بالفعل والترك هل يوجبان حسنا او قبحا في نفس الفعل بعد وضوح كشفهما عن سريرة المكلف طيبا او خبثا حسنا او قبحا واستحقاقه المدح او الذم اولا وهذه المسألة عقلية لا شرعية لان استحقاق الثواب والعقاب وما يتبعه ايضا مما لا يقبل الجعل الشرعي لاستقلال العقل به وان كان للشارع العفو عن العاصي المستحق للعقاب كما سيجيء الاشارة اليه في مبحث البراءة **قوله** ظاهر كلماتهم في بعض المقامات آه **اقول** الكلمات الظاهرة في ذلك من علمائنا الخاصة والعامة كثيرة في الكتب الاصولية والفقهية منها ما اشار اليه من مسألة ظن ضيق الوقت وقد نص عليه جماعة من الفريقين من دون ظهور خلاف فيه بل النص على الاتفاق فيه جماعة منهم الفاضلان والجواد والصالح ره والمحقق القمي ره والآمدي والحاجبي ومنها ما ذكره المحقق المذكور بعد ذكر المسألة السابقة ودعوى الاتفاق عليها من انه لو وطئ الرجل امرأته بظنة الاجنبية وشرب الخل بظنة الخمر عصى ويظهر من بعضهم تعدد العقاب بتعدد مخالفة المظنون وان ينكشف خلافه بل افرط القاضي ابو بكر الباقلاني فذهب الى ان الفعل يؤدى بعد ذلك بنية القضاء لا الاداء لو فرض بقاء الوقت بحسب ظنه ومنها ما اشار اليه من مسألة سلوك الطريق المظنون الخطر او مقطوعه ومنها ما ذكره المحقق ره في محكي المعتبر وغيره من انه لو ظن الضرر في الوضوء ثم توضأ ولم يتيمم لم يجزه ذلك وان انكشف الخلاف كما انه لو ظن عدمه فتوضأ ثم انكشف الخلاف اجزأه فان قلت الظن اخذ في بعض المقامات المذكورة في الموضوع لا على وجه الطريقية التي هي محل الكلام كما عرفت فلا شاهد فيه للمطلب قلت لا شك ان عمدة مستند تلك المسائل وجوب دفع الضرر وهو محكوم عليه بحكم الشرع ايضا وهو يتفاوت بالنسبة الى موارد الضرر مع انهم فرقوا بين امثال المقام المذكور وبين الشبهة المحصورة حيث ذكروا انه لو اعتقد الحرمة في بعض اطرافها وارتكب ثم انكشف الخلاف لم يترتب عليه العقاب مع ان المناط فيهما ايضا وجوب دفع الضرر فيعلم بذلك ان حكم الموضوعية في موارد دفع الضرر والا لم يتجه الفرق فان قيل الضرر فيما نحن فيه دنيوي وهناك اخروي والنهي فيها يكون لمجرد الارشاد قلت ان تم حكم العقل بوجوب دفع الضرر لم يمكن تخصيصه فما وجه الفرق ويمكن الالتزام بالفرق بينهما بان الضرر الذي هو موضوع رتب عليه الشارع حكم بوجوب الاجتناب كسائر الموضوعات التي تعلق بها ذلك كالخمر والخنزير مثلا فكما تثبت تلك بالطرق الشرعية كخبر الواحد من جهة حجية الظن فكذا هذا فالظن طريق اليه كالعلم نعم في صورة الشك يجري اصالة البراءة بخلاف الضرر الاخروي فان الحكم فيه مترتب على الواقع وظن الضرر طريق اليه فلا يترتب على مخالفته سوى ما يترتب على الواقع فيكون حكم العقل وكذا نهي الشارع ايضا لو فرض في مورد ارشاديا ولا يترتب على مخالفة الاعتقاد فيه عقاب اخروي والا لتسلسل من جهة وجوب عدم مخالفة الاعتقاد الثاني وكذا الكلام بالنسبة الى الاعتقاد المتعلق بذلك هكذا نظير ما ذكروه في الامر بالاطاعة كما ستعرفه ومنه يعلم ان مسألة سلوك الطريق المظنون الخطر لا يتم ايضا شاهدا على ما استشهد به مع ان الاستشهاد بها هنا ينافي ما حققه في مبحث البراءة من كون الظن في الضرر الذي هو موضوع تمام الظن بالضرر الذي هو ايضا حكمنا بموضوعيته هل هو موضوع للحكم الواقعي او الظاهري بمعنى ان الموضوع هو نفس الضرر كما اشرنا او الظن به الظاهر الثاني واليه ينظر كلامهم ويظهر من المحقق ره في مسألة التيمم حيث حكم بعدم الاجزاء فيما لو توضأ مع ظن الضرر وانكشف الخلاف الاول ويمكن ان يقال ان الضرر ليس مثل الخمر وغيرها من الموضوعات المحرمة حرمة ذاتية بل المحرم ايقاع الضرر على النفس والقاؤها فيه كما يشير اليه قوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة فاذا كان المحرم هو الايقاع فلا بد ان يعتبر فيه الاعتقاد ولا يكفي الضرر الواقعي فالموضوع هو الضرر المعلوم او المظنون بخلاف مثل الخمر فتامل ثم ان في شهادة ما استشهد به من كلام الاصوليين في مسألة ظن ضيق الوقت تاملا فانا ان بنينا على حجية الظن المطلق في زمان الانسداد سواء كان حكم العقل بها على وجه الكشف ام الحكومة فلا شك في كون الظن موضوعا ح فلا شهادة فيها على المدعى نعم اذا بنينا على عدم حجيته وان العمل به من باب التبعيض في الاحتياط بمعنى ان المشكوكات والموهومات لا يعمل فيها بالاحتياط فيعمل بالظن في المظنونات من باب الاحتياط كما اختاره شيخنا الاستاذ كان الظن طريقيا فيصح المسألة المذكورة من الشواهد على المدعى فاذا فرضنا ان العقل يحكم بوجوب تحصيل اليقين بالبراءة بعد حصول اليقين بالاشتغال بالتكليف ففي صورة ظن فوات الواجب بالتاخير يجب المبادرة الى اتيانه لتحصيل العلم بموافقة المامور به من باب الاحتياط ولو امكن تحصيله باتيانه بعد التاخير ومما يؤيد ترتب الحكم على الاعتقاد بناء على هذه الطريقة ما ذكره الفاضل التوني ره من وجوب الاتيان بجميع المحتملات في صورة اشتباه الواجب المعبر عنه بالمقدمة العلمية فادعى عدم الخلاف في وجوبه ومراده الوجوب الحتمي لا لمجرد الارشاد فيترتب على تركه العقاب فلو كان الاحتمال مما يترتب عليه العقاب فالظن اولى ويقتضي ذلك ثبوت الحكم في مسألة ظن ضيق الوقت ومما ذكرنا ينقدح وجه اشكال آخر على شيخنا الاستاذ

في مباحث القطع

٢٢ الفرق بين القطع والظن بعد الحكم باشتراكهما في الانتهاء الى الموضوع والمرتبة بكون الاول منجعلا بنفسه والثاني مجعولا فان طريقية الظن هو الطريقية المذكورة كما اشرنا وسيأتي تفصيله فهو منجعل فيكون طريقا وان لم يتعلق جعل الشارع بطريقيتها انا بنينا على الحكومة لا الكشف ولعل مراده انه قابل للجعل نفيا لا اثباتا بخلاف القطع حيث انه قابل له مط وليس مراده انه مجعول مط فافهم **قوله** واستقرب العلامة ميل مشايخنا في المفاتيح آه **اقول** وذلك لعدم تمامية ادلة الثبوت ولنشر الى بعضها والى وجه ضعفه فمنها انه لو لم يكن المكلف بالتاخير عاصيا لزم خروج الواجب عن كونه واجبا اذ لا يلزم مع جواز التاخير يلزم جواز تركه غالبا وهو يستلزم ما ذكر وفيه انه يلزم ذلك لو جاز تركه مط وهو توهم لعدم جوازه مع القطع بالفوات والمعتبر في الواجب عدم جواز الترك في الجملة ومنها ان التكليف بالفروع دائر مدار الظن فان المرء متعبد بظنه وفيه منع ذلك مط حتى في الموضوع العرفي كما في المقام والمسلم لا ماخذ له بحيث يعتمد عليه ومنها انا نجد حكم العقل حكما قطعيا بعدم جواز التاخير فيجب الاخذ به وفيه انه لا يبين الفطريات ولا من لوجدانيات ونحوهما حتى يدعى الضرورة فيه فلا بد من بيان وجه القطع ومنها ان ذلك مقتضى الامتثال بحسب العرف وفيه ما لا يخفى **اقول** وربما يستدل عليه بوجوب دفع الضرر المظنون بسبب التاخير بالمبادرة وان الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية وهو اقوى الوجوه بل هو قوي عندي ولو لم يمكن الخدشة فيه ببعض ما اشرنا اليه وغيره ومن الغريب ما صدر عن بعضهم من التمسك في اثبات ذلك المدعى باخبار التسامح في ادلة السنن بتقريب ان مجرد الاحتمال وان لم يصادف الواقع اذا اوجب ثبوت الحكم فالظن اولى كالقطع وفيه انه لو تم فانما يتم اذا ثبت بهذه الاخبار الحكم اعني الاستحباب وهو توهم كما حققناه في محله **قوله** ويؤيده بناء العقلاء آه **اقول** الفرق بينه وبين حكم العقل انما هو بالاجمال والتفصيل وليس ناظرا الى جهة الاجماع حتى لا يمكن التمسك به في المسئلة العقلية **قوله** وقد يقرر دلالة العقل آه **اقول** المقرر هو المحقق السبزواري ره في مسئلة الجاهل بالحكم القياس على ما استحقاه المتعددة من كلامه **قوله** او لا يستحق احدهما آه **اقول** الظاهر ان احد منهما ليفيد السلب الكلي فان لفظ احد مع اضافته الى الضمير لا يفيد كما لا يخفى **قوله** لا سبيل الى الثاني والرابع آه **اقول** الاول منها فلجهة المنافاة عليه الضرورة من الدين والمذهب وهو التحقيق من شرب الخمر الواقعي للعقاب لما الثالث فلاستلزامه العقاب على القبيح وتركه على الاقبح وحاصله يرجع الى ترجيح المرجوح وهو قبيح ومنافي للعدل والحكمة ومنافيا الى منافاته المتقدمة ايضا **قوله** فالحاصل منه غير حاصل آه **اقول** حاصل المراد ان التمسك بالاجماع المحصل مردود من ثلاثة وجوه الاول منع حصوله وسند المنع هو مخالفة كثير من الاصحاب في مسئلة الظن بضيق الوقت والظن بالضرر كما اشرنا والثاني ما اشار اليه بقوله والمسئلة عقلية هي جملة معطوفة على ما قبلها المدخول للقاء وحاصله ان الاجماع مع حصوله لا حجية في هذه المسئلة اذ الاجماع الذي يكون حجة هو الكاشف عن راي الامام ع والمسئلة اذا كانت شرعية فلا طريق لنا الى المعقول فاذا قام فيها الاجماع يعلم ان منشا ذلك راي رئيسهم اذ لا طريق لهم سواه بخلاف ما اذا كانت عقلية كما فيما نحن فيه فان طريق العقل فيها موجود فلا يكشف عن راي المعصوم عليه السلام والثالث مخالفة غير واحد من الاصحاب كالعلامة ره في النهاية والشهيد ره في تمهيد القواعد وربما يورد على ظاهر هذا الكلام بان الثالث هو سند المنع عن تحقق الاجماع المحصل وليس وجها مستقلا وقوله ره حصوله مع الخ وقد فسرنا لنا في الدرس على وجه يرتفع عنها هذه الحزازة وتقريره ان الاجماع المحصل وهو الاتفاق الكاشف عن راي المعصوم عليه السلام غير ثابت عندنا وان قيل ان انكار الاتفاق هنا مكابرة نظير انكار المخالفين تواتر خبر الغدير قلنا ليس هذا الانكار مكابرة اذ المسئلة عقلية مثل الواحد نصف الاثنين والكل اعظم من الجزء والمسئلة العقلية يكون المعصوم عليه السلام بالنسبة اليها كسائر العقلاء فلو حكم فيها بشيء لم يكن من جهة حيثية شرعيتها بل من جهة حكم العقلاء بل ليس اتفاقهم كاشفا عن قول المعصوم بذلك بل انما هو حكمهم به بمقتضى عقولهم مع انه ثبت عندنا عدم الاتفاق لمخالفة العلامة ره وغيره فالفرق بين الاول والاخيرين ان الاول مبني على ثبوت عدم ويمكن توجيه العبارة على وجه اخصر ان كان اهل البيت ادرى بما فيه سوان يجعل قوله ره والمسئلة عقلية جملة حالية يعني ان الاجماع لا يمكن حصوله على النحو المعتبر والحال ان المسئلة عقلية لا تتعلق بالشرع ليكون قول الامام عليه السلام داخلا في اقوال المجمعين وان حصل الاتفاق لم يحصل **قوله** والمنقول منه ليس بحجة آه **اقول** يعني في المسئلة فان القائل بحجيته معترف بعدمها في مثل المقام وهذا لا ينافي على انه ره قائل بحجيته في غيرها من الاحكام الشرعية لما يرد عليه ره بناء على ما حققه في مباحث الاجماع المنقول **قوله** واما بناء العقلاء آه **اقول** مراده ان بناء العقلاء على المذمة ممنوع كيف وقد خالف فيه جماعة من العقلاء ولو سلم فانما تكون على المنكشف اي سوء السريرة لا الكاشف الذي هو الفعل ولذا ترى استحقاق الذم باقيا بحاله لو انكشف سوء السريرة بغير نفس الفعل كما لو انكشف من حال عبد انه بحيث لو قدر على قتل سيده لم يكف عنه والحاصل ان الذم اما على ذات الفاعل بناء على القول بجواز قبح الذات من حيث هو هو والجبر واحد الوجوه المقررة في محلها واما على ما ينكشف من سوء السريرة وخبث الباطن وهو منشا الاشتباه وما يجري من استحقاق الذم حين الاشتغال مع انه يرجع في الحقيقة الى العزم المستمر الى زمان الاشتغال **قوله** عن سوء سريرة العبد آه **اقول** قد يطلق السريرة على التهيئة والجبلة وقد يطلق على النيات الباطنية والامور الخفية قال في مجمع البحرين السرائر هي اسرار القلوب والعقائد والنيات وغيرها وما خفي من الاعمال انتهى **قوله** واما ما ذكر من الدليل العقلي آه **اقول** توضيح الجواب انا نختار الشق الثالث وهو استحقاق من صادف قطعه الواقع دون من لم يصادف قوله والثالث مستلزم لاناطة استحقاق العقاب الخ قلنا ما يتصور فيمن صادف قطعه الواقع الحرام بعد اتيانه الفعل الصادر باختياره ما لم يعق

في الكلام في مسئلة التجري والانقياد

المأتيّ به خيراً في الواقع واعتقاد انه خير ومطابقة اعتقاده للواقع ولا قول الاختيار قطعاً ولتلك الذات لنا قيد وان لم تكن اختياريّة لكن العقاب الاثر يترتب على ٢٧
شيء منها بل يترتب على الاول الذي هو اختياري ومجرّد كون بعض مقدّمات الفعل والعنوان الطاري عليه غير اختياري لا يستلزم خروجه عن عنوان الاختيار
كما في توقف الفعل على الفاعل حيث انه امر غير اختياري ومع ذلك يكون الفعل اختيارياً واما من لم يصادف قطعه الواقع فما قصده لم يقع وما وقع لم
يقصده ففعله وان كان اختيارياً لكنه ليس هو ما قصد وحاصل كلام المستدل ان الحكم باستحقاق احد الشخصين دون الآخر قبيح ومحض نظره
هو على التحقق من لم يصادف ولا فاستحقاقه من صادف مسلم عنده ولذا لم يتعرض له الاستدلال بقوله الا ان علق العقاب الامر لا يرجع الى الاختيار
قبحه غير معلوم وتوضيحه ان ما يكون قبحه مسلماً عند العقلاء هو استحقاق العقاب على ما لا يرجع بالاخرة الى الاختيار واما عدم الاستحقاق
على ما لا يرجع بالاخرة اليه فلا يكون قبحه معلوماً ولا مسلماً وليعلم ان المستدل لا يقول بقبح عقد العقاب على الامر الغير الاختياري مطلقاً حتى من
مثل الغافل والناسي الا ان هذا مما لا يمكن ان يتفوّه به ذو غافل فضلاً عن عالم نحرير محقق بل انما يقول بقبحه فيما اذا صدر من الفاعل امر اختياري
لها دخل في حصول العصيان بحيث ههنا شيء وسؤاله هل يقبح العقاب على ما يرجع بالاخرة الى الاختيار او لا فيه خلاف ومختار المصنف على ما
يستفاد من كلماته هو الاول كما في الاول لعدم فوجه تخصيص الاول بالذكر مع عدم اختصاص القبح به مسلّمية دون غيره لحكم بعضهم بعدم القبح
نظراً الى ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار مع ان رد الخصم يحصل بذكر الاول فقط وهو المقصود هنا **قوله** كما يشهد به الاخبار الواردة آه
اقول ربما يورد عليه بان المسئلة عقلية لا وجه للاستدلال فيها بالاخبار سيما اخبار الآحاد وفيه مع منع كون هذه الاخبار اخبار
الآحاد وادعاء تواترها كما صرح به بان ذلك استشهادها وتأييد ليس الغرض منه الاحتجاج والاستدلال بالفقرة الثانية على المطلوب بعيد
غني عن البيان فان مفادها ان تحقق امر كان الفاعل بسببه اقل فعدّ العقاب عليه ليس لاجل امر غير اختياري مع ان مقدّماته اختيارية واما الفقرة
الاولى وان كان الاستشهاد بها بحسب الظاهر غير ملائم للمقام نظراً الى ان مفادها عدّ الثواب في محل الكلام انما هو عدّ العقاب الا ان المدعى انما هو
منع قبح التفاوت لامر غير اختياري واذا ثبت حكم العقل بعدم قبح ترتب الشيء على امر غير اختياري لم يفرق بينه بين عدّ الثواب وعدّ العقاب **قوله** وقد
اشتهر ان للمصيب آه **اقول** انما نسبه الى الشهرة دون الاخبار لعدم عثوره على رواية فيه كما اعترف به بعض كما انه وجه الاستشهاد بها ان نقصان
ثواب المخطئ عن ثواب المصيب ليس الا لامر اختياري وهو مصادفة الواقع وعدمها والا فهما متساويان في الفعل وتقريبه الى المدعى يعلم مما ذكرنا في الفقرة
الاولى من الفقرتين السابقتين فان قيل يمكن ان يكون زيادة الثواب للمصيب لمن سنّ سنة حسنة وكثرة العامل بها من فضل الله تعالى عليه لا
فضل فلا يتم المقصود قلنا هذا الاحتمال مع عدم مساعدة ظاهر اللفظ له من جهة ان ظاهر لفظ الاجر انه بازاء الفعل لا يبطل الاستدلال اذ لنا ان ننقل
الكلام الى التفضل والتفاوت بينهما فيه بلياقة احدهما له دون الآخر فانه ليس بينهما الا امر غير اختياري **قوله** وربما يؤيد ذلك آه **اقول**
لا يقال ان هذا اعتراف بثبوت العقاب على من لم يصادف قطعه الواقع غاية الامر ان عقابه اقل وهو خلاف المدعى لانا نقول المراد من العقاب ما
يشمل الذم واللوم فيه انما هو بجهة خبث طينة الفاعل لا من جهة الفعل كما فرق له فتأمل آه **اقول** لعل وجهه ان الكلام انما هو في الاستحقاق من حيث
المخالفة وعدمها مع قطع النظر عن العواقب وانه هل يتصور في حقه التشفي ولا في العقاب من جهة التشفي خارج عن الغرض **قوله** وقد يظهر من بعض
المعاصرين آه **اقول** هو صاحب الفصول ره حيث ذكر هذا التفصيل في مبحث الاجتهاد والتقليد فرع كلامه بما يناسب حكم الجاهل ولنذكر اولاً كلامه
ليوجب بصيرة في فهم كلامه قال ره واما الآثار التي يعتقد ترتبها على العمل مع خلوه عنها في نفسها فالذي يقوى في النظر ان ههنا تفصيلاً وهو ان العمل
ان كان بطريق تعبد عنه شرعاً كالاجتهاد والتقليد المعتبرين فلا اشكال في ترتب ثواب العمل بالطريق عليه بل الظاهر ترتب ثواب العمل الصحيح عليه لانه
العامل الذي عمله جائز فيه ثوابه كما يستفاد من اخبار التسامح في ادلة السنن وان كان بطريق غير معتبر فترتب الاجر عليه في غير المحرم غير معلوم وان كان
الى الفضل منه غير بعيد واما بالنسبة الى المحرمات فينبغي القطع بعدم استحقاق الاجر لا سيما اذا كان من الكبائر كما لو اعتقد الوثني وجوب عبادة الاوثان او
المخالف وجوب اطاعة مشايخه فانه لا يستحق الثواب بفعله قطعاً هذا اذا اعتقد الوجوب او الندب واما اذا اعتقد التحريم فلا يبعد استحقاق العقوبة
وان كان بطريق غير معتبر نظراً الى حصول التجري بفعله الا ان يعتقد تحريم واجب غير مشروط الى آخر ما نقله عنه المصنف وليتبين لك مواضع من كلامه
تحتاج الى البيان منها قوله ره واجب غير مشروط وجه التقييد انه لو كان واجباً مشروطاً بقصد القربة لم يتمكن من فعله مع اعتقاد حرمته لان التقرب بفعل
الحرام ومنها قوله في بعض الموارد والمراد به ما اذا كان جهة مصلحة الواجب اقوى من جهة مفسدة التجري فانه يحكم بعدم قبحه ورفع العقاب عنه ومنها قوله
وهذا الاحتمال حيث يتحقق عند المتجري الخ وحاصله انه لو نصب طريقاً غير القطع فيحتمل عنده ان يكون الذي تعين بالطريق انه عدو لله للامر الواقعي
ان هذا الاحتمال يجعل تجريه حسناً وان لم يكن المعين لبقية الواقع بل يكون حسناً اذا كان لمن فلا ينبغي ان يجري بمجرد هذا الاحتمال بل يجب امتثال
الامر والتسلوك في الطريق التي نصبه لما فيه من القطع بالسلامة بخلاف غيره من الطرق ومنها قوله ومن هنا يظهر الخ توضيحه انه كلما كانت المصلحة
الواقعية اشد كان التجري اضعف فاذا اعتقد حرمة شيء مكروه وتجري به كان التجري فيه اشد مما اذا اعتقد حرمة المباح لعدم وجود المصلحة الواقعية
ونيابة مفسدة المكروه على مفسدة التجري بخلاف المباح فانه لا مفسدة فيه كما لا مصلحة وكذا الكلام في المباح بالنسبة الى المندوب وفيهما بالنسبة الى الواجب

في مباحث القطع

٢٨ واما الواجب فيراعى الاقوى من مصلحتها ومفسدة التجري فهذا يختلف باختلاف مراتب الواجبات والمحرمات كما لا يخفى **قوله** يرد عليه اولا اه **اقول**
اورد عليه بوجهين هذا اولهما وتوضيحها انا نمنع كون قبح التجري بالوجوه والاعتبارات فان العقل مستقل في الحكم بقبحه انا كالحكم بقبح الظلم كما انه
مستقل في الحكم بما يقابله من الانقياد فكما ان العقل يدركه يدرك قبحه لذاته ولا سبيل الى الوجوه والاعتبارات اليه المنافية ومن هنا نصب جماعة
من المحققين الى ان يتعلق الطلب في الاوامر بالطبيعة لا الافراد الموجودة فان الفردية لا تتحقق الا بالامور والعوارض الخارجية ولا دخل لها في الحسن بل هو موجود
الطلب فيعلم ان الحسن انما هو في نفس الطبيعة مع قطع النظر عن الامور الخارجية والوجوه الاعتبارية نعم لا ننكر تعارض الذاتيين او يكون الذاتي
مقيدا ببعض فان العقل يدرك حسن الكذب المتعهد بالنفع وقبح الصدق المقيد بالضرر وبالجملة التجري يكون علة تامة للقبح ومما قررناه يعلم ان قوله
كالظلم تشبيه لا تمثيل فلا يرد عليه ان التمثيل به غير مناسب من جهة ان قبح الظلم انما هو لجهة الفعل وقبح التجري من جهة سوء السريرة فلا مناسبة بينهما
وفي بعض النسخ المصححة المقروءة على المصنف وقع خط المحو على قوله كالظلم بل هو قسم من الظلم والتنبيه له قوله سواء كان لنفس الفعل او لكشفه عن كونه
جريا وكيف كان فهو رد التصريح بارادة واخبرها افاده **قوله** وثانيا لو سلم اه **اقول** هذا هو الايراد الثاني وتوضيحه انه لو سلم كون قبح
التجري بالوجوه والاعتبارات فليس حاله كحال الافعال التي لا تتصف في انفسها بحسن ولا قبح بل تتصف بهما بعد تحقق عنوان لها من اليتيم الخالي عنها
في نفسه المتصف بالحسن للتاديب وبالقبح للجرح والاذى والظلم بل مقتض بنفسه للقبح الا اذا عارضه جهة مصلحة كالكذب النافع وان لم يكن علة
تامة له فلا بد من تحصيل ما يعارضه من المصلحة وهو لا يكون الا افعالا اختيارية لعدم اتصاف غيره بحسن ولا قبح وترك قتل المؤمن بالتخيل فيما ذكره من المثال
ليس اختياريا فلا يتصف بحسن فلا يعارض قبح التجري وفي العجب انه ذكر في باب الادلة العقلية ان العقل يدرك حسن الاشياء بحسب الطلب لكنه لا ملازمة
بين حكمه وحكم الشرع فربما تكون المصلحة الشرعية في نفس الطلب دون المطلوب فالحكم العقلي باق على ما هو لجامعه جهة خارجية من الاعتبارات وعقل
هيهنا عن بقاء حكم المقتضي ما لم يظهر المعارض واورد عليه المصنف بوجه ثالث حكى عنه وهو انه يلزم المفصل على ذلك التفصيل ان يقول
بحسن التجري فيما اذا كان الفعل المتجري به واجبا واقعيا فانه يبلغ من المصلحة ما يبلغ بحيث يحصل في جنبه قبح التجري فيما اذا لا يقطع يلتزم به
لبداهة بطلانه وفيه ما لا يخفى كما لا يخفى ثم ان ما ذكره بقوله وكذا لو نصب له طريقا الخ محل نظر وتامل لان الطريق الظني اذا كان مجعولا وامضاه
الشرع وقرره لانه جعله واشباهه كالظن المطلق على ما بيناه وكالظنون الحاصلة من الاصول اللفظية التي يقتضيها العرف والعادة وقلنا
الشارع كان المصلحة فيه غير مصلحة الواقع لا غيرها واما اذا كان مجعولا من قبل الشارع كالظن الخاص عند ارباب الظنون الخاصة فلا شبهة
عند من يعترف بانفصال الحكم الواقعي والظاهري كالمفصل ان الحكم الظاهري لا بد فيه من الحسن كالواقع بحيث يتدارك به المصلحة الواقعية
لئلا يلزم تفويتها نعم من لا يقول بالحكم الظاهري كبعض مشايخنا دام ظله فهو في سعة من ذلك على هذا فالقول بكفاية مصادفة الواقع
مع مخالفة الطريق كيف يجتمع مع ما ذكره وبما قررناه ينقدح وجه الضعف فيما ذهب اليه من ادخل العقاب كما سيأتي الاشارة اليه **قوله**
الا ان نقول بعد ملاحظته اه **اقول** هذا احتمال يرفع به الدعوى ذكره المدعي ليبعد لثبوت دعواه وملخصه ان الامر الغير الاختياري لا اثر له
في وجوبه ولا عدمه فلا يصلح لرفع تاثير المقتضي ايضا كما لا يصلح للمعارضة مع قبح التجري فالدعوى باطلة فاجاب عنه بالمنع **قوله**
وعليه يشكل ما بيناه اه **اقول** المراد بالدليل العقلي هو ما نقله من تقرير المحقق السبزواري ره وتوضيح المراد ان المصنف ره اجاب عن ذلك الدليل باختيار
الشق الثالث من الشقوق الاربعة ومنع ما ذكره المستدل من استلزامه لاناطة استحقاق العقاب بما هو خارج عن الاختيار بان عدم العقاب على الامر
الغير الاختياري غير معلول للقبح وحاصله انه يوجب ارتفاع العقاب فيمكن لنا ان نقول بمثله في المقام فيكون الامر الغير الاختياري وان لم يكن حسنا
في نفسه موجبا لارتفاع القبح فمنع الدليل مبتن على مثل ما ادعينا فان تم هناك تم ههنا من غير تفاوت بينهما **قوله** مضافا الى الفرق اه
اقول الفرق بين المقامين على ما افاده ره من وجهين احدهما ان الكلام ثم انما هو في المقتضي بمعنى ان التجري هل يقتضي القبح على جهة الفعل
اولا وههنا في وجود المانع بمعنى ان قبح التجري بعد اقتضائه هل له دافع اولا وثانيهما انا في مقام المنع هناك ويكفينا الاحتمال عن مؤنة الاثبات
والمدعي في مقام اثبات ارتفاع القبح بالامر الغير الاختياري فمجرد عدم امتناع تاثير الامر الغير الاختياري لا يكفيه فيه بل لا بد له من الجزم فيه
قوله بان العقل مستقل اه **اقول** حاصله ان قبح التجري من المستقلات العقلية فلا يعارضه ولا يؤثر فيه الا ما كان العقل مستقلا
والامر الغير الاختياري لا يكون كذلك فلا يستقل العقل بجواز تاثيره في رفع ما استقل به من القبح ايضا وهو ظاهر **قوله** ثم انه ذكر هذا القائل اه
اقول اراد به صاحب الفصول ره القائل بالتفصيل السابق وقد ذكر ذلك في مبحث مقدمة الواجب في مقام الرد على المحقق القمي ره وربما يستفاد
من بعض كلماته في مواضع اخرى ايضا وربما يورد عليه بوجه اخر وهو ان التجري عبارة عن مخالفة ما اعتقده المتجري لا ما هو ثابت في الواقع اذ هو
تلك معصية كما ان الانقياد عبارة عن الاتيان على طبق الاعتقاد لا الاتيان بما هو ثابت في الواقع فانه يسمى اطاعة فالمخالفة والموافقة في المعصية
والاطاعة حقيقيتان وفي التجري والانقياد حكميتان فالتجري ليس مما يمكن اجتماعه مع المعصية الواقعية لانه اذا حصل المخالفة بالنسبة الى ما هو
ثابت في الواقع فالمعتقد ايضا كذلك سواء حتى يحصل مخالفة مستقلة بالنسبة اليه فهو موجب للعقاب بل هيهنا الا مخالفة واحدة موجبة لعقاب واحد لا

في الكلام في مسئلة التجري والانقياد

فيها عقابان حتى يتكلم على التداخل فيهما وعدمه **قوله** ولم يعلم معنى محصّل له **اقول** يمكن ان يكون مراده من التداخل انه ينتقل حينئذ نوع ۲۹
العقاب والعذاب الى نوع آخر اشد منه كما في انتقال الضرب في تبدله بقطع اليد بناء على ان مراتب العقاب في الآخرة مراتب مختلفة في الشدة والضعف
فتكون انواعا مستقلة كالحبس والضرب وقطع اليد وغيرها لا انها من قبيل الاقل والاكثر كضرب مائة سوط وضرب مائتي سوط وغيرها فالتجري
في نفسه يقتضي والواقع في نفسه عقاب فاذا اجتمعا ينقلب كلا العقابين الى مرتبة واحدة من العقاب فوقهما يكون شدته كشدة مجموع العقابين
ويؤيده ما ورد في الاخبار على ما ببالي ان دركات النار مختلفة في شدة العذاب بحيث لو نقل اهل الدركة السفلى الى الدركة العليا لنام من
شدة الراحة وكثرة الاستراحة اعاذنا الله منها فعلى هذا يصح التداخل لكنه بعيد عن الاصطلاح لو تم ما ادعينا فتدبر **قوله** كما
اعترف به الشهيد قده فيما يأتي من كلامه اه **اقول** قال في الحاشية بعد هذا الكلام بل يظهر منه ره ان الكلام في ما يترتب المعصية اذا لم
يتجر معصية لانه فى ما يترتب الفعل المتلبس اذا صدر عن قصد المعصية فتامل ولكن يظهر من بعض الروايات حرمة الفعل المتجري به بمجرد الاعتقاد
مثل موثقة سماعة في رجلين قاما الى الفجر فقال احدهما هو ذا وقال الآخر ما ارى شيئا قال فليأكل الذي لم يستبن له وحرم على الذي زعم انه طلع الفجر
ان الله عز وجل قال كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود انتهى واختلف النسخ المصححة بعد المصنف ره بتغيير كثير الحاجة
بالمحو والاثبات في علامة ربط هذه العبارات بالمتن فيستفاد من بعضها ارادة الحاقها به ومن بعضها ارادة التحشية والتعليق **قوله** ففي الاخبار
الكثيرة العفو عنه اه **اقول** ظاهر كلامه يفيد الاستحقاق بمجرد القصد ويرد عليه اشكالان احدهما على كونه حراما نفسيا كما هو مقتضى
ما ثبت في محله من عدم العقاب على المقدمة فترتب العقاب على القصد يقتضى كونه حراما نفسيا وحاصل الاشكال ان مقتضى الحرمة النفسية
تعدد العقاب على قصد الحرام المتعقب لارتكابه مع ان العقل والعرف بل الشرع يدل على وحدة العقاب في هذه الصورة ايضا وثانيهما على كونه اما
حتى على وجه الحرمة التبعية المقدمية وسواء ان العقاب انما يجوز ويحسن على الامر الاختياري ولعل القصد والارادة كذلك اذ ليست الارادة من مقولة
الفعل بل هي من الكيفيات النفسية كما صرح به المحقق الطوسي ره في التجريد والمستفاد من كلامه ان الارادة هي علم النفع سواء كان يقينيا او ظنيا
وهو مذهب المعتزلة حيث ذكروا ان نسبة قدرة القادر الى طرفي المقدور اعني فعله وتركه بالسوية فاذا اعتقد نفعا في احد طرفيه ترجح ذلك
الطرف عنده وصار هذا الاعتقاد مع القدرة مخصصا لوقوعه منه وذهب جماعة منهم الى ان هذا الاعتقاد هو المسمى بالداعي الى الفعل والترك
واما الارادة فهي ميل يعقب اعتقاد النفع كما ان الكراهة انقباض يعقب اعتقاد الضرر وعلى هذا فتصير من مقولة الفعل وقيل ان الارادة هي
القصد المتعقب للعزم المتعقب للجزم وتوطين النفس على الفعل المتعقب للميل المتعقب للتصديق بالغاية المتعقب لتصور الفعل وكيف كان فهي
ليست اختيارية لانه لا يمكن ان يكون مبدئها الارادة اللازمة للفعل الاختياري والا يلزم التسلسل والتحقيق ان ميل القوة الشهوية الموجودة
في الحيوان يشتد غاية الاشتداد حتى يحصل الفعل ولا يحصل بادنى مرتبته ويمكن دفع الاشكال الاول بان العقاب انما يترتب على المخالفة
وهي امر واحد فاذا استقل قصد الحرام بالوجود بدون الفعل فالعقاب على المخالفة الحاصلة بالنسبة اليه وان حصل مع الفعل فيشتد
المخالفة فالمخالفة الحاصلة من الفعل هي عين المخالفة الحاصلة من القصد على وجه الكمال فلا يجب التزام تعدد العقاب الا ان يمنع ذلك بان
المخالفة ان كانت منتزعة من نفس الفعل المتحقق عنه فقط فلا وجه لحرمة القصد وان كانت منتزعة منهما فلا تكون مخالفة واحدة لانتزاعها
من امرين مختلفين فافهم ويمكن دفع الثاني بالتزام ان الارادة فعل اختياري وليست من مقولة الكيف لانا كثيرا ما نعتقد نفعا في شئ ولا نريده
الا اذا حدث فينا ميل اختياري بعد هذا الاعتقاد ويشهد به للظهور الفرق الواضح بحسب العرف واللغة بين علم واعتقد وبين نوى و
اراد وقصد مضافا الى ما ذكره الفقهاء وغيرهم في تعريف النية من انها ارادة تفعل بالقلب وانها توجه النفس نحو ما فيه بغيتها وهو واحد
معنى الخبر المعروف من ان نية المؤمن خير من عمله ونية الكافر شر من عمله فالمعنى ان نية المؤمن خير وهي من جملة اعماله ونية الكافر شر وهي من جملة
اعماله فيكون من عمله خبرا ثانيا للمبتدأ ويكفي في كون الفعل اختياريا كونه عقيب الداعي الارادي ان معنى كون فعل الله اختياريا ان المرجح
لاحد طرفي متعلق قدرته علمه تعالى بالاصلح وهو عين ذاته وليس لمراداته يحدث في ذاته بعد العلم شيء وشبه ذلك الارادة والاختيار في العبد لا
يحتاج الارادة الى ارادة اخرى ليلزم التسلسل ومما يؤتى ان افعال الجوارح تحصل بالقصد والتوجه تحتاج الى الارادة فهو لا حاجة الى المخاطب
بالفعل هو النفس ولا يمكن حصول هذه الافعال منها الا بتوجهها الى البدن فاذا كان الفعل قائما بالنفس فالقصد هو عين الفعل وبما ذكرناه علل
بعضهم وجوب القصد الى الفعل في العبادات بل الواجبات التوصلية ايضا ومما حققنا تعرف ان الغرض الاهم من العبادات كلها تكميل النفس
وتخليتها من الرذائل وتحليتها بالفضائل وتمرينها على الملكات القدسية وتزيينها بالكمالات الحقيقية وبما بيّنا ينحل عقدة ما يستفاد
من الاخبار الكثيرة من كون القصد من الامور الاختيارية التي يترتب عليها الثواب والعقاب ويمكن دفع الاشكال مطلقا بحمل العفو المستفاد من
الاخبار وكلمات اصحابنا على العفو عن كونه معصية وان يكون المراد ان القصد مما يليق ان يكتب معصية ليتفرع عليها استحقاق العقاب لكنه
عفو عن ذلك ولا يبعد دعوى كون غالب اخبار العفو ناظرة الى ما ذكرنا مثل ما رواه جميل بن دراج عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال اذا هم العبد بالسيئة لم تكتب

عليه الخبر ومثل ما رواه زرارة عن احدهما عليهما السلام قال ان الله جعل لادم عليه السلام في ذريته ان من هم بحسنة فلم يعملها كتبت له ... ومن هم بسيئة لم يكتب عليه
ومن هم بها وعملها كتبت عليه سيئة وما روي عن الباقر عليه السلام انه قال لو كانت النيات من اهل الفسوق يؤخذ بها اهلها لاخذ كل من نوى الزنا بالزنا وكل
نوى السرقة بالسرقة وكل من نوى القتل بالقتل ولكن الله عدل كريم ليس الجور من شانه ولكنه يثيب على نيات الخير اهلها ولا يؤاخذ اهل الفسوق
حتى يفعلوا الى غير ذلك من الاخبار **قوله** وان كان يظهر من اخبار اه **اقول** قد ورد هذا المضمون في اخبار كثيرة مثل ما روي عن الصادق
عليه السلام في حديث ان رسول الله صلى الله عليه وآله كان يقول من اسر سريرة رداه الله رداءها ان خيرا فخير وان شرا فشر وما روي عن عبد الله بن
موسى بن جعفر عن ابيه قال سألته عن الملكين هل يعلمان بالذنب اذا اراد العبد ان يفعله او الحسنة فقال ريح الكنيف وريح الطيب سواء قلت
لا قال ان العبد اذا هم بالحسنة خرج نفسه طيب الريح فقال صاحب اليمين لصاحب الشمال قم فانه قد هم بالحسنة فاذا فعلها كان لسانه قلمه
وريقه مداده فاثبتها عليه فاذا هم بالسيئة خرج نفسه منتن الريح فقال صاحب الشمال لصاحب اليمين قف فانه قد هم بالسيئة فاذا فعلها كان
لسانه قلمه وريقه مداده فاثبتها عليه وهذا الخبر وان لم يدل على ثبوت العقاب الا انه يدل على كراهية نية الشر وفي رواية عن ابي عبد الله عليه السلام
ان المؤمن لينوي الذنب فيحرم رزقه والانصاف ان غالب اخبار الباب الدال على العقوبة فان اخبار خلود اهل النار يكون المراد فيها النية التي هي من
لوازم الايمان ولوازم الكفر فكان الكافر قصد ان لا يطيع الله تعالى ولو رجع الى الدنيا كما يدل عليه قوله تعالى ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه
وغيره من الايات والاخبار وكذا المؤمن بنائه على الاطاعة مدى الدهر فيرجع الى مرحلة العقاب على الكفر وهو غير محل الكلام لان الكلام انما هو في
النية على افعال الجوارح كشرب الخمر والزنا وامثالهما وخبر القاتل والمقتول يحمل على ان دخولهما في النار ليس لمجرد النية بل لان نفس المقاتلة
والمجادلة مما نهى عنه الشارع وكذا اخبار الرضا فان نفس الرضا وليس العقاب من جهة مجرد القصد والنية فليس مثال تلك الاخبار غير
بل ولا ظاهر في ترتب العقاب على مجرد القصد فح لا يبقى للتجري جهة حرمة وعلى هذا فيمكن ان يكون وجه ما يظهر من الفقهاء من المسائل التي
ظن ضيق الوقت للفرق بينها وبين غيرها من جهة ان التكليف بالصلوة قد ثبت بالادلة فاذا ظن وخالف فقد خالف مقتضى التكليف الثابت
وهذا وان سميناه بالاحتياط لكن بنائهم على انه امر شرعي لا عقلي فتم ثم انه يمكن الفرق بين الانقياد والتجري بان يحكم بترتب الثواب على
الاول وان لم يحكم بترتب العقاب على الثاني فانه ربما يقع الثواب على مجرد الانقياد وما اسلفنا من ادلة التسامح لا تدل على الا
فهو كلام على مقتضى التدقيق الفلسفي تبعه له المحقق السبزواري ره والا فظاهر كلمات الاصحاب ان الاحكام الثابتة بها مستحبة
وما ذكره المتكلمون في معنى الثواب يرشد اليه لعلنا نشير اليه فيما سيأتي **قوله** مثل قوله صلوات الله عليه نية الكافر **اقول**
قد ذكر في معنى هذا الخبر بتقريبه في كتابنا المسمى بودايع العلوم ما ينيف على ثلثين وجها وروي عن الباقر ع انه كان يقول نية المؤمن خير من عمله
وذلك لانه ينوي من الخير ما لا يدركه ونية الكافر شر من عمله وذلك لان الكافر ينوي الشر ويامل من الشر ما لا يدركه **قوله** وما ورد من
تعليل خلود اهل النار اه **اقول** روي عن الصادق ع انه قال انما خلد اهل النار في النار لان نياتهم كانت في الدنيا ان لو خلدوا فيها ان
يعصوا الله ابدا وانما خلد اهل الجنة في الجنة لان نياتهم كانت في الدنيا ان لو بقوا فيها ان يطيعوا الله فيها ابدا فبالنيات خلد هؤلاء وهؤلاء
ثم تلا قوله تعالى قل كل يعمل على شاكلته قال على نيته **قوله** ونحوه ما دل اه **اقول** يعني يدل مفهوم هذه الاخبار على ان النية بمنزلة الفعل
لانه لو كان الرضا بمنزلة الفعل فالقصد والعزم عليه كان اولى بذلك وكذا نحوه ما دل على ان محبة الفعل كالفعل مثل ما رواه علي بن حمزة عن ابي
الحسن موسى عليه السلام انه قال يرحم الله فلانا لم تشهد جنازته قلت لا قد كنت احب ان اشهد جنازة مثله فقال قد كتب لك ثواب ذلك بما
نويت لكن لا يخفى ان مثل هذا يفيد في اثبات المدعى لو ورد عنهم نظيره في حب السيئة **قوله** مثل ما عن امير المؤمنين ع اه **اقول**
ومثل ما في العلل عن الرضا عليه السلام انه سئل يا بن رسول الله ما تقول في حديث روي عن الصادق عليه السلام انه قال اذا خرج القائم قتل
ذراري قتلة الحسين عليه السلام بفعال آبائهم فقال عليه السلام هو كذلك فقيل فقول الله عز وجل ولا تزر وازرة وزر اخرى ما معناه فقال
صدق الله في جميع اقواله لكن ذراري قتلة الحسين يرضون بفعال آبائهم ويفتخرون بها ومن رضي شيئا كان كمن اتاه ولو ان رجلا قتل في المشرق
فرضي بقتله رجل في المغرب لكان الراضي عند الله شريك القاتل وانما يقتلهم القائم عليه السلام اذا خرج لرضاهم بفعل آبائهم ومثل ما روي
في تفسير الامام ع عن السجاد عليه السلام في بيان خطاب الله تعالى لبني اسرائيل الذين كانوا في زمان نبينا صلى الله عليه وآله بما فعل باسلافهم او فعله
اسلافهم كانجائهم عن الغرق وسقيهم من الحجر وتكذيبهم بالايات وغيرها من انهم كانوا راضين بما فعل باسلافهم او فعلوه وفيه هنا نكتة لطيفة
لبعض المحققين تركناها مخافة التطويل **قوله** حيث عمم بعض الاساطين ره اه **اقول** هو المحقق الفقيه الشيخ جعفر النجفي كاشف الغطاء
قدس سره فانه ذهب الى ان موضوع الاعانة على الاثم المنهي عنها بقوله تعالى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان هو اعم مما يكون اعانة ومقدمة
لفعل الغير وما يكون مقدمة لفعل المعين نفسه وفيه نظر فان اتيان الفاعل الحرام بما يعينه عليه لا يطلق عليه الاعانة على الاثم عرفا ولغة
من الاعانة على الاثم اعانة الغير على فعل المحرم ثم انه هل يعتبر في تحققها قصد حصول الحرام او يكفي مجرد ترتبه عليها او لم يعتبر ... تطويلا لا كما ...

في حجية القطع المستفاد من حكم العقل

الفصول في المقدمة الموصلة التي يترتب عليها او يكون المناط فيها هو الغرض وجهان بل اقوال احدها انها مقدمة الكفاية وكثير من متأخري الاصحاب تبعا للمحقق ٣١
الثاني في حاشية الارشاد وثانيها جماعة من الاصحاب كالشيخ في ط والعلامة في التذكرة على ما حكي عنهما وثالثها الفاضل النراقي في العوائد
على ما حكي عنه ورابعها المحقق الورع الاردبيلي ره فانه قال في محكي آيات الاحكام في الكلام على قوله تعالى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان
ما مضمونه الظاهر ان المراد بالاعانة الاعانة على المعاصي مع القصد او على الوجه الذي يصدق انها اعانة مثل ان يطلب الظالم العصا
لضرب مظلوم فيعطيه او يطلب القلم لكتابة ظلم فيعطيه ونحو ذلك مما يعد معونة عرفا فلا يصدق على التاجر الذي يتجر لتحصيل غرضه انه معاون
للظالم العاشر في اخذ العشور ولا على الحاج الذي يؤخذ منه المال ظلما وغير ذلك مما لا يحصى فلا يعلم صدقها على بيع العنب ممن يعمله خمرا
او الخشب ممن يعمله صنما ولذا ورد في الروايات الصحيحة جوازه وعليه الاكثر انتهى كلامه والاقوى هو الاول واما ما اختاره النراقي فهو لا دليل
عليه فان حقيقة الاعانة على الشيء هو الفعل بقصد حصوله سواء حصل ام لا فمن اشتغل ببعض مقدمات الحرام الصادر عن الغير بقصد حصوله
فهو داخل في المعين على الاثم والى ما اخترناه ينظر كلام الفقهاء ره حيث فرقوا بين بيع العنب ليعمل خمرا وبين بيعه ممن يعمل خمرا فحرموا الاول دون
الثاني فان الفارق بينهما القصد وان امكن القول بالحرمة في الثاني من جهة اخرى وهي ان البيع وان لم يكن اعانة على التحريم حينئذ لكنه اعانة
على الشراء الذي هو مقدمة له او من جهة التجري بناء على حرمته مط ومما حققنا يظهر لك ترك الحاجة في اثبات حرمة الاعانة على الاثم على [illegible]
الى التعميم كما هو مقتضى كلام المصنف ره فان اعانة الغير لا يتحقق الا بعد القصد والاشتغال ببعض المقدمات كما هو المفروض فيما نحن فيه بخلاف
اعانة الغير على الحرام فانها تتحقق بالاشتغال ببعض المقدمات بدون القصد لعدم كون المعين فاعلا له فلا يقصده وعلى ما اخترناه فلو اعتقد الفاعل
شيئا حراما فاعانه المعين عليه دخل في عنوان الاعانة وان اخطأ في اعتقاده مع امكان ان يقال بعدمه نظرا الى ان المناط هو الاثم الواقعي لا
ما اعتقده ثم كما لا يخفى وانت بالتأمل فيما بيناه تعرف ضعف ما ذكره المحقق الاردبيلي ره ايضا فلا نطيل ببيانه **قوله** وقد ذكر بعض
الاصحاب اه **اقول** وجه حرمته ما دل على ان من تشبه بقوم فهو منهم وما دل على النهي عن هتك حرمة الشرع وغير ذلك **قوله** ويتصور
محل النظر اه **اقول** قيل ان اكثر هذه الصور خارج عن مسألة التجري لثبوت استصحاب الحرمة في مسألة وطي الامرأة الموطوءة والليل في مسألة
اكل الطعام التغير وهكذا فالعمل بهذه الامارات من قبيل الحكم الظاهري وهو عند القائلين به مشتمل على الحسن او القبح ومورده يقع موردا للحكم
نعم اذا قلنا بعدم نصبها وان ما وقع من الشارع هو الامضاء والتقرير لا النصب والجعل كما عليه بناء تم ذلك فلو حصل الظن فهو طريق شرعي
ثم مسألة الحائض ونحوها يمكن ان تكون من مسائل اصالة الطهارة المقتضية لعدم الحكم بالحيضية الا في صورة تيقنها **قوله** وينسب الى
غير واحد من اصحابنا اه **اقول** اشتهر هذا النزاع في زمن المولى محمد امين الاسترابادي تلميذ صاحب المدارك والسيد المحدث الجزائري معاصر
الحر العاملي وتبعهم فيه صاحب الحدائق والا فالسابقون الاولون لم يقع بينهم هذا التشاجر بل كان نزاعهم في هذا الباب مع الاشاعرة من حيث
ادراك العقل للحسن والقبح وهم لا ينكرون حجية حكم العقل لو سلموا ادراكه فالمسألة اجماعية ولو تقديرا وهذا القول نظير قول الصوفية
بحجية العلم الحاصل من المكاشفة والمشاهدة دون الحاصل بالفكر والنظر واما انكار تحقق العلم وحجيته رأسا فلم يصدر عن احد الا السوفسطائية
الذين انكروا الحسيات والبديهيات ايضا وهم على ما نقله شارح المقاصد ينشعبون الى ثلاث طوائف اللاادرية وهم الذين قالوا نحن شاكون وشاكون
في انا شاكون وهلم جرا والعنادية وهم الذين يقولون ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها معارض مثلها مقاوم له في القبول والعندية وهم
الذين يقولون مذهب كل قوم حق بالقياس اليهم وباطل بالقياس الى خصومهم وقد يكون طرفا النقيض حقا بالقياس الى شخصين وليس في نفس الامر
شيء بحق ولا يخفى بعد بطلان السفسطة رأسا اما في كلام العنادية والعندية فمن التناقض حيث انهم اعترفوا بحقية اثبات ونفي شيء اذا
تمسكوا فيما ادعوا بشبهة بخلاف اللاادرية فانهم صرحوا على التردد والشك في كل ما يلتفت اليه حتى في كونهم شاكين وتمسكوا بانه لا وثوق
على حكم الحس والعقل لما مر من شبهة الفريقين ولا على الاستدلال لكونه فرعهما فلم يبق الا طريق التوقف وغرضهم من هذا التمسك حصول الشك
والتهمة لا اثبات امر ونفيه فلذا كانوا امثل طريقة من الفريقين وفي الانصاف ان العمر عزيز واشرف من ان يصرف في ابطال هذه الشبهات وازهاق
هذه الترهات ولقد اجاد المحقق التفتازاني وغيره من المحققين حيث ذكروا انه لا سبيل الى البحث والمناظرة مع هؤلاء لانهما لافادة المجهول بالمعلوم
وهم لا يعترفون بمعلوم اصلا بل يصرحون على انكار الضروريات ايضا حتى الحسيات والبديهيات وفي الاشتغال باثباتها التزام لمذهبهم من كون الحسيات
والبديهيات غير حاصلة بالضرورة بل مفتقرة الى الاكتساب فالطريق معهم التعذيب بالنار فاما ان يعترفوا بالالم وهو من الحسيات وبالفرق
بينه وبين اللذة وهو من العقليات واما ان يصروا على الانكار فيحترقوا **قوله** لكثرة وقوع الاشتباه والغلط فيها اه **اقول** العجب
العجاب بل اعجب عند اولي الالباب من هؤلاء العلماء من الاصحاب الاطياب يدعون عدم التخطي عما وصل عن اهل بيت العلم ومهبط الوحي والتنزيل
ومع ذلك تمسكوا باذيال الفلاسفة وتعلقوا بشبهاتهم الواهية وما ادريك ما هيه نار حامية ولا باس بان نشير الى الشبهات التي صارت
منشأ لمقالتهم لازدياد البصيرة وهي وجوه احدها ان النظريات المقدمات الغير الضرورية غيرها لان الغرض منه اما الظن واما العلم فان كان

في مباحث القطع

فهو ليس مما يطمئن به في التنبيه وان كان الثاني فلا يمكن حصوله للناظر لان تحصيله اما بطريق النظر فاما بطريق العلم والاول غير مفيد لما مر مع انه خلاف
المقصود واما ثالثا ان يكون ضروريا او نظريا وكلاهما باطل اما الاول فلانه لو كان ضروريا لما وقع فيه الاختلاف لاختلاف الانظار ولما ظهر خلافه
مع ان كثيرا من النظار لا يحصل عقيب نظرهم الا الجهل ورب ما يظهر خطاؤهم بعد نظرهم كسائر الضروريات واما الثاني فلانه لو كان نظريا
لكان اثباته بالنظر وفيه دور من جهة توقفه على الدليل وعلى استلزامه المدلول وتناقض من جهة كونه معلوما لكونه وسيلة وغير معلوم
لكونه مطلوبا وجوابه انا نختار انه ضروري ولا نسلم امتناع الاختلاف في الضروريات فانه قد يختلف فيها جمع من العقلاء
تخلفا في تصورات الاطراف وعسر تجريدها عن اللواحق المانعة عن ظهور الحكم ثم نختار انه نظري وندفع الدور والتناقض بالقول بالانتهاء
الى الضرورة واعتبار الحيثية كما قرر في محله ثانيها ان النظر في المطالب النظرية لو افاد العلم واليقين فلا بد ان يكون مع العلم بعدم المعارض
اذ لا جزم مع المعارض ثم انه ليس بضروري اذ كثيرا ما يظهر المعارض بل نظري فيفتقر الى نظر آخر موقوف على عدم المعارض ويتسلسل وجوابه ظهر مما
مر ثالثها ان النظر في المطالب مشروط بعدم العلم بها لئلا يلزم استعلام المعلوم فلو كان مفيدا للعلم ويستلزم زواله عقلا او عادة لما كان
مشروطا بعدمه ضرورة امتناع كون الملزوم مشروطا بعدم اللازم وجوابه ان معنى الاستلزام هيهنا الاستعقاب عقلا او عادة بمعنى انه
يلزم حصول العلم بالمطلوب عند تمام النظر والاستدلال فالملزوم للعلم انتهاؤه والمشروط بعدمه ابتداؤه رابعها ان اقرب الاشياء الى الانسان
اتصالا ومناسبة هويته التي يشير اليها بقوله انا وقد كثر فيها الخلاف ولم يحصل من النظر الجزم بانها هذا الهيكل المحسوس او غيره فكيف بما هو
ابعد منها من المطالب النظرية وجوابه ان ذلك يدل على صعوبة تحصيل العلم بالنظر لا امتناعه خامسها ان النظريات لا يمكن الاعتماد عليها
الا مع انتهائها الى الضروريات واقويها البديهيات وهي مما لا يمكن العلم بها لانها فرع الحسيات لتنبه الانسان بها بعد الاحساس بالجزئيات و
التنبه بما بينها من المشاركات والمباينات ولا شك ان حكم الحس مما يقع فيه الغلط كثيرا فلا يطمئن به ومع عدم الاطمينان بالاصل لا يمكن
الاطمينان بالفرع مع ان اجلى البديهيات قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان لتوقف كل البديهيات عليه واستنادها اليه كما قرر في محله
وهو غير موثوق به لان العلم بحقيقته يتوقف على تصور الوجود والعدم اعني الكون واللاكون وعلى تحقق كون الشيء موضوعا وكونه محمولا وعلى دفع
الشبهات الواردة على الامرين وهذه الامور الثلاثة انما تتبين بانظار دقيقة والمفروض انه منشأ جميع النظريات والبديهيات الى غاية التنقية
فيلزم الدور مضافا الى لزوم كون الشيء نظريا على تقدير كونه ضروريا وهو محال سادسها ما ذكره امام اهل التشكيك وصاحب التـ
تشكيك فخر الدين الرازي الذي افتخر صاحب الدرر النجفية بموافقته له في هذا المسلك الذي اختاره تبعا لاصحابه وملخصه على ما نقل عنه
الدرر النجفية ان هذه الاشياء المسماة بالبراهين لو كانت في انفسها براهين لكان كل من سمعها ووقف عليها وجب ان يقبلها وان لا ينكرها
اصلا وحيث نرى ان الذي يسميه احد الخصمين برهانا فان الخصم الثاني يسمعه ويعرفه ولا يفيده ظنا ضعيفا علمنا ان الاشياء ليست في انفسها
براهين بل هي مقدمات ضعيفة انضافت المحبة والتعصبية اليها فتخيل بعضهم كونه برهانا مع ان الامر في نفسه ليس كذلك ايضا فالمشبهة
يجيء للقول بالتشبيه بحجة ويزعم ان تلك الحجة افادته اليقين فاما ان يقال ان كل واحدة من الحجتين المتقابلتين صحيحة يقينية فيلزم صدق
النقيضين وهو باطل واما ان يقال احديهما صحيحة والاخرى فاسدة الا انه متى كان الامر كذلك كان التمييز غير مقبول مقدمة واحدة من مقدمات
تلك الحجة باطلة في نفسها مع ان الذي تمسك بتلك الحجة جزم بصحة تلك المقدمة ابتداء فهذا يدل على ان العقل يجزم بصحة الفاسد جزما
ابتداء فاذا كان كذلك كان العقل غير مقبول القول في البديهيات في نفسه جميع الدلائل فان قالوا ان العقل انما جزم بصحة ذلك الفاسد لشبهة
متقدمة فنقول فقد حصل في تلك الشبهة المتقدمة مقدمة فاسدة فان كان ذلك لشبهة اخرى لزم التسلسل وان كان ابتداء فقد توجه الطعن
وايضا فانا نرى الدلائل القوية في بعض المسائل العقلية متعارضة مثل مسئلة الجوهر الفرد فانا نقول ان كل متحيز فان يمينه غير يساره وكل
ما كان كذلك فهو منقسم ينتج ان كل متحيز منقسم ثم نقول ان وجود الحركة في المسافة معلوم والموجود منها هو الحاضر لا غير وهو غير منقسم والا لم
يكن تماما حاضرا بل بعضه واذا كان غير منقسم كان عدمه في آن آخر متصل بآن وجوده فيلزم تتالي الآنات ويلزم منه كون الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزى
فهذان الدليلان متعارضان لا نعلم جوابا شافيا عن احدهما ونعلم ان احدهما مشتمل على مقدمة باطلة قد جزم العقل بصحتها ابتداء
فصار العقل مطعونا فيه انتهى ملخصا وجوابه كجواب سابقه واضح عند المتأمل الخبير عند من له ادنى سليقة فالتأمل فيما ذكرنا مفصلا
بينا **قوله** فان ارادوا عدم جواز الركون اه **اقول** توضيح المقام بانه بسط في الكلام ان كلام الاخباريين في عدم الاعتبار
بالاحكام العقلية يحتمل وجوها الاول ما هو ظاهر كلامهم من عدم الاعتبار على مثل هذه الاحكام والمحصل للجواب عنه يعرف بذكر امور ثلاثة
احدها ان الردع عن العمل بالقطع بعد حصوله قبيح جدا كيف والقاطع حين كونه قاطعا كالغافل عما هو مقطوع عنده واشد قبحا منه بل انه
تكليف بالمحال كما سنحققه مفصلا الى ما قررنا بما ذكرنا قضيته فان قلت اذا كان ردع القاطع قبيحا فلم جوزتم ردع القطاع عن العمل بقطعه قلت
الكلام هيهنا انما هو فيما اذا حصل القطع للغافل عن القطع الغير المتعارف لقطعه هنا فيما اذا حصل القطع للجهة الغير المتعارف لقطعه

وثانيها ان عدم تجويز العمل بالقطع المذكور وتجويز العمل بالظن الحاصل من الخبر الضعيف في غاية البشاعة وثالثها المعارضة بمعنى انه لو تم ما ذكره لجرى بعينه في القطع الحاصل من المقدمات الشرعية الثاني ان يكون المراد ان مثل ذلك ليس من القطع في شيء حقيقة بل هو تخيل قطع وقطع صوري وفيه ان الكلام بعد فرض حصول القطع بحيث لا يحتمل الخلاف نعم غاية الامر انه جهل مركب ولا يمكن ان يقال للقاطع انه مخالف للواقع كما ستعرف الثالث ان يكون المراد ان الخوض في مثل تلك الاحكام مظنة الهلكة فالمنع في الحقيقة يرجع الى الخوض فيها كما ورد النهي عن الخوض في مسئلة القدر ونحوها وفيه مع ان محل الكلام انما هو ما اذا حصل القطع فعلا ان اكثرية الخطأ فيها بالنسبة الى النقليات غير مسلمة كما اشرنا الرابع ان يكون المراد ان الواقع مقيد بالنقل بمعنى ان الشارع قال لا اطلب منك الواقع الا من هذا الطريق كما صرح السيد صدر الدين حيث قال انا نخصه على ما حكي عنه ان العقل وان كان يدرك الحسن والقبح لكن الله تعالى لا يريد الحكم الواصل بواسطة الرسول وامنائه عليهم السلام لا يقال انا اذا ادركنا الواقع بعقولنا فلا يمكن الردع عنه فكيف يقيد بوصوله من الشرع لانا نقول يمكن ان يريد الله الواقع بهذا الطريق المخصوص ولعل العقل الا كالرؤيا فلا اعتبار به اقول فيه نظر فانه ان اريد ان حكم الله الواقعي مقيد بنص صنفيها فيلزم الدور لان حكم النبي صلى الله عليه وآله مبني على حكم الله تعالى فلو توقف هو عليه ايضا لدار وان اريد ان تنجزه والتكليف به فعلا مقيد به وان كان نفس الحكم ثابتا قبل بيان الرسول فبعد تسليمه نطالب بوجه الفرق بين مثل هذا الحكم العقلي الذي ادركنا انه مراد الله تعالى ولا فرق بين مثل حكم العقل بوجوب النظر في المعجزة لئلا يلزم افحام النبي والحاصل ان العقل اذا ادرك المراد وعلم برضى الله تعالى به فلا يمكن ان ما ادركه لا يكون حكم الله تعالى ولا فرق في مقام الاعتقاد بين ان يؤخذ الحكم من العقل او النبي او الملك والوحي وغير ذلك فالعقل مفطور على الانقياد والاذعان بمقتضى ما انكشف له بالضرورة او بالنظر وان علم بان العلم قد يكون جهلا مركبا والنظر قد يكون خطأ فانه حال علمه بالشيء لا يجوز ذلك في علمه ونظره وان جوزه في غيره فان حجية العلم والانكشاف ضرورية فطرية وليست نظرية حتى يتطرق القدح اليها كبراه بما ذكر مع انا نقول ان الاحكام كلها صادرة عن النبي صلى الله عليه وآله حتى الارش في الخدش كما يظهر من الروايات فما يحكم به العقل هو الحكم الموجود في الواقع اذ لا بد للحكم الواقعي من طريق وكما ان الاجماع وغيره طريق اليه فكذا العقل وهذا نظير ما ذكره المحقق القمي ره وغيره من محققي هذه الاعصار في كيفية كشف الاجماع عن قول المعصوم من طريق الحدس العقلي فالعقل بمنزلة النبي والامام عليه السلام فلا يكون اقل من رواية الرواة عنهم عليهم السلام نعم لو ناقش هذا السيد الجليل في الصغرى اعني ادراك العقل لكان له وجه كما اشار اليه المحقق القمي ره لا انه لم يناقش فيهما بل ناقش بعد تسليمها كغيره من الاخبارية في الكبرى وهي مناقشة في غير محلها كما عرفت وفيما نقلناه كفاية وتبين مذاق الشيخ ره حيث ذهب الى ان الجميع احكام العقل وان احكام الشرع ارشادات **قوله** الا ان الشأن في ثبوت ا ه

اقول يعني ان الكلام في ان الخطأ في فهم المطالب من المقدمات العقلية اكثر منه في استنباطها من الادلة الشرعية ومحل نظر وتأمل فقد يدعى العكس نظرا الى ان العقليات مبنية غالبا على قواعد مضبوطة وضوابط محدودة يحصل لمن صرف فيها العمر برهة من الزمان بخلاف الشرعيات فانها فروع متشتتة متفرقة مبنية على ادلة ظنية متخالفة لا مدخلية لادراك العقول فيها وتحتاج الى صرف الفكر والعمر مع انها مستنبطة بحسب الاغلب من الالفاظ والظواهر بل المفاهيم والوسائط الخفية الا ان يقال كما قيل ان الشارع بعد جعل الالفاظ والظواهر طرقا شرعية معتبرة اكتفى فيها بكل ما يفهم منها وان حصل الخطأ بخلاف العقل وهو كما ترى وعلى هذا فالخوض ممنوع هو الخوض فيما يؤدي الى القطع بما يكون خلاف ضروري كاستحالة اعادة المعدوم في المعاد الجسماني وامتناع الخرق والالتيام في الفلكيات في المعراج الجسماني وقدم حركة الافلاك المستلزم لقدم الحادث بالقديم وغير ذلك واما ما لا يؤدي الى ما ذكر فلا يمنع الخوض فيه ثم انه اورد على هذا الكلام بتعين ما ذكره من المعارضة فكيف يتم ان يقال انه بعد الاغماض عن المعارضة وهل هو الا تكرار لما ذكره ره واجاب عنه سوره مشافهة بان المعارضة السابقة راجعة الى منع الكبرى بمعنى انا لو سلمنا ان الخطأ والاشتباه يقع كثيرا في الدليل العقلي فلا نسلم ان كل ما هو كذلك فلا يجوز العمل به لما نرى من العمل بالادلة الشرعية مع كثرة وقوع الخطأ فيها وهذا الكلام ناظر الى منع الصغرى بمعنى انا نمنع ان الخطأ في العقليات اكثر منه في الشرعيات فلا تفاوت بينهما في ذلك **قوله** علم الهندسة والحساب آه **اقول** وذلك لان موضوع الاول هو الكم المنفصل في المتصل القار الذات اعني الجسم التعليمي والسطح والخط وموضوع الثاني هو الكم المنفصل اعني العدد ولا شك ان مسائلهما منتهية الى ما يكون قريبا من الحس لذا لم يقع في براهينهما الخطأ غالبا بل اكثر براهينهما تنتهي الى الحسيات والبديهيات الاولية مثل ان الكل اعظم من الجزء وان النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان كما هو ظاهر عند من يعرفهما فافهم **قوله** وبعض القواعد المذكورة في كتب المنطق آه **اقول** وذلك كالقواعد المتعلقة بالجنس والفصل فانهما وان تباينا مفهوما الا انهما ينتهيان الى ماهية بعيدة عن الحس باعتبار ملاحظة معنى الماهية والصورة فيهما الا اذا اخذ بشرط لا ومن ملاحظة عليته الثاني للاول الى غير ذلك من المقامات التي وقع التشاجر فيها بينهم **قوله** ان المتنازع فيه ينتهوا الى ما هذا آه **اقول** اطلق الحكماء والمتكلمون اختلفوا في حقيقة الجسم الطبيعي وهو الجوهر القابل للابعاد الثلاثة اختلافا عظيما فذهب المتكلمون الى انه مركب من اجزاء لا تتجزى متناهية والنظام والقم الا في التناهي ونسب الى الشهرستاني صاحب الملل والنحل الى انه متصل واحد قابل للانقسام الى اجزاء متناهية واما الحكماء فاتفقوا على انه متصل واحد غير مركب من الاجزاء بالفعل قابل للانقسام الى غير النهاية

فذهب الاشراقيون الى انه جوهر بسيط لا تركيب فيه بحسب الخارج اصلا قابل لطريان الاتصال والانفصال عليه مع بقائه في الحالين ذاتا وذهب المشائون الى ان هذا الجوهر المتصل حال في جوهر آخر يسمى بالهيولى والمادة واحتجوا عليه بما اشار اليه الفاضل المحدث في كلامه وتوضيحه ان بين الجوهر المتصل في ذاته كان بالجسم لو كان منفصلا اذا طرء عليه الانفصال مثلا ان يتفرق ماء كوز الى كوزين انعدم وحصل هناك جوهران متصلان في ذاتيهما فلا بد هناك من شيء آخر مشترك بين المتصل الاول وبين هذين المتصلين فلا بد ان يكون ذلك الشيء باقيا بعينه في الحالين والا لكان تفريق الجسم الى الجسمين اعداما للجسم الاول بالكلية وايجاد الجسمين آخرين من كتم العدم وبطلانه ضروري فاجاب عنه الاولون بان هذا اعدام لصفة من صفات الجسم وهو الاتصال وليس اعداما لشخصه وتفصيل الكلام لا يناسب المقام **قوله** اذا لم يتوافق عليه العقول آه **اقول** يعني اذا لم يكن من الضروريات **قوله** اما البديهيات فهي له آه **اقول** اورد عليه بعض المحققين بانه ان عنى بالبديهي في اعتقاد العالم وان لم يكن بديهيا عند غيره او لا يعلم فيه حال الغير فقد مضى في تحقيقه ما تقدم وكذا فيه ما حكاه من كلام الامين لانه هو عنده من التحقيق المبين وان اراد بالبديهي عند جميع العقلاء فهو مع انه مما يتعذر فيه العلم لانه لا يقبل احد من الكل هو ايضا من الضروريات المتوقف حجيتها على الاتفاق عليها عنده مدفوع بان الاتفاق على الحكم بالبداهة لا يفيد الحكم بالصحة الا من جهة توافق الافهام واستنباط مطابقته للواقع من قبيل الاستنباط من الاجماع وافادته العلم في الامور العقلية محل اشكال وعلى فرضه ليس قوي من سائر الضروريات فكيف يجعل معيار الحجية غيرها من البديهيات **اقول** الظاهر ان مراده هو الاحتمال الثاني كما استظهره المورد في غير موضع من كلامه وقد نقل عن بعض افاضل المتأخرين من اصحابنا الاصوليين التفصيل بين العلم الحاصل للعقل بطريق الضرورة والحاصل بطريق الاكتساب والنظر وجعل الفرق بينه وبين قول الجماعة انه يقول بحجية الضروري مطلقا سواء كان ضروريا عند المستدل وان نازع غيره في كونه ضروريا او في اصل ثبوته ام كان مما توافق عليه العقول بخلاف الجماعة فانهم يقولون بحجية الثاني دون الاول **قوله** ثم نذكر جملة من المسائل المتنازع فيها آه **اقول** قال في شرح التهذيب في مقام تعداد الفروع منها مسئلة الاحباط فان اكثر علمائنا رضوان الله عليهم قد اقاموا الادلة العقلية على نفيه مع ان الاخبار والآيات دالة عليه ومنها مسئلة انشاء الله تعالى نية في الصلوة وحدها فان الاخبار قد استفاضت بالدلالة عليه وقد عمل بها الصدوق قدس الله روحه وقد انكره اصحابنا رضوان الله عليهم اعتمادا على بعض الامارات العقلية ومنها مسئلة الارادة فان المتكلمين من اصحابنا قد اقاموا البراهين العقلية على كونها عين الذات وقد ورد في الاخبار المستفيضة انها زائدة عليها وانها من صفات الافعال وذهب شيخنا الكليني طاب ثراه وقد عنون بابا من اصول الكافي في زيادة الارادة على الذات ومنها تعيين اول الواجبات فذهب الاكثر الى انه معرفة الله تعالى اذ هو اصل العقائد والمعارف الدينية وعليه يتفرع كل واجب من الواجبات الشرعية وذهب بعضهم الى ان اول الواجبات هو النظر فيها لانه واجب اتفاقا وهو قبلها وهو مذهب المعتزلة والاول مذهب الاشاعرة وقيل هو اول جزء من النظر لان وجوب الكل يستلزم وجوب اجزائه فاول جزء من النظر واجب متقدم على النظر المقدم على المعرفة واختار ابن الحاجب وامام الحرمين انه القصد الى النظر لان النظر فعل اختياري مسبوق بالقصد المقدم على اول اجزائه قال بعض المحققين وهذا النزاع لفظي اذ لو اريد الواجب بالقصد الاول اي اريد اول الواجبات المقصودة اولا بالذات فهو المعرفة اتفاقا وان اريد الواجب مطلقا فالقصد الى النظر لانه مقدمة للنظر الواجب مطلقا فيكون واجبا ايضا والحاصل انهم اقاموا الادلة العقلية على ان اول الواجبات هو المعرفة بالله تعالى وعليه اكثر المحققين من الامامية واما الاخبار فقد تضمنت بل تواترت بان معرفة الله المجملة وهو انه خالق للعالم وانه قادر حكيم ونحوها من الامور الفطرية التي وقعت في القلوب بالهام فطري الهي وذلك نظير قول الحكماء ان الطفل معلق على ثدي امه بالهام فطري الهي فلم يتعلق بالمكلف وجوب غيره الا بعد بلوغ خطاب الشارع ومعرفة الله تعالى قد حصلت لهم بعد بلوغ الخطاب بطريق الالهام بل قبل ان يكلف من بلغته دعوة النبي صلى الله عليه وآله يقع في قلبه من الله تعالى يقين بصدقه لما تواترت به الاخبار من قولهم ما من احد الا ويرد عليه الحق حتى يصدع قلبه قبله او تركه فاول الواجبات هذا الاقرار اللساني بالشهادتين على ما في الروايات انتهى كلامه رفع مقامه والنظر في كثير مما ذكره مجال لا يخفى **قوله** حيث نقل كلاما للتسية المتقدم آه **اقول** نقل كلاما له من كتاب الانوار النعمانية بانه نقل تتبعه هذه المقالة للامام الرازي وهذا هو الذي اظهرناه سابقا بعلاله انه مما يقضي منه العجب **قوله** انتهى آه **اقول** قد عرفت بعد التأمل في كلمات هؤلاء الافاضل بتمامها ان حاصل ما افادوه واستدلوا به على هذا التفصيل ان المطالب النظرية كثيرا ما يقع فيها الغلط والاشتباه فلا يحصل القطع بها للناظر لانه كلما رتب البراهين بمقدماتها المستلزمة للمطلوب منع من التسليم بمقتضاها علمه الاجمالي بوقوع الخطأ في النظر فيمنع جزمه بالحكم والجواب عنه اولا بالنقض بالضروريات لوقوع الخطأ فيها ايضا كيف لا ومرجع النظريات الى الضروريات حيث يعتبر فيها ان يكون مقدماتها ضرورية او ما ينتهي اليها بالضرورة وان يكون استلزامها للمطلوب ايضا ضروريا او راجعا اليه فوقوع الخطأ في الضرورة فيلزم ان لا تكون حجة وثانيا بالحل وهو ما اشار اليه المصنف الاستاد بقوله فليت شعري وتوضيحه ان الناظر اذا علم بمقدمات مطلوبه باستلزامها له على ما هو المعتبر في النظر حصل له العلم بالمطلوب من غير تجويز لان يكون نظره للخطأ فان العقل مفطور على الاذعان بمقتضى ما انكشف له فكيف يجوز حصول القطع من الدليل النقلي على خلافه ليحصل التعارض ويقدم النقلي لبعده عن الخطأ **قوله** مع ان العلم بوجود الصانع آه **اقول** نعم لو احتمل الخطأ لادى الى ابطال الشرايع والاديان لابتنائها على النظر لاثبات الصانع وقدرته وعلمه وعدله وامتناع اظهار المعجزة على يد الكاذب وغير ذلك بل نقول هذا الحكم

في بيان حجية القطع المستند الى حكم العقل

الذي صدر من القائل من وجوب تقديم النقل بل حجيته انما هو بالعقل كما لا يخفى فلو لم يعتبر احكامه لم يحصل الاطمينان بذلك الحكم ايضا وبالجملة العقل ٣٠
اصل لاثبات الاعتقادات والمعارف وترجيح الراجح على المرجوح وغير ذلك فلا بد من الحكم بحجيته مدركاته وهذا هو الذي الجأ بعض المحققين منهم الى التفصيل
بين الاصول والفروع في الحجية وعدمها **قوله** وكلما حصل القطع من دليل نقلي آه **اقول** ومن هنا اشترط من قال بامكان افادة الادلة
النقلية للعلم مط بعدم وجود معارض لها من حكم العقل وتفصيل هذا الاجمال انهم اختلفوا في ان الدليل النقلي هل يفيد اليقين ام لا
بعد اتفاقهم على افادته الظن فذهب كثير من المحققين الى العدم من حيث ان ذلك يتوقف على العلم بوضع الالفاظ الواردة في كلام المخبر الصادق
للمعاني المفهومة منها وبارادة المخبر اياها منها وذلك موقوف على العلم بعصمة رواة العربية لغة وصرفا ونحوا عن الغلط والكذب وعدم النقل
والاشتراك والمجاز والاضمار وغيرها ولا سبيل الى العلم المذكور بل غاية ما يمكن حصوله هو الظن والمستند الى الظن لا يفيد زيادة منه مع
ان وجود ما ذكر ايضا لا يكفي في افادة العلم بل يعتبر العلم بانتفاء المعارض العقلي ايضا اذ مع وجوده يجب تأويل النقل وصرفه عن ظاهره اذ لا يجوز تصديقهما
لامتناع اعتقاد حقية النقيضين ولا تكذيبهما لامتناع اعتقاد بطلان النقيضين ولا تصديق النقل وتكذيب العقل لانه اصل النقل كما لا يخفى
وفي تكذيب الاصل لتصديق الفرع تكذيبهما جميعا وما يفضي وجوده الى عدمه فهو باطل فان قيل الحصر غير حاصل لامكان ان يحكم بتساقطهما
وكونهما بمنزلة العدم قلت المفروض حصول العلم من احدهما فلا وجه للحكم بالتساقط اذ لا معنى لالغاء المقطوع كما عرفت فان قيل لو جعلنا
التكذيب مساويا لعدم التصديق لم يلزم من تكذيبهما اعتقاد ارتفاع النقيضين وبطلانهما لان معنى عدم تصديق الدليل عدم اعتقاد صحته
واستلزامه لحقية النتيجة وهذا لا يستلزم بطلانهما او اعتقاد بطلانهما فغاية الامر التوقف في الاثبات والنفي قلت التكذيب اخص من عدم التصديق
ويلزم مما ذكر سقوطهما ومذهب جماعة من المحققين منهم المحقق التفتازاني الى ان الدليل النقلي قد يفيد القطع واليقين من الاوضاع فانه معلوم
بالتواتر كلفظ السماء والارض والعلم بالارادة يحصل بمعونة القرائن بحيث لا تبقى شبهة كما في النصوص الواردة في ايجاب الصلوة والزكوة ونحوهما
واما حيث العلم بعدم المعارض من العقل فهو خال عن الصعوبة في الشرعيات اذ لا مجال للعقل فيها واما في العقليات وان كان مشكلا في بادي
النظر الا ان نفي المعارض من لوازم حصول العلم بالوضع والارادة وصدق المخبر على ما هو المفروض في نصوص التوحيد والبعث ونحوها اذ العلم بتحقق احد
المتنافيين يفيد العلم بانتفاء الآخر فالعلم بنفي المعارض ممكن فانهم **قوله** فان قلت النظر هو لا آه **اقول** ملخصه ان القطع بالنسبة الى
الواقع يكون طريقيا فلا يكون قابلا للجعل لكنه بالنسبة الى الحكم في مقام الامتثال والاطاعة يكون جزء للموضوع واذا كان كذلك امكن للشارع ان
يتصرف فيه بما مثل ان يشترط حصوله من النقل **قوله** قلت اولا نمنع آه **اقول** توضيحه على ما قرره بعض الافاضل ان المراد بتوسط الحجة ان كان بالنسبة الى الحكم او
بمعنى تقييده به فيلزم الدور لتوقف قول الحجة بوجوب شيء او حرمته على كونه كذلك في الواقع لئلا يلزم الكذب كما اشرنا وان كان بالنسبة الى مقام وجوب الاطاعة
ففيه ان الحكم بوجوب الاطاعة فيما يقطع بوجوبه او حرمته عقلي لا يقبل التخصيص والحكم بعدمه تناقض كما مر **قوله** او على ان المراد حبط ثوابه آه **اقول** هذا انما
يتم على القول بالاحباط والتكفير والذي استقر عليه راي المحققين كالمحقق الطوسي ره في التجريد هو بطلانهما مط وقد كنا نتكلم في بيانهما وحقيقة التحقيق
فيهما في موضع اليق **قوله** او على غير ذلك آه **اقول** مثل ان يقال ان الصدقة وان كانت من جهة اشتمالها على الرقة والرأفة على الفقراء والاحسان اليهم موجبة
للاجر والثواب الا انها من جهة كونها من العبادات لعلها يعتبر في كيفيتها ما لا يعرفه الا الامام عليه السلم كما في الزكوة التي هي من افرادها او كما في سائر العبادات فاذا
لم تكن بدلالة ولي الله لم يحصل العلم بمطابقتها لما اراد الله تعالى فلا يمكن التقرب بها ليترتب عليها الثواب ويمكن ان يقال في الجواب عن الاستدلال
بهذا الخبر وجوه اخر منها انه ليس في نفي استحقاق الثواب دلالة على نفي صحة العمل المستند الى الدليل الغير النقلي بمعنى سقوط القضاء والمقصود
هو الثاني كما لا يخفى ومنها ما ذكره بعض الافاضل من قارب عصرنا في فصوله وهو ان المراد منه نفي استحقاق الثواب في حق من لم يوال ولي الله فلا تسدد لم
يكن عمله بدلالته وهو لا يقتضي نفي الثواب في الموالي الذي لا يكون عمله بدلالة لئلا يرد اذ الظاهر من اللفظ اعتبار الامرين معا في الشرطية لا يقال يكفي في
ترتب الحكم المذكور عدم الموالاة فلولا استقلال العمل بغير دلالة عليه بذلك لكان اعتباره في الشرطية لغوا لانا نقول بيانه اعتبار الاستقلال في
حكم الامام عليه السلم بعد الايمان في ذيل الخبر فان الاجماع قائم على ان الموالي الذي عمل بغير دلالة عليه السلم لا سيما مع الغفلة ولا سبيل الى حمل الايمان
فيها على الايمان الكامل لان غير الموالي لا ايمان له اصلا فيمكن ان يكون حينئذ اعتباره العمل من غير دلالة ولي الله اليه تاكيدا لما ذكره اولا من عدم الثواب
له لكونه من خواصه ولوازمه فلا ينافي ما ذكرناه ويمكن ايضا جعل الحكم الاول مترتبا على كل من الامرين على الاستقلال والثاني مترتبا على الاول لخاصة
فيدل على مدعى الخصم لكنه بعيد عن ظاهر اللفظ هذا ما افاده ولا يخلو عن لطف ودقة فتدبر فيه **قوله** لان الرئة تعاقل الرجال آه **اقول** اي تنال
في الدية من العقل بمعنى الدية سميت به لانها تعقل لسان ولي المقتول او لان اصل الدية كان الابل فعوضت بالذهب والفضة من عقل البعير كما في مجمع
قوله اتلك اخذتني بالقياس آه **اقول** لعله اراد انك اردت ان تاخذني متلبسا بالقياس اي اردت ان تفتي بمقتضى القياس او انك اخذتني
حال كونك متلبسا به ويحتمل ان يكون من الاخذ واخذ بمعنى اخذ بنوع فبنى بن حجاب وحكيات ابن الحدذكر نهر وما نعتقد ان الشيطان جاء به
بسبب الباطل وذكره في الاجتهاد الظاهر ان المراد انك جعلت القياس حجة على كما يقال اخذته بالرواية اي جعلتها حجة عليه

اعرفوا انس بالمحاورات العربية **قوله** قد اشتهر في السنة المعاصرين آه **اقول** ذكره كاشف الغطاء وتبعه تلميذه شيخ الجواهر وعلى ما حكي
عنه وكذا صاحب الفصول ولم يعنونه الاصحاب هذه المسئلة بخصوصها وانما تعرضوا للبحث عن مسئلة تكون من جزئيات هذه المسئلة ايضا وكذا تعرضوا
لبعض مسائل الشك في السهو لمناسبة بهذه المسئلة مثل ما ذكروا في حكم كثير الشك في مسئلة اشتراط قبول الرواية من اشتراط كون الراوي
ضابطا فلا يقبل خبر غير الضابط لكثرة السهو والنسيان المستلزمة للوقوع في الخطاء ويستفاد من امثالها حكم هذه المسئلة ايضا كما استفاد
كاشف الغطاء وقد يقال ان مرادهم ما كان من قبيل المرض فهو في الحقيقة غير ما نحن فيه كثير الشك فانه ناظر الى ما ينبعث من تشويش البال ولا يخفى
انه دعوى بلا دليل وكيف كان فالظاهر ان كل قطع صدر من القطاع ليس كذلك حتى القطع المستند الى الاسباب المعتبرة **قوله** لكن ظاهر كلام من
ذكره في سياق آه **اقول** لا يخفى ان كلامهم في المقام مشتبه المراد بالنسبة الى محل الكلام من قسمي القطع الا ان ظاهر كلام من ذكره في سياق كثير الشك
ارادة القطع الطريقي فان قلت كيف يمكن استظهار ارادة القطع الطريقي من ذلك مع ان الشك مما لا سبيل له الى الطريقية اصلا كما اشرنا فيحتمل
يكون استظهار ارادة القطع الموضوعي انسب بذلك نظرا الى ان الشك قد يجعل موضوعا كما في الاحكام الظاهرية قلت ليس محط النظر في
الاستظهار جهة طريقية الشك او موضوعيته بل الشك الذي يذكرونه في باب حكم كثير الشك هو الشك الملحوظ بالنسبة الى الواقع بمعنى ان
الشك مع كثرته هل له حكم بالنسبة الى الواقع بان يوجب رفع اليد عما هو عليه ولا فلا ابعد ان يكون المراد من القطع ايضا ما هو كذلك ومما يرشد
الى ارادتهم القطع الطريقي حكمهم بعدم حجيته في حق القاطع بنفسه ايضا مع ان القطع الموضوعي يعمل به القاطع وعدم حجيته والاعتبار انما هو
بالنسبة الى غيره فالحاكم والشاهد يعملان بمقتضى قطعهما وان لم يكن حجة بالنسبة الى غيرهما **قوله** وان اريد عدم اعتباره في مقامات آه **اقول**
حاصل الكلام في هذا المقام ان الكلام في القطاع بالنسبة الى قطعه يقع من جهات ثلاث تكليفه في نفسه ومعاملة الغير معه وحكم انكشاف الخلاف
في قطعه اما الاول فلا شك في انه يعمل بمقتضى قطعه لانه لو اريد منه ترك المقطوع والعمل بمقتضى الاصول والقواعد والظنون وجعله
كالمعدوم فلا معنى له لان القاطع حين هو قاطع لا يلتفت الى فساد قطعه فيكون غافلا عن خلافه ويمتنع تكليف الغافل بل لا بد هنا حكم العقل
بل امتناع تكليف هذا القسم من الغافل اظهر من امتناع تكليف الغافل المحض لتصرف اذ لا يرد فيه الشبهات التي اوردوها هناك مثل ان الغافل
يكون سبب امتناع توجه التكليف اليه جهله والجاهل قد يفعل اتفاقا وحكم الشيء حكم مثله وكما جاز صدور الفعل ولا جاز صدوره ثانيا
وثالثا وهكذا فح جاز ان يعلم الله تعالى ايقاع الفعل من شخص اتفاقا فلا يكون تكليفه حال عدم العلم تكليفا بالمحال ومثل ان المعرفة لله
تعالى ورسوله الامر بها ويستحيل توجيهه على العارف لاستلزامه تحصيل الحاصل والجمع بين المثلين وعلى غيره لان المأمور قبل ان يعرف الشيء امتنع
منه ان يعرف الشيء فتكليف من يستحيل منه العلم بالعلم مع ان العلم بوجوب المعرفة الطلب ان حصل قبل اتيانه بالنظر فهو مح لا يمكنه ان يعلم
ذلك الوجوب لاشتراطه بالاتيان بذلك النظر فلو وجب قبل الاتيان به لوجب عليه في وقت لا يمكنه العلم فيه وهو تكليف الغافل وان حصل بعده
وعند الاتيان بالنظر حصل العلم بالوجوب فلو وجب عليه ح تحصيل العلم بالوجوب لزم تحصيل الحاصل او الجمع بين المثلين ومثل ان المجنون
والنائم والغافل يوجب فعالهم الضمان ومثل ان الله تعالى خاطب السكران بقوله لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى ولا شك انه غافل الى غير ذلك
من الشبهات التي يمكن دفعها بادنى تأمل مضافا الى ان الامر بترك المقطوع يؤدي الى التناقض كما عرفت ولو اريد منه العمل بمقتضى القطع ومقتضى القواعد
والاصول جميعا فذلك لو تم فانما يتم في صورة التوافق لا صورة التخالف سيما اذا كان من قبيل التباين والتناقض كما دار بينهما الى الوجوب والحرمة
مع استلزامه التناقض ايضا لان عمله بمقتضى القطع انما هو من جهة كونه طريقا الى الواقع بغيره يكشف عن عدم طريقيته واما الثانية ففيها
فيها ان الغير اما ان يعلم بانه اخطأ في قطعه او يشك نظرا الى وقوع الخطاء في قطعه احيانا وعلى الاول فاما ان يتعلق بحقوق الله تعالى
او بما يتعلق بحفظ النفوس والاعراض والاموال التي يجب حفظها وعلى كلا التقديرين يجب ردعه من جهة النهي عن المنكر بردعه عن الصغرى
بان يقول له فيما اذا قطع بكون شيء خمرا انه ليس بخمر او الكبرى بان يقول له ان الخمر لا يجب الاجتناب عنها لكنه يدخل في باب الارشاد ولا يختص
بالقطاع بل يجري في الجاهل والغافل ايضا وللقائل ان يقول ان الملحوظ موضوع القطع ولا فرق فيه بين المطابق للواقع وغيره فلا وجه لاختصاص
المنع بالثاني مع ان ذلك لا يتم الا بالنسبة الى مرشد يطلع على الواقع وباطن الامر وعلى الثاني فنفي وجوب الردع وعدم ترتب على ما تعلق
وجهها من الارشاد هو هداية الضال والمفروض انه غير معلوم الخطاء ومن تعميم مورد الارشاد بحيث يشمل صورة الاحتمال واما الثالثة ففيها
فيها يقع تارة بالنسبة الى الاحكام التكليفية واخرى بالنسبة الى الاحكام الوضعية والاول يقتضي ان يقال انه ان ظهر من دليل الحكم ارادة المأمور
واقعا فلا بد من الاعادة بعد انكشاف الخلاف وان ظهر منه ارادة المأمور به ظاهرا فلا يجب الاعادة ومنه يظهر حكم الثاني ايضا بمقتضى الحكم
بالاعادة ح **قوله** وان كان لا اعتناء ما تخلى عنه آه **اقول** المتبع في الترديد الذي ذكره انما هو القطع الطريقي وهذا ناظر الى جهة
كما لا يخفى **قوله** ثم ان بعض المعاصرين آه **اقول** هو صاحب الفصول ره وقد ذكر ذلك في باب الادلة العقلية من كتابه في باب التلازم بين حكم
العقل والشرع في مقام الرتبة المحقق القمي ره فيما اجاب به عن سؤال المنكرين للملازمة بينهما بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ومقدمه

في الكلام في قطع القطاع

وذلك لأن استلزام الحكم العقلي للحكم الشرعي واقعياً كان او ظاهرياً مشروط في نظر العقل بعدم ثبوت منع شرعي عنه من جواز تعويله عليه ولهذا يصح عقلاً
ان يقول المولى الحكيم لعبده لا تعول في معرفة اوامري ونواهي على ما تقطع به من قبل عقلك او يؤدي اليه حدسك بل اقتصر في ذلك على ما يصل منّي اليك
بطريق المشافهة او المراسلة او نحو ذلك ومن هذا الباب ما افتى به بعض المحققين من ان القطاع الذي يكثر قطعه بالامارات التي لا توجب القطع
عادة يرجع الى المتعارف ولا يعول على قطعه الخارج منه فان هذا انما يصح اذا علم القطاع او احتمل ان يكون حجية قطعه مشروطة بعدم كونه قطاعاً
فيرجع الى ما ذكره **قوله** وانت خبير بانه يكفي آه **اقول** ملخص ما يورد به على هذا التوجيه انه يلزم عليه امور احدها انه يلزم عليه ان يكون
القطع قابلاً للجعل مع انه قد عرفت في اول الكتاب انه حجة بنفسه وثانيها ان القطاع اذا حصل له القطع بان حجية قطعه مشروطة بعدم كونه قطاعاً فتقر
الكلام الى قطعه هذا بانه هل هو معتبر اولا وثالثها ان المنع من الشارع غير معقول لان منعه اما ان يتعلق بالصغرى بان يقول ان هذا الذي قطعت
بحرمته مثلاً ليس بحرام فحينئذ يلزم تكذيب الشارع لانه قوله مخالف لما قطع به او الكبرى بان يقول لا يجب الاجتناب عنه فيلزم التناقض على ما مرّ سابقاً
اقول ويرد عليه ايضاً ان التعليق في حكم العقل غير معقول اذ لا يكون العقل شاكاً ولا مترددا في حكمه فالمقدار الذي يحكم به منجز نعم يمكن توجيه الموثق
بتوجيه موضح للتعليق كما لا يخفى مع ان مقتضى كلامه ايضاً عدم المنع في قطع القطاع فانه ذكر انه يجب بقاء حكم العقل ما لم يمنع الشرع والقطاع في صورة
احتمال المنع لا يقطع بالمانع واحتمال المانع ليس بمانع الا ان يكون مراده ان التعليق انما هو في القطع المتعارف ويكون القطع من القطاع مانعاً ثم انك
اذا تأملت في كلامه المذكور في مسألة التجري وكلامه هذا علمت ان بينهما تنافياً ظاهراً وتناقضاً واضحاً فتأمل **قوله** والعجب ان المعاصر آه
اقول توضيحه ان الكلام انما هو في القطع الطريقي وظاهر مثاله يعطي ان مراده من القطع هنا هو ما اخذ جزءاً من الموضوع مع ان المثال الذي ذكره غير
منطبق على الممثل له من جهة اخرى ايضاً وهو ان محل الكلام هو ما اذا كان القطع حاصلاً للشخص وظاهر هذا المثال هو نهي المولى عن الخوض في الاسباب المؤدية
للقطع **قوله** الرابع ان المعلوم اجمالاً آه **اقول** قد يتوهم ان العلم الاجمالي في نفسه غير معقول فضلاً عن ان يكون معتبراً في مقام اثبات التكليف واسقاطه
وذلك لان العلم الاجمالي عبارة عن صورة عقلية اجمالية منتزعة عن امور متميزة مفصلة وهي مما لا يمكن تعقله لان تلك التفاصيل ان كانت معلومة
وجب ان يتميز كل منها عن الآخر فيكون التفصيلي حاصلاً وان لم يكن العلم بها حاصلاً اصلاً نعم ربما كان حالة من حالاتها معلومة تفصيلاً فهو معلوم
مفصل وما ليس بمفصل ليس بمعلوم مع انه يمتنع حصول صورة واحدة مطابقة لامور مختلفة لان الصورة الواحدة لو طابقت اموراً مختلفة لكانت
متساوية في الحقيقة لتلك الامور فيكون لتلك الصورة حقائق مختلفة فلا يكون صورة واحدة بل يجب ان يكون لكل واحد من الامور المتكثرة صورة
على حدة ولا معنى للعلم التفصيلي الا ذلك مضافاً الى ان المعلوم تفصيلاً يكون متميزاً كما هو قضية تعريف العلم والمعلوم اجمالي غير متميز فلا يكون
معلوماً اصلاً ويمكن دفعه بان للعلم الاجمالي معنيين احدهما ان يكون المعلوم امراً مجملاً منتزعاً من امور مفصلة متمايزة كما اذا علم الشخص مسألة
ثم غفل عنها ثم سئل عنها فانه يحضر الجواب في ذهنه وليس ذلك بالقوة المحضة فان عنده حالة بسيطة هي مبدأ تفاصيل تلك المسألة والعلم
الاجمالي بهذا المعنى واسطة بين العلم الاستعدادي اعني القوة المحضة ممن يكون من شأنه العلم سواء كانت قريبة من الفعل او بعيدة عنه والاطلاق العلم
عليها مجاز وبين العلم التفصيلي وهو ان يعلم الاشياء متمايزة في العقل منفصلة بعضها عن بعض ملحوظاً كل واحد منها قصداً فيكون ذا جهتين
جهة قوة وجهة فعلية وثانيهما ان يكون المعلوم امراً واحداً مردداً بين امور مشتبهاً بينها كما في العلم بنجاسة احد الدرهمين او نجاسة احد الانائين
وهذا الذي ذكر من التشكيك لو تم فانما يتم في الاول دون الثاني الذي هو محل الكلام في المقام كما لا يخفى والتحقيق ان التشكيك المذكور ضعيف
من اصله ولو بالنسبة الى المعنى الاول لان صور تلك التفاصيل حاصلة في الذهن مجتمعة معاً لكن العقل لم يحدق النظر الى كل واحد منها
ولم يلتفت قصداً الا الى الجملة فاذا احدق النظر في المسألة حصل له مرتبة التفصيل ونظيرها انه لم يتبين في عالم الاحساس وتدرجها عند دفعه
اولاً وتحديق النظر اليها ثانياً ولا شك انه اذا علم المركب بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعلقة بحسب تلك الاجزاء فيكون
الاجزاء معلومة مندرجة بلا اخطار وقصد واذا فصلت الاجزاء كان العلم بها على وجه اقوى والكلي والمفهوم الكلي قد يلاحظ في نفسه وبهذه الملاحظة
يحكم عليه لا على افراده وقد يجعل آلة ومرآة لملاحظة افراده فيصح حينئذ ان يحكم على تلك الافراد دونه وبه يندفع اشكال الانتزاع مع اختلاف الحقائق
قوله ولا خصوصية للمسألة الاخيرة آه **اقول** فيه انه لا يبعد الخصوصية فيها من حيث جريان الدليل على عدم الجواز في الاول دون الثاني **قوله** لكن
لا يبعد ثبوتها بالمشهور الى ذلك آه **اقول** ويرشد الى ذلك شمول كثير من ادلة المنع لكلتا الصورتين مثل لزوم الغاء العلم بالوجه او قصده من الاحتياط
وغيره من الوجوه المشتركة بينهما **قوله** بل ظاهر كلام السيد الرضي آه **اقول** نقل الشهيد ره في الذكرى عن السيد الرضي ره انه سأل اخاه
المرتضى ره فقال ان الاجماع واقع على ان من صلى صلاة لا يعلم احكامها فهي غير مجزية والجهل باعداد الركعات جهل باحكامها فلا يكون مجزية
هذا السؤال صدر من الرضي ايضاً على ما حكاه العلامة ره في نفسه واجابه المرتضى ره بجواز تغيير الحكم الشرعي بسبب الجهل وان كان الجاهل غير معذور وقال في
الروض بعد نقل ذلك وحاصل هذا الجواب يرجع الى النص الدال على عذره واقول به متعين وقال شيخ الجماعة متبعاً للمحقق المقدس الاردبيلي رحمهما
ملخصه ان الظاهر من جواب السيد ره ان مراده ان الاحكام الشرعية تختلف باختلاف الاشخاص والاحوال فيجوز ان يكون حكم الجاهل بالقصر وجوب الاتمام

في مباحث القطع

عليه ان كان مقصرا غير معذور في ترك التعلم وحينئذ فهو ان اتى بالمأمور به فيكون مجزيا ولا بأس بترتب الشارع حكما على فعل او ترك المكلف عامدا ما ٣٨
في مسئلة الضد التي مبناها ان الشارع اراد الصلوة من المكلف وطلبها منه بعد عصيانه بترك الامر المضيق مثل ازالة النجاسة فهنا ايضا يأثم هذا
الجاهل بترك التعلم والتفقه المأمور بهما كتابا وسنة الا انه لو صلى بعد عصيانه في ذلك صحت صلوته للدليل وقيل ان الظاهر من كلامه التفصيل بين
الجاهل الساذج والمركب فتصح العبارة منه الاول دون الثاني ولا شك ان الاحتمال الثاني اوضح من كلامه سيما اذا لوحظ جوابه لهذه المسئلة في اجوبة
المسائل الرسية قال العلامة ره في محكي المختلف ما صورته قال في المسائل الرسية حيث قال له السائل ما الوجه فيما يفتي به الطائفة من سقوط
فرض القضاء عمن صلى من المقصرين صلوة المتم بعد خروج الوقت اذا كان جاهلا بالحكم في ذلك مع علمنا بان الجهل باعداد الركعات لا يصح معه
العلم بتفاصيل احكامها ووجوهها اذ من البعيد ان يعلم بالتفصيل مع الجهل بالجملة التي هي كالاصل والاجماع على ان من صلى صلوة لا يعلم احكامها
فهي غير مجزية وما لا يجزي من الصلوة يجب قضاؤه فكيف يجوز الفتوى بسقوط القضاء عمن صلى صلوة لا تجزيه فاجابه بان الجهل وان لم يعذر
صاحبه بل هو مذموم جاز ان يتغير معه الحكم الشرعي ويكون حكم العالم بخلاف حكم الجاهل وبهذا التوجيه لوجه منعه من دعواه الاجماع الى التصريح عن
التمهيد والتفصيل في الجهل كما عن غيره الا ان قيام الاجماع على ذلك مشكل وقد منعه المحقق الاردبيلي ره في شرح الارشاد بعد ان وجه كلام السيد ره
على الوجه المذكور بل منع تقرير السيد ره له ايضا ثم قال ولو صح تخصيص بعض الاحكام او مع عدم فعلها باحكامها بان يترك ما تبطل بسببه او
يزيد فيها ما يبطلها ثم اطال الكلام في اثباته ولعلنا نشير الى ما ذكره في مباحث المقصد الثالث **قوله** ثبوت الاجماع على بطلان آه **اقول**
فيلزم حينئذ بطلان الصلوة على وجه الاحتياط لان المحتاط من حيث عدم علمه باحكامها التي بها على ذلك الوجه **قوله** وهل يلحق بالعلم التفصيلي آه
اقول مقابلة العلم التفصيلي للعلم الاجمالي يلاحظ فيها الامكان بخلاف مقابلة الظن التفصيلي له فالكلام في الظن التفصيلي يجري في صورة وقوعه
الخارج مع تحقق العلم الاجمالي ولا يختص بما اذا كان ممكن الحصول بخلاف العلم التفصيلي فان النزاع فيه يختص بالحصول الثانية لامتناع تحقق العلمين
الاجمالي والتفصيلي في مقام واحد ثم ان ملخص الكلام في هذا المقام المبني لما رامه المصنف ره المحقق العلام حشره الله مع سادات الائمة الكرام ان المقابل
للعلم الاجمالي اما هو الظن المطلق الذي يثبت حجيته بدليل الانسداد او الظن الخاص الثابت حجيته بالادلة الخاصة وعلى التقديرين فاما ان يتوقف
الامتثال بالعلم الاجمالي اعني الاحتياط على التكرار في العمل او لا يتوقف فيقع الكلام في مقامات اربعة **الاول** مقابلة الاحتياط بالظن المطلق مع
توقفه على التكرار والتحقيق فيه جواز تقديم الاحتياط عليه لان غاية ما افاده ادلة حجية الظن المطلق جواز العمل بالظن في مقابلة الاحتياط اللازم لو
الجائز لا وجوبه حوضا العمل بالاحتياط ومنه يظهر وجه تقييده من يعمل بالامارات من باب الظن المطلق ولا يجوز العمل بالاحتياط **الثاني** مقابلته به مع
عدم توقفه على التكرار وفيه جواز تقديم الاحتياط فيه عدمه وجهان ذكرهما المصنف ره واوجههما هو الاول لما عرفته وستعرفه ايضا **الثالث** مقابلته بالظن الخاص
مع عدم توقفه على التكرار والظاهر ثم جواز تقديم الاحتياط وان استظهر المصنف ره منهم خلافه ونفيا وجه التقديم **الرابع** مقابلته به مع توقفه على
التكرار والظاهر عدم الفرق بينه وبين السابق واشتراكهما في جريان الادلة فيهما والتحقيق ان يقال ان الطريق الظني اما ان يفرض فيه وجود مصلحة
يتدارك بها مفسدة ترك الواقع اولا فعلى الثاني فلا اشكال في جواز تقديم الاحتياط بل اولويته اذ العمل به مشتمل على المصلحة النفس الامرية الواقعية
ودفع المفسدة جميعا بخلاف العمل بالظن لاشتماله على الثاني فقط وعلى الاول يكون ظاهر المصنف ره وغيره هو اولوية تقديم الاحتياط ايضا ويمكن
ذلك فيه بان المفروض تدارك المصلحة الواقعية بالعمل بالظن على هذا الفرض فلا يجري فيه الدليل المتقدم مع امكان توهين الاحتياط بما يلزمه
من المشقة والحرج واما ما يقال في مقام توهين العمل بالظن من ان ادلة حجيته لاثبات بدلية ما كان لاكتفاء به عن الواقع من جهة اتباعه لان مؤداه
هو الواقع فيجعله في عرض الواقع او تعيينه لاخذ به لا كيف ولو دل على ذلك لدل ايضا على عدم جواز الرجوع الى العلم التفصيلي ايضا فهو في غاية السقوط
كما لا يخفى ثم انه قد يتخيل في بادي النظر ان كلام شيخنا المصنف ره في المقام مختل النظام مشتمل على التناقض حيث حكم بكون الظن المطلق على مرتبة من الظن الخاص نظرا الى تقديمه
على الثاني في التكرار اولا واستشكاله في جواز تقديم الاحتياط على الظن الخاص فيما يتوقف على التكرار ثم ترجيح الجواز بل اولوية تقديمه ثانيا على وجه
يظهر منه ضعف الظن الخاص بالنسبة الى الظن المطلق وانت خبير بعد التنظر الدقيق ان الامر ليس كما قال والا فلا بد من ان يحط نظر المصنف ره في هذه المباحث
ترجيح جواز الاحتياط بحسب الفاعلية حتى في مقابلة العلم التفصيلي غاية الامر ان الاتفاق على خلافه مانع عنه ثمة فهو في صدد دفع المانع عن جواز العمل
به ولو بتقاعده سيما في مقابلته بالظن المطلق اوضح واظهر كما لا يخفى مع ان مسلكه ره وان كان خارجا في الحقيقة عن المسلكين من اعتبار الظن المطلق او
الخاص كما ستعرف الا انه اشبه بالاول كما هو ظاهر عند الخبير بمسلكه على ان الظن المطلق عنده شبيه كالظن الخاص عند ذا به في الاعتبار وان كان الثاني اولى
بحسب المرتبة الطبيعية واما ثانيا فلان المتأمل في مجامع كلماته لا يشك في اشتباه غشائها ان النسبة الى الظن الخاص سيما قوله ره فلا اشكله الامع العلم
بالوجه والظن الخاص الخ وقوله ره الا ان شبهة اعتبار نية الوجه الخ حيث انه يظهر منهما اولوية الظن الخاص من جهة عدم التزامه بجواز الاحتياط فتأمل
على القول باعتبار نية الوجه كالتزامه بجوازه في مقابلة الظن المطلق فلا تغفل **قوله** ولابطال هذه الشبهة آه **اقول** قد حققنا في ذلك
الفقهية عدم اعتبار قصد الوجه ولعلنا نشير الى بعض ما حققنا فيما سيأتيك لقد الحاجة المحقوقة حيث قال في مقام ابطال هذه الشبهة في بعض تحقيقا على

في الكلام على العلم الاجمالي واقسامه

ما حكاه في المدارك الذي يظهر لي ان نية الوجوب والندب ليست شرطا في صحة الطهارة وانما يفتقر الوضوء الى نية القربة وهو اختيار الشيخ ابي جعفر الطوسي
في النهاية وان الاخلال بنية الوجوب ليس مؤثرا في بطلانه ولا اضافتها مضرة ولو كانت غير مطابقة لحال الوضوء في وجوبه وندبه وما يقوله المتكلمون من ان
الارادة تؤثر في حسن الفعل وقبحه فاذا نوى الوجوب والوضوء مندوب فقد قصد ايقاع الفعل على غير وجهه كلام شعري ولو كان له حقيقة لكان الناوي مخطئا في
نيته ولم تكن النية مخرجة للوضوء عن التقرب به والله در سيد المدارك حيث استجود هذا الكلام بعد نقله **قوله** في الشبهة الحكمية آه **اقول** قيد
الكلام فيها لان الكلام في اعتبار نية الوجه اشتباهه **قوله** الا انه خلاف الاحتياط آه **اقول** فوز التقليد عند المانعين من الاحتياط للعامي
فلان الظن الخاص عند المانعين منه للمجتهد فكما ان ما دل على اعتبار الثاني دل على منعه بالنسبة الى الثاني فكذا ما دل على اعتبار الاول دل
على منعه بالنسبة الى الاول **قوله** مع امكان ان يقال آه **اقول** قد عنون القوم في كلماتهم عنوانات متناسبة وحيثيات متقاربة ربما يختلط احكامها
بل نفس عنواناتها على المبتدي ولا يميزها حق التمييز الا الماهر الحاذق بل المنتهي ولا باس بان نشير اليها لئلا تزل قدم بعد ثبوتها **الاول** انه اذا اتحد
فعلان في الصورة بحيث يحصل فيهما الاشتباه فهل يشترط في تحقق الامتثال تعيين كل منهما بحيث يتميز عن الاخر ام لا ومن جزئيات مسئلة اعتبار
نية الوجه عند التي اشرنا اليها آنفا ولم يتعلق غرضنا في المقام بتحقيق الحق في هذا المبحث **الثاني** انه اذا تعلق الامر بشيء فهل يعتبر في حصول
المامور به الاتيان به على وجه القصد الى ذلك الفعل وارادته ام لا بل يحصل اذا صدر على وجه الغفلة والذهول كافعال النوم انيا والحق هو
الاول لان متعلق الامر هو الاتيان بالفعل على سبيل القصد والارادة وذلك لان متعلق الطلب وان كان مطلق الطبيعة لكن تعلق الطلب بها انما يكون
مع تفطن الفاعل به لوضوح استحالة التكليف بالفعل مع غفلة المامور عنه فقضية تعلق الطلب بالطبيعة هو الاتيان بالفعل على وجه القصد
اليه فلا يندرج فعل الغافل في المامور به مع ان الظاهر في العرف من متعلق الطلب ما يكون صادرا على وجه العمد دون الغفلة ونحوها **الثالث** انه اذا
ورد الامر بشيء مطلقا فهل يعتبر في حصول المامور به قصد الاطاعة والامتثال ام لا وبعبارة اخرى لو شك في كون وجوب الشيء تعبديا او توصليا
بعد ثبوت اصل فهل هنا اصل يتمسك به وهل يستفاد من الادلة شيء من الامرين ام لا والتحقيق ان مقتضى الاصول العملية هو الثاني لرجوع الشك في
ذلك الى الشك في الشرائط والاجزاء لرجوع الشك الى اشتراط زيادة قصد القربة على الفعل وعدمه وبالجملة يرجع الامر فيه الى مسئلة الاقل و
الاكثر وقد اخترنا فيها تبعا للمشهور الرجوع الى البرائة وقد يفكك بين هذه المسئلة وبين مسئلة الاقل والاكثر بالقول بالاحتياط هنا والبرائة
هناك كما عن بعضهم او العكس كما عن بعض اخر وكذا مقتضى الاصول اللفظية فان الظاهر من اطلاق الامر بشيء هو كونه واجبا توصليا غير مقيد بقصد
التقرب والاطاعة لان الظاهر من حال المتكلم وكلامه انه لو اعتبر قيدا لذكره فيعلم من عدم ذكره عدم اعتباره له فان قلت الوجوب المصطلح الذي دل عليه
الامر بالالتزام نظرا الى ملاحظة حال الامر بكونه ممن يجب طاعته عقلا او شرعا على ما هو مقتضى الاصح من البحث يقتضي وجوب امتثال الامر واطاعته
ولا شك ان صدق الامتثال يتوقف على كون اداء الفعل بقصد موافقة الامر مطلقا فلا يتصف بالوجوب الا ما وقع على الوجه المذكور قلت غاية ما يتوقف
عليه الوجوب المصطلح كون الامر بحيث مخالفته وعصيانه وتوقفه على الزائد من ذلك لا دليل عليه كان قضية امره هو ايجاب مطلق الفعل وارادة حصوله
سواء كان بقصد الامتثال ام غيره فكذلك الوجوب اللازم منه انما يكون على ذلك الوجه ايضا فلا وجه لتقييده مدلوله بدليل الامر بذلك الا ان يدل
دليل ومما حققنا ظهر لك ان توهم عدم جواز الرجوع الى الاطلاق في مسئلتنا اعني صورة الشك في اصل التعبد كعدم جوازه في المسئلة الاتية اعني
الشك في اعتبار خصوص في التعبد بعد القطع باعتبار اصله مما لا اصل له واما القواعد الشرعية المستفادة من الكتاب والسنة فقيل ان مقتضاها التعبدية
فان الاوامر الدالة على وجوب اطاعة الله كثيرة من الكتاب والسنة دالة عليها نظرا الى عدم صدق الطاعة الا مع وقوع الفعل على وجه الامتثال وفيه
ان تلك الاوامر مسوقة لبيان اصل وجوب الاطاعة بطريق القضية المهملة لا لبيان كيفيتها مع ان الاطاعة يمكن تفسيرها بما يجري في الواجبات التوصلية
ايضا مضافا الى انها تعم بظاهرها امتثال الاوامر والنواهي مع ان جل النواهي بل كلها انما يقصد منها ترك المنهي عنه من غير تقييد بشيء منها بلا حقيقة
قصد الامتثال والاطاعة وكذا الحال في الاوامر المتعلقة بالواجبات التوصلية فلو بني فيهما على ظاهر معنى الاطاعة لزم تقييدها بالاكثر وهو مع
مرجوحيته في نفسه بعيد عن سياق تلك الادلة حيث ان ظاهرها وجوب الاطاعة في كل الاوامر والنواهي وقد يتمسك في ذلك بقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا
الله مخلصين له الدين وسيأتي الكلام عليه في مبحث الاستصحاب انشاء الله تعالى **الرابع** انه اذا ثبت كون الواجب تعبديا وشك ولو من جهة فتوى جماعة في ان المقصود
التعبد بايجاده ولو في ضمن امرين او ايجاده متميزا عن غيره فالتحقيق عند الاستاد مد ظله العالي هو الاظهر لوجوب تحصيل القطع باتيان ما هو غرض المولى
واما تمسكه ره في ذلك بالاصل ففيه ما لا يخفى لان حكم العقل بوجوب تحصيل القطع مترتب على نفس الشك فلا حاجة الى اجراء الاصل وهذا نظير
ما لو شك في مشروعية شيء من التوقيفيات فان نفس الشك بعد ثبوت التوقيفية كاف في الحكم بعدم المشروعية من غير حاجة الى التمسك بالاصل فيه وربما
يتوهم بادي النظر ان ما ذكره المصنف ره ههنا مناف لما بنى عليه في غير موضع من كلماته من انه لو دار الامر بين التعيين والتخيير فالاصل عدم التعيين وليس
كذلك كما لا يخفى على المتامل **قوله** وهذا ليس تقييدا في دليل تلك آه **اقول** وذلك لانه تمسك بالاصول العملية ولا يخفى ان الاصول
اللفظية واردة على الاصول العملية **قوله** وحينئذ فلا ينبغي بل لا يجوز ترك الاحتياط آه **اقول** توضيحه انه اذا فرض الشك المذكور فمقتضى القاعدة الاحتياط

٣٠ والقائل بالظن لا يجوز للمكلف اذا اراد التكرار للاحتياط والاطمينان ان يترك الاحتياط بان يحصل الواقع ولا بالظن المعتبر بل يأتي اولا بما هو الواجب المطابق له ثم
ياتي بالمحتمل الآخر قربة الى الله والحاصل ان المكلف لا بد للاحتياط في العبادة على الفرض فعليه ان يعمل اولا بما هو مقتضى الاصل الظن الحاصل من
اصل الطريق يقين على وجه التميز ثم ياتي بالمحتمل الآخر بنية القربة **قوله** بعد وجوبه ظاهرا اه **اقول** لا يقال يمكن تحصيل قصد الوجه بقصد
الاستحباب بعد فرض عدم وجوبه واقعا ولا ظاهرا فان الاحتياط مستحب لانا نقول قد قرر في محله وسياتي في هذا الكتاب ان ما دل برجحان الاحتياط
لا يثبت استحبابا شرعا ثم ان ظاهر المتن خصها هذا الحكم بصورة فرض وجوب قصد الوجه فلا يظهر الثمرة المذكورة على القول بعدم اعتبار
وذكر بعض الافاضل ان الثمرة تجري على القولين فطريق العمل اذا اريد التكرار في هذا الفرض على القول الثاني ان ياتي اولا بما قام الظن المعتبر على
وجوبه قاصدا فيه التقرب بخصوصه ثم ياتي بالمحتمل الآخر لاحتمال كونه واجبا مقربا ايضا هذا تمام الكلام في هذا المقام وبقي ههنا امران ينبغي
التنبيه عليهما الاول ان مقتضى وجوب تحصيل العلم التفصيلي وترجيحه على العلم الاجمالي في مقام الامتثال كما عرفت انه لو دار الامر بين
قلة اطراف الشبهة وكثرتها قدم الاقل على الاكثر فلو دار الامر بين ان يصلي في ثوبين مشتبهين او ثلاثة اثواب مشتبهة كان الترجيح للاول لانه
بمنزلة العلم التفصيلي بالنسبة الى الآخر ويحتمل العكس ووجهه ظاهر الثاني انه لو دار الامر بين العلم التفصيلي والاجمالي بحيث يوجب العمل بالاول
تكثر اطراف الثاني والعمل بالثاني اجمال الاول ففي ترجيح الاول نظرا الى اولوية التفصيل والثاني نظرا الى اولوية التقليل وجهان بل قولان ح
ظاهر المحكي عن نهاية الاحكام في كشف اللثام هو الاول فانه قال لو نذر تعدد التيمم لكل صلوة فنسي صلوتين في يوم احتمل تعدد التيمم لكل
صلوة والاقتصار على تيممين بتجديد بين زايد في عددها لصلوة فيصلي بالتيمم الاول الفجر والظهرين والمغرب وبالثاني الظهرين والعشائين
فيخرج عن العهدة لانه صلى الظهر والعصر والمغرب مرتين بتيممين فان كانت الفائتتان من هذه الثلاثة فقد تعدد لكل واحدة بتيمم وان كانت
الفائتتان الفجر والعشا فقد ادى الفجر بالتيمم الاول والعشا بالثاني وان كانت احديهما من الثلاث والاخرى من الاخيرين فكذلك الى ان قال والضابط
ان يزيد في عدد المنسي فيه عددا لا ينقص عما يبقى من المنسي فيه بعد اسقاط المنسي فينقسم المجموع صحيحا على المنسي كالمثال فان المنسي صلوتان
والمنسي فيه خمس يزيد عليه ثلاثة لانها لا ينقص عما يبقى من الخمس بعد اسقاط الاثنين بل تساويه والمجموع ثمانية ينقسم على الاثنين على صحة الى
ان قال لكن يشترط في خروجه عن العهدة بالعدد المذكور ان يترك في كل مرة ما يبتدئ به في المرة التي قبلها ويأتي في المرة الاخيرة بما بقي من الصلوات فلو
في المثال بالتيمم الاول الظهرين والعشائين وبالثاني الغداة والظهرين والمغرب فقد اخل بالشرط اذ لم يترك في المرة الثانية ما ابتدأ به في المرة الاولى
انما ترك ما ختم به في المرة الاولى فيجوز ان يكون ما عليه الظهر والمغرب مع العشا فبالتيمم الاول صحت تلك الصلوة ولم يصح العشا بالتيمم الثاني فلو
صلى العشا بالتيمم الثاني خرج عن العهدة وذهب شيخ الجواهر في اوائل كتاب الطهارة منه الى الثاني فقال ردا على ما في النهاية لعله لا يخلو عن
مشروعية زيادة الصلوة كما ذكر محافظة على التجديد المنذور من تامل ونظر بل ومنع بل المتجه تجديد التيمم لكل واحدة من الخمس كما ان الصلوة
مترددتان في الخمس فكذا التيمم ثنتان ومع فرض عدم التمكن من ذلك يسقط المتعذر واعترض عليه بان الامتثال يحصل مع الاجمال على كل حال الا انه على
الاول في المنسي على الثاني منه في المنذور والاول اولى وهو حسن لولا حديث الشك في مشروعية زيادة الصلوة **قوله** ان للعلم الاجمالي مرتبة اه
اقول لا يخفى ان كلام المصنف ره الاستدلالي في تصوير هذه الصور لا يخلو عن حزازة اما اولا فلعدم تكفله لبيان قسمي الشبهة اعني الحكمية والموضوعية
بحيث يمتاز كل منهما عن الاخرى واما ثانيا فلتداخل اقسامها في الذكر واما ثالثا فمن جهة الامثلة واما رابعا فلعدم استيفائه للاقسام وكان الاحرى
التقسيم في المقصد الثالث احسن منه كما لا يخفى والاولى ان نبال في مقام التقسيم التشقيق ان الشبهة المتعلقة بالعلم الاجمالي اما ان تكون حكمية
واما ان تكون موضوعية والاولى ما يكون الاشتباه فيها من جهة الحكم الكلي الصادر من الشارع كما في المثال الثاني المذكور فيه او من جهة الامر الكلي
الذي تعلق به الخطاب مع تبين نفس الخطاب كما في المثال الاول المذكور فيه وكما في بعض مسائل القصر والاتمام او من جهة كليهما معا كما في المثال
الثالث المذكور فيه وسواء كان الاشتباه على كل تقدير من جهة عدم النص او من جهة اجماله او من جهة تعارض النصين في بيان الخطاب او متعلقه الثانية
ما يكون الاشتباه فيها من جهة اشتباه مصداق متعلق الحكم الجزئي مع تبين الحكم الكلي ويجري فيها الاقسام الثلاثة الاولية المذكورة الا انه
يعتبر التقسيم فيها بالنسبة الى الخطاب والمتعلق الجزئيين وفي الاولى بالنسبة الى الخطاب والمتعلق الكليين كما عرفت ولا يجري فيها الاقسام الثانوية المذكورة
لاختصاص جهة الاشتباه فيها في الامور الخارجية ولذا يكون فعلها منا بالامور الخارجية وليس من وظيفة الشارع وان يرجع اليه حقيقة ايضا ان
وبعبارة اخرى ويعبر عن القسم الاول من الاقسام الثلاثة في كل منهما بالشك في التكليف والثاني بالشك في المكلف به والثالث بالشك فيهما فيصير ما
الاولية والثانوية فيهما اثني عشر قسما ولو لوحظ انقسام الشبهة الموضوعية من جهة الاشتباه في المكلف به او المكلف فبتقييد زادت الاقسام او
فرض جريان هذا التقسيم في الشبهة الحكمية كما ربما يحتمل اذ ذاك ايضا **قوله** لا انه وردت في الشرع اه **اقول** الا انه ورد موارد يظهر منها في
بادي النظر ذلك لانها كذلك حقيقة ولذا قيد بها الخلاف فلا حاجة الى تفسير الورود والوقوع بالوقوع ولو في اعتقاد الغير **قوله** بل ظاهر كلام
الشيخ اه **اقول** سيجيء الكلام فيه مفصلا **قوله** فعلوا تكبيرها اه **اقول** ان القائلين بجواز ارتكاب الكل يحتمل بعضهم لا ارتكاب الكل بحيث يحكي ما تكون ريبا

في كفاية العلم الاجمالي في تنجز التكليف

منها ان غاية ما يلزم منه هو تحصيل العلم بذلك لا يخفى فحينئذ يمكن بارتكاب الحرام وهو مما لا يلتزم به على وجه كما يجيء بخلاف صورة الارتكاب في المعنى فانه ٣١
من قبيل ارتكاب الحرام لا تحصيل العلم بذلك لا يخفى فحينئذ يمكن ان يتفرع على هذا القول جواز مثل المعاملة المذكورة وان تصرف في المشتبهين تدريجا اذ
المفروض ان الثمن هو المجموع واشتراء الجارية في الذمة واداء الثمن منهما تدريجا خلاف الفرض **قوله** ومنها حكم الحاكم بتنصيف العين آه
اقول سيأتي الكلام في هذه المسئلة وسائر المسائل التي تليها في مباحث البرائة فانتظر **قوله** الثاني ان الحكم الظاهري آه **اقول** ومنها
يعلم ان ما التزم به المحقق القمي ره القول بكون الالفاظ موضوعة للاعم من المعاني الصحيحة من ان المؤمنين لا يتفحصون في الاعضاء والامضاء من مذهب
الامام في جزئيات مسائل الصلوة مثل انه هل يعتقد وجوب السورة وندبها وما تموز به بعد ثبوت علة له وكذا لا يتفحص احدهم عن حال المصلى
اذا اراد ان يعطيه شيئا لاجل ان يدعو له ذا لو فعلم مذهبه وصحة صلوته في نفس الامر وليس ذلك الا لاجل كون الالفاظ اسامي للاعم لان حمل فعل المسلم
على الصحة غايته افادة الصحة عنده وتكليف لنا ذو ملاحظة الصحيح عند المطابق لنفس الامر غالبا على ان ابيها اذ لو سلم ان اقتضاء الصحة لا يفيد
ازيد من ذلك فالصحة عنده يكفي من هذه الجهة فلا بد ان يترتب عليها اثار الصحة من الايتمام واعطاء المال المنذور ونحوهما فذلك من باب البناء
على ظاهر الحال ولو على القول بالوضع للصحيح كيف ولولا ذلك لوجب التفتيش بالنحو المذكور على القولين فيما لو نذر شيئا لمن يصلي صلوة واجبة
او مندوبة بضرورة عدم اقتضاء الفاسدة شيء منهما ولا اظنه ولا غيره يلتزم بذلك والحاصل ان الصحيح عند العامل يقتضي ترتب اثار الصحة
عليه نعم لا ريب في ان ذلك مشروط بكون العامل مكلفا بالعمل بما في الاحكام الثابتة باجتهاد اهل الحق بالنسبة الى ذلك المجتهد من تقليده فيه فلو لم
يكن مكلفا في حكم الشرع بان لم يكن تكليفا شرعيا ولو كان في حقه كما في صلوة المخالفين صح الحكم بفسادها شرعا ومنه ينقدح ان سقوط القضاء
عن المخالف اذا استبصر فيما اتى به على الوجه الصحيح عنده ليس من باب الصحة بل من باب العفو والاسقاط كما عليه جماعة من المحققين وان تجنب الائمة
بهم والدخول في صفوفهم كما نطق به الاخبار ليس من باب الصحة كيف ومن شرائط الامامة الايمان بالمعنى الخاص هذا اذا بنينا على الممانعة
والا فلا ينبغي حينئذ ان نقول ان الاصل المذكور يقتضي الحكم بالصحة الواقعية كيف ولولا ذلك لم يقم للمسلمين سوق لاختلافهم في احكام الذبائح
والجلود وغيرها واشتباه العوام كثيرا في الاحكام فيزعمون صحة ما هو فاسد عند العلماء فلو بنى على عدم افادة الاصل المذكور للصحة الواقعية لم
يمكن الحكم بصحة اكثر العقود والايقاعات والعبادات ولم يجز اخذ شيء من اللحوم والجلود ولو من اهل الحق الا بعد التجسس والتفحص وهو مما يقضي الضرورة
بفساده **قوله** وكذا الاخذ ممن وصل اليه نصف الدرهم آه **اقول** هكذا في بعض النسخ وفي بعضها ضرب على هذه العبارة الى لفظ التخالف
خط المحو ولعل السر فيه عدم جريان التوجيه المذكور في هاتين المسئلتين وهو ان لم يجر فيهما على الوجه التام في جريانه في غيرهما الا انه يجري فيهما بنحو
اخر ذكره المصنف ره في مباحث الشبهة المحصورة من باب اصل البرائة **قوله** مع عدم كون احدهما المعين آه **اقول** لا شبهة في خروج صور دوران الامر بين
التعبديين كالصلوة في الواجب ومفطرات الصوم في الحرام بناء على وجوب الكف عنها بقصد الامتثال لا مطلقا عن محل البحث ودخولها في المخالفة
العملية ولا في دخول صور دوران الامر بين التوصليين مع اتحاد زمانهما فيه لامتناع خلو المكلف عن الفعل والترك الموافق كل واحد منهما ولا اعتبار
فيه قصد الاباحة بعد فرض ان المقصود هو التوصل وانما الاشكال في صور دوران الامر بين التعبدي والتوصلي سواء تعين الاول ام كان يحتمل في نظر
وانت بعد ان تأمل تقدر على ادخال الشق الثاني في محل النزاع بلا مؤنة تكلف فمع اختيار احد الامرين من الفعل والترك بعنوان الاباحة يحتمل
الموافقة العملية كما يحتمل المخالفة لاحتمال كون حكم الواقعة توصليا يسقط بما صدر منه من الفعل والترك فيبقى الاشكال في الشق الاول وظاهر
شيخنا المصنف في المقام كصريحه في مباحث البرائة خروجه عن محل البحث ودخوله في المخالفة العملية واعترض عليه بمنع ذلك على اطلاقه اذ قد يختار المكلف
الاتيان بما يكون موافقا للحكم التوصلي فلا يقطع بالمخالفة من حيث العمل واجاب عن ذلك في التدريس بان هذا القيد لم يذكر لتبين الخارج عن
محل البحث مطلقا بل لبيان انه ليس خلافيه وهو كما ترى لكن اهل البيت ادرى **قوله** كطهارة البدن وبقاء الحدث آه **اقول** كل من الطهارة والنجاسة
ينقسم الى ظاهري وباطني فالنجاسة الظاهرية هي التي يعبر عنها بالخبث والباطنية هي التي يعبر عنها بالحدث وهو الاثر المعنوي والحالة الواقعية
الباطنية التي تعرض للمكلف عند عروض احد اسباب الوضوء والغسل والتيمم المانع من المشروط بها المتوقفة على النية والطهارة المقابلة للاولى
يعبر عنها بالغسل بالفتح وما في حكمه والطهارة من الخبث والمقابلة للثانية باحد الامور الثلاثة المذكورة والطهارة من الحدث ومعنى كون
الطهارة او النجاسة باطنية انها لم يظهر منها اثر في ظاهر البدن وان كان حدوثها بواسطته فتتعلق في الحقيقة بباطن الانسان وحقيقته وهو النفس
والروح لا بمعنى انها من الكيفيات النفسانية القائمة بالنفس كالعلم والادراك ونحوهما بل بمعنى ان لها مدخلية بل تاثير في معنى تكميل مرتبة الانسان
وتقليلها بل تبديلها كسائر الصفات الرذيلة من البخل والحسد وغيرهما مع امكان ان يقال بان النفس متاثرة منهما تحلية وتخلية كما في نظائرها
وكيف كان فموضوع الطهارة الظاهرية هو البدن وموضوع الحدث هو باطن الانسان او هو مع ظاهره على وجه فهما متكافئان موضوعين مختلفين
قوله لمن توضأ غفلة آه **اقول** وجه التقييد بالغفلة ظاهر فان الوضوء بالمايع المردد بين المائية والبولية مع الالتفات غير معقول
كيف ومن شرائطه قصد التقرب الغير الممكن في محل الفرض فيكون الوضوء فاسدا فلا يكون من موارد التفكيك بين الحكمين كما لا يخفى **قوله** اما في الشبهة الموضوعية

في مباحث القطع

اقول ملخص ما ذكره من الفرق بين الشبهتين ان الحكم لا بد له من موضوع محقق الموضوعية فاذا بني على عدم تحقق الموضوع ولو بحكم الاصل لزم طرح الحكم والغاء دليله اذ مقتضى الدليل ثبوته في الموضوع والمفروض عدم تحققه فيكون الاصل الجاري في الموضوع في الحقيقة حاكما على دليل الحكم ومبينا له ففي المثال المذكور في لحن يعلم اجراء الاصلين يثبت عدم تعلق الحلف باحد الامرين فلا يلزم طرح ما دل على وجوب الوفاء بالحلف فلا يجب الالتزام بالحكم فيمكن الاخراج الموضوعي ولو من باب الحكومة باجراء الاصل في الشبهة الموضوعية بخلاف الشبهة الحكمية فان الحكم الثابت فيها بالاصل كالثابت بالدليل مثلا في عرض الحكمين المعلوم ثبوت احدهما فيكون الاصل الجاري فيها منافيا لنفس الحكم الواقعي المعلوم اجمالا فلا يمكن الاخراج فيها فاجراء الاصل في الشبهة الموضوعية اسهل من اجرائه في الشبهة الحكمية ومن هنا ترى ان من يستشكل في حجية الاصول المثبتة كمحقق هذه الاعصار لا يستشكل فيها اذا اثبت بالاصل موضوع الحكم الشرعي من دون مدخلية في اثبات امر اجنبي سواه كما اذا اثبت بالاصل براءة ذمة الشخص الواجد لمقدار من المال الوافي بالحج ليصير مستطيعا فيتعلق به الحج فيكون شأن ذلك الاصل دفع المانع الذي هو الدين لا وجوب الحج اذ هو ثابت بادلته في موضوعه من غير حاجة الى معونة الاصل فيه والحاصل ان دائرة جريان الاصل في الشبهة الموضوعية وسيعة نفيا واثباتا فان قلت كيف يجري الاصل للغرض المذكور مع ثبوت العلم بتحقق احد الحكمين هل هذا الا مخالفة صريحة للعلم الاجمالي ولو بني على ذلك لزم تحقق مصداق المخالفة الالتزامية في الشبهة الموضوعية ايضا كما ترى قلت هذا الايراد انما نشأ من عدم التأمل والتعمق فيما قررناه فنقول توضيحا لما ذكرناه ان غاية ما يمكن ان يدعى في المقام تحقق العلم الاجمالي بثبوت احد الحكمين لما يليق موضوعا له لا لما يراد جعله موضوعا له وهذا الموضوع المعين قد خرج باجراء الاصل عن قابلية كونه موضوعا اذ المفروض حكومته نعم يتم ما ذكر اذا فرض كون هذا الاصل في عرض الحكمين كما هو كذلك في الشبهة الموضوعية فان ذلك العلم الاجمالي لا يمنع من جريان الاصل الا ترى انا لا نجري الاصل في طرفي المشتبهين في الشبهة المحصورة بالمعنى المعروف استنادا الى معارضة الاصل في كل منهما بمثله وكون جريانهما معا منافيا للعلم الاجمالي فلم لا نقول هنا بعدم جريان الاصل استنادا الى المعارضة فاصل من ذلك ان العلم الاجمالي مانع ثمة وليس مانعا هيهنا واظهر الفرق بينهما بالتأمل العميق والنظر الدقيق ومما ذكرنا تعلم انه لا يبعد دعوى استلزام المخالفة العملية في الشبهة الموضوعية فيما تحققت فيه وقد يقال انه منع الاعتراض على المص الاشارة من ان ما ذكره لو تم للزم جواز المخالفة للعلم الاجمالي بحسب العمل ايضا بعد التأمل في مجامع كلماته فليتأمل **قوله** ووجوب الالتزام بالحكم الواقعي اه **اقول** اعلم ان الاحكام الالهية على ثلاثة اقسام احدها ما يكون الاعتقاد فيه مطلوبا بالذات كالاصول الاعتقادية المحققة بالاعتقادات القلبية التي لا مدخل للعمل فيها ولا شبهة في وجوب الالتزام والتدين بها وعدم جواز المخالفة الالتزامية فيها وثانيها ما لا يكون الاعتقاد مطلوبا فيه كذلك بحيث يتحقق بدونه بل بالالتزام خلافه ايضا كالواجبات التوصلية التي يكون المطلوب فيها وقوع الفعل كيفما اتفق حتى اذا اتى المكلف بها لا بعنوان انها واجبة تحقق المقصود كغسل الثوب مثلا وثالثها ما يكون ذا جنبتين بمعنى ان الاعتقاد والالتزام ليس مطلوبا فيه بالذات لكنه شرط في تحققه بحيث لو تحقق بدونه لم يقع على وجهه كالواجبات التعبدية التي اخذ فيها اعتبار قصد التقرب الذي لا يتحقق الا بالالتزام والتدين بها ومحل الكلام هيهنا هو الثاني كما لا يخفى ثم اعلم ان للالتزام مراتب عديدة الاولى التدين بحقيقة كل ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله والاعتقاد به والتسليم والانقياد كما دل عليه كثير من الآيات والاخبار مثل قوله تعالى وسلموا تسليما على احد التفسيرين وقوله عز وجل قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني الآية وقوله عز من قائل ما آتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا ومثل ما ورد في الاخبار مما دل على مطلوبية تسليم الرسول وتسليم امره وعدم مخالفته منضما الى عموم ما دل على مطلق المخالفة للاحكام الالهية حتى انه ورد ما مضمونه ان ادنى الشرك تسمية الحصاة نواة وبالعكس الى غير ذلك من الآيات والاخبار والثانية العزم على العمل بما اتى به النبي بعد ان يحقق المرتبة الاولى كما دل عليه الآيات والاخبار ايضا كبعض ما تقدم كقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول الآية وقوله صلى الله عليه وآله اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم فتأمل والثالثة التدين بالعناوين المجعولة من قبل الشارع بعد تحقق المرتبتين الاوليين بان يجعل ما اوجبه واجبا وما ندب اليه مندوبا فلا يغير شيئا من العناوين الى غيره متعمدا وان لم يكن عن عناد ومخالفة ويدل عليه بعض ما تقدم والرابعة قصد العنوان في مقام الفعل ويعبر عنه بقصد الوجه ثم ان كلام المص ره هيهنا مشتبه المراد فان كان مراده من الالتزام هو المعنى الاول فلا شك في وجوبه وعدم الفرق فيه بين الاصول والفروع من العبادات بل لا شك في ان تركه مما يوجب الكفر الواقعي والظاهري ان وقع جحودا وعنادا او الظاهري فقط بمعنى ايجاب اجراء احكام الظاهرية ان وقع قصورا واستضعافا على احد الوجهين اللذين اختارهما المحقق القمي ره نعم لا ننكر انه تابع لمقدار العلم بتلك الاحكام فان علم الحكم تفصيلا وجب التدين به كذلك وان علم اجمالا وجب التدين به كذلك بل لا نضايق عن القول بمثل ما ذكره ره في مباحث البراءة من ان الواجب في صورة العلم الاجمالي التدين بثبوت الواقع فلا ضير في الالتزام بها ظاهرا وبالجملة فوجوب الالتزام بهذا المعنى مما لا يمكن انكاره بالنسبة الى شيء من الموارد وغاية الامر انه يعتبر في معرفة الملتزم به في الاصول الاعتقادية القطعي ويكفي في غيرها الاعتقاد الظني وان كان مراده هو المعنى الثاني على بعد فيه فهو الذي ذكره بعض المحققين انه من لوازم الايمان ولمن اعترض عليه البعض بانه لا معنى له اذ لو ابتدأ انه لازم من لوازم الايمان وتابع لحصوله فهو مم لان نفس الايمان بالواجبات وترك المحرمات ليس من لوازم الايمان فكيف العزم

في بيان حكم مخالفة العلم الاجمالي

عليه كيف ولو كان ذلك من لوازم الايمان لما صح تعلق التكليف بها بعد حصول الايمان وان اريد ان وجوب هذه الاحكام انما بعد الايمان فليس
هناك وجوب للعزم قبل حصول الايمان وانما يجب ذلك بعد حصوله وفيه ان الكفار مثلا كون لاهل الايمان في ذلك حينئذ على القول بكونهم
مكلفين بالفروع فلا وجه لتخصيصه باهل الايمان وهذا الاعتراض كما ترى ضعيف والانصاف ان الالتزام بهذا المعنى ايضا واجب لانه
الامر به تركه ليس موجبا للكفر كما في الاول وان كان مراده المعنى الثالث فما ذكره حق ولا يرد عليه مقدمية الالتزام للعمل مطلقا ممنوع كما
اشرنا وان كان مراده المعنى الرابع كما يشعر به قوله ره الا انه فعله لا لداعي الوجوب الخ فمع انه يغنيه في نفسه لا يلائم مسلكه من عدم اعتبار قصد الوجه
في العمل وح فيحمل هذه العبارة اي التعبد علينا اشتغالنا بذلك على بيان حصول فعل الواجب على وجه يخلو عن الالتزام بالوجوب نظرا الى ان المكلف لو اراد
الاتيان بالفعل بداعي الوجوب لم ينفك ذلك عن الالتزام به فافهم **قوله** ولو فرض ثبوت الدليل اه **اقول** توضيحه انه لو فرض ثبوت الدليل
على وجوب الالتزام بحكم الله الواقعي لا الالتزام بما يحتمل الموافقة للحكم الواقعي فلا ينفع في صورة العلم الاجمالي بالحكم فاذا جرى الاصل بالنسبة
الى الحكمين المحتملين ولم يلتزم باحدهما لم يكن في ترك الالتزام طرح لما دل على وجوب الالتزام بالحكم الواقعي اذ هو متفرع على موضوعه والمفروض انتفائه
بحكم الاصل فالظاهر عدم كون الحكمين وان كان منافيه للعلم الاجمالي الا انها حاكمة على ادلة وجوب الالتزام بالحكم الشرعي لرفعها الموضوع فهي
كالاصل الجاري في الشبهة الموضوعية **قوله** ولكن التحقيق اه **اقول** حاصله انه لو فرض قيام الدليل على وجوب الالتزام حتى مع العلم الاجمالي لم يكن الاصل
الجاري في المقام من قبيل الاصل الجاري في الشبهة الموضوعية ليكون حاكما على دليل وجوب الالتزام لاستلزامه المخالفة القطعية العملية بالنسبة الى
الدليل هنا بخلاف ما في الشبهة الموضوعية كما لا يخفى وهذا الكلام نظام من المذكور في مبحث البراءة وقد اشرنا اليه من انه لو ثبت الدليل على وجوب
الالتزام فانما يدل على وجوب الالتزام به بالنسبة الى الحكم الواقعي ولا يلزم من الرجوع الى الاصل ترك الالتزام بهذا المعنى اذ الحكم بالاباحة الظاهرية لا ينافي
الالتزام بكون الحكم الواقعي هو احد الحكمين اذ الالتزام به متحقق في الواقع ووجوب الالتزام بخصوص الحكم من الوجوب والحرمة في صورة العلم التفصيلي
يثبت من جهة مقدمة خارجية تثبت كون الحكم الظاهري للشارع هو الحكم المعين المخصوص وليس مستندا الى دليل وجوب الالتزام وبذلك يندفع ما يقال
ان الالتزام باحدهما وان لم يكن واجبا الا ان طرحهما والحكم بالاباحة طرح لحكم الله الواقعي وهو محرم وعليه مبنى عدم جواز احداث القول الثالث
فيما اذا اختلفت الامة على قولين يعلم منه دخول الامام عليه السلام في احدهما **قوله** فهذا لا يمكن ان يثبت بذلك الخطاب اه **اقول** وذلك
للزوم استعمال اللفظ في اكثر من معنى مضافا الى لزوم اجتماع التعيين والتخيير في الشيء الواحد فان المفروض هو التخيير الواقعي كما هو ظاهر **قوله**
الا ان يقال المدعى اه **اقول** توضيحه ان محذور تحصيل الحاصل يرتفع بان يكون مراد المدعي للخطاب التخييري انه يحصل من الخطاب ما لا يحصل
بدونه وهو انه يكون مع صدور الفعل والترك مع الالتزام بالحكم لا على سبيل الاتفاق من دون الالتزام بالحكم فهو يدعي ثبوت الخطاب بسبب يقصد
ويستفاد منه التعبد بالالتزام باحد الحكمين لا مجرد التوصل الى العمل بمضمون احدهما وبالجملة المراد من اثبات الخطاب امكان التعبد بالالتزام
ومما بيناه في معنى العبارة ينقدح ضعف المناقشة فيها بان مفروض البحث دوران الامر بين الحكمين التوصليين فكيف يمكن للقائل بوجوب التخيير
القول بلزوم قصد التعبد بالنسبة الى مختاره **قوله** باطلاق القول بالمنع اه **اقول** بمعنى انه لا يجوز فيه المخالفة الالتزامية وان لم تستلزم المخالفة
العملية ايضا **قوله** وقايسه بعضهم على العلماء اه **اقول** المراد من البعض صاحب الفصول ره فانه قال في جملة كلام له في تلك المسئلة ما لفظه
والتحقيق انه ان قام دليل من اجماع او غيره على المنع من التفصيل مطلقا ولو بحسب الظاهر او قام على احد القولين او الاقوال ما يكون حجة اعتبارا
افاد الواقع لم يجز التفصيل والا جاز لنا على الجواز في الصورة الثانية عدم قيام دليل صالح للمنع فيجب اتباع ما يقتضيه الادلة الظاهرية
منها ما الظاهر وان ادى الى القول بالتفصيل وخرق الاجماع ولا يقدح العلم الاجمالي ببطلان احد القولين بحسب الواقع لان ذلك لا ينافي صحتهما
بحسب الظاهر كما يكشف عنه ثبوت نظائره في الفقه في موارد كثيرة كقولنا بصحة الوضوء بالماء القليل الذي لاقى احد الثوبين المشتبه طهارتهما بالنجس
وبطلان الصلوة فيه مع ان هذا التفصيل باطل بحسب الواقع قطعا **قوله** ولا ريب في كليهما طرحا اه **اقول** فظاهر هذين القولين انه معتمد اجماعا
على جواز طرحهما من حيث العمل لان كلا من القولين جواز طرحهما من حيث الالتزام فلا يثبت الاجماع على عدم الجواز من هذه الحيثية ومعه يبعد
الالتزام جوازه ثم ان الكلام في ظهور كلام الشيخ ره في التخيير الواقعي وعدمه يأتي في مبحث البراءة مستوفى انشاء الله تعالى **قوله** نعم ظاهرهم في مسئلة
اقول استظهار ذلك في المقام ينافي جزمه بعدم وجوب الالتزام باحد الحكمين في مبحث البراءة ثم انه اذا فصل في المقام بالقول ازيد الاباحة
العقلية والرد الى الاباحة الشرعية كما احتمله بعضهم لم يكن بعيدا **قوله** وان اختلفوا بين قائل بالتخيير اه **اقول** يظهر وجههما من مطرح
الحكم الشرعي الذي هو وجوب الالتزام على فرض اجراء الاصل وسيجيء تفصيل الكلام فيهما **قوله** والانصاف انه لا يخلو عن قوة اه **اقول** توهم
ان ترك الالتزام وان كان بالمخالفة الالتزامية في المقام يستلزم المخالفة القطعية العملية اذا المكلف بعد البناء على عدم وجوب الالتزام باحد الحكمين له
ان يختار الفعل تارة والترك اخرى وفي كل منهما مخالفة لاحد الحكمين والعقل لا يفرق في مقام الحكم بقبح المخالفة القطعية العملية بين صورة وقوعها
دفعة وفي واقعة وبين وقوعها تدريجا وفي واقعتين لا تدفعه الحكم وهو القبح موجود فيهما لا يقال المخالفة التدريجية ممكنة لا قبح فيها والدليل عليه

فی مباحث القطع

٢٢ الوقوع كما في المخالفة القطعية الحاصلة من الحكم بتخيير المقلد استمرارا بين قولي المجتهدين مع انهما ربما اختلفا في القول بالحرمة والوجوب ولا شبهة ان العمل بهما موجب للمخالفة القطعية كما نحن فيه لانا نقول العقل يحكم بقبح مخالفة الشارع فيما حكم به وهي انما تتحقق مع عدم ثبوت الاذن من الشارع فيهما واما معها كما في مورد النقض فلا الا ان الشان في جواز اذن الشارع بهما وهو مما يابى عنه العقل كما لا يخفى على المتامل ثم انه ربما يعترض عليه بانه لا يلزم من الحكم بالاباحة المخالفة القطعية لامكان ان يختار المكلف احد الامرين من الفعل والترك ويبقى عليه من غير عدول الى الاخر وما اجاب به بعض الاساتذة الاجلة من ان هذا الالتزام بالقول بالتخيير فيما نحن فيه لا بمجرد الاذن على احد الامرين اعم من التخيير لانه لا يلزم الالتزام باحدهما فربما يكون ذلك من باب الاعتباط او التشهي او الصدفة طلبا للاخر الافضل وغير ذلك من غير التزام الا ان الانصاف ان ترخيص المكلف في كل منهما وجعله مطلق العنان مظنة المخالفة القطعية شانا اذ ليس مانع يمنعه عنها كما هو المفروض **قوله** ويمكن استفادة الحكم اه **اقول** بيان ان الاخبار وردت بالتخيير عند تعارض الخبرين ويستفاد من تجويزها جريانه فيما نحن فيه ايضا فانه اذا لم يجوز الشارع المخالفة للحكم الظاهري فالمخالفة للحكم القطعي اولى بعدم التجويز وقد يثبت ذلك بتنقيح المناط بتقريب ان المستفاد منها وجوب الاخذ باحد الحكمين ان لم يكن على كل واحد منهما دليل معتبر معارض بدليل اخر واعترض على هذا الاستدلال في مبحث البرائة بانه قياس مع الفارق توضيحه ان لوجوب حكم الشارع هناك بالاخذ باحدهما موافقة الشارع او وجوب الاخذ بكل من الخبرين المفروض استجماعهما شرائط الحجية فاذا لم يمكن الاخذ بهما معا فلا بد من الاخذ باحدهما فيجعلها الشارع من باب الاسباب في هذا المقام وان قلنا بان حجيتهما من باب الطريقية وهذا التكليف الشرعي في المسئلة الاصولية يعني مقام الالتزام والتدين غير التكليف المعلوم تعلقه اجمالا في المسئلة الفرعية يعني مقام العمل بواحد من الفعل والترك بل ولولا النص الحاكم هنا بالتخيير امكن القول به من هذه الجهة بخلاف ما نحن فيه اذ لا تكليف الا بالاخذ بما صدر واقعا في هذه الواقعة والالتزام به حاصل من غير حاجة الى الاخذ باحدهما من غير حاجة الى الاخذ باحدهما بالخصوص ثم ايده هذا الوجه ببعض فقرات تلك الاخبار وسيجيء بيانه في محله **قوله** فالظاهر عدم جوازها اه **اقول** بل الحق الحقيق بالتصديق هو ذلك كما صرح به في مبحث البرائة لاستقلال العقل في الحكم به لتحقق وجود المقتضي له وعدم تحقق المانع عنه فان قول الشارع اجتنب عن الخمر يشمل الخمر الموجود المعلوم والمشتبه بين الانائين ولا وجه لتخصيصه بالخمر المعلوم تفصيلا لاستلزامه خروج الفرد المعلوم اجمالا عن كونه حراما في نفس الامر وهو مردود بالتزام خرط القتاد حتى لو قلنا بان الالفاظ موضوعة للمعاني المعلومة لظهور ان المراد هو الاعم من المعلوم على وجه الاجمال ومجرد الاشتباه الظاهري مع تحقق الحرام الواقعي في البين غير مانع عن تنجز التكليف كما عرفت وستعرف ايضا **قوله** سواء كانت في الشبهة الموضوعية اه **اقول** لا يخفى ما في العبارة من الحزازة حيث يأتي بذكر الشبهة الحكمية التي هي معا ذكره ولا بد من ذكرها بعدما انتهى الاخر ضمن المثال **قوله** قلنا مثال الطهارة اه **اقول** ملخص الجواب ان موضوع النجس هو الاناء المجهول المردد بين الانائين ومجرى الاصل غير موضوع الحكم وموضوع الحكم غير مجرى الاصل فلا ينفع اجراء الاصل في الاخراج الموضوعي لجريانه مع العلم الاجمالي بحيث يترتب عليه ارتفاع الحكم غير ممكن في نفسه لو سلم فيمنع من جهة اخرى وهي انه مستلزم للتناقض لانه يؤدي بعد الجريان عدم وجوب الاجتناب المنافي لوجوب الاجتناب المستفاد من قوله اجتنب عن النجس **قوله** فتامل اه **اقول** وفي بعض النسخ فافهم ولعل وجهه ان الارادة في المعصية مرتب العقاب على ما علم سابقا على المخالفة العملية فلا يلزم من ذلك ما قيل حتى في الشبهة الحكمية وح فلا فائدة في ارجاع الاصول الجارية في الشبهة الموضوعية المستلزمة للمخالفة العملية الى معارضة نفس الحكم لان العقاب يترتب عليها من دون ملاحظة المعارضة للحكم ايضا وقيل ان وجهه المنع من كون مع اصالة الطهارة الى عدم وجوب الاجتناب المخالف لقول الشارع اجتنب عن النجس من حيث كونها حاكمة على ادلة وجوب الاجتناب عن النجس **قوله** احدها الجواز مطلقا اه **اقول** توضيحه ان النهي لا يمكن تعلقه بالامر الانتزاعي المردد بين الامرين فلا يكون المكلف عالما بنوع الخطاب معه لا يمكن التكليف كما لا يخفى **قوله** الثاني عدم الجواز مطلقا اه **اقول** ملخصه ان العقل مستقل بقبح المخالفة القطعية والاصل حجة في رفع تكليف خاص اذا لم يستلزمه عدم وجود تكليف اخر كما في المقام **قوله** الثالث الفرق بين الشبهة اه **اقول** يظهر من بعضهم تفصيل اخر غير هذا التفصيل وهو الفرق بين ما يكون منها مجرى الاصول العملية فيجري فيه الاصل مع العلم الاجمالي وبين ما يكون مجرى الاصول اللفظية فلا يجري فيه مثال الاول ما اذا ثبت العلم اجمالا بان الخبر اما موجود في الجنب او الحرام او العصير العنبي فان اصل الطهارة يقتضي طهارة كل منهما وهو مبني في المعلوم اجمالا نجاسة احدهما فالاجتناب عنهما يوجب طرح الاصل ومثال الثاني ما ورد من رواية الامام عليه السلام سئل عن امرأة صلت تماما بجماعة الامام المصلي قصرا قال لا بأس فيفهم ابا مراتها عن المحاذات والاقتداء من عليه التمام بمن عليه القصر فعلمنا بذلك انتقاض احد الحكمين وشرح هذا التفصيل ان العلم الاجمالي وان لم يعتبر من للظهورات نظير القياس فلا يجري الاصل فلا يجوز المخالفة القطعية واما الاصل العملي فليس حجيته من باب الظهور فلا يضر فيه العلم الاجمالي قد يفرق في الشبهات الموضوعية بين الشبهة الوجوبية والتحريمية بان الواجب وجوده يحتاج الى الامتثال المفتقر الى قصد العنوان فلا يكفي العلم الاجمالي بخلاف الحرام فانه يحتاج الى الترك فليس الامر فيه كذلك قيل وهذا التفصيل لا يجري في الشبهات الحكمية فافهم **قوله** كما يظهر من كلماتهم في مسائل الاجماع اه **اقول** هذا ناظر الى ما ادعاه بالنسبة الى الشبهة الحكمية اذ لا شك في تأثير العلم الاجمالي بالحكم لا بالموضوع **قوله** الا انه

في بيان حكم مخالفة العلم الاجمالي

عليه مخالفة له آه اقول اورد عليه بان هذا الاستدلال مما لا وجه له ضرورة ان التعارض لا ينفك عن التنافي كما ان الحكومة لا تنفك عنه ٤٠
ولذا اخرج الحكومة عن تعريف التعارض في خاتمة الكتاب مع انه بعد فرض الحكومة لا يمكن المنع من الرجوع الى الاصل ويمكن توجيهه بوجه ينطبق
به كلام المراد بان يكون غرضه ان الاصل في الموضوع مثلا لتعين الدليل الواقعي الا ان هذا في النظر البدوي واما النظر الدقيق فيحكم بانه
حاكم لا معارض وهذا وان كان بعيدا بحسب اللفظ الا انه قريب بحسب المعنى قوله فافهم آه اقول لعله اشارة الى ان ما ذكر ليس وجه الضعف
وان المناط في ترتب العقاب على المخالفة ليس الا ذلك فلا يجدي الفرق بين المقامين بما ذكره بل الضعف من جهة ما بينا من ان التحقيق ان العقاب ليس الا
على المخالفة العملية وهي هنا موجودة ومعها لا يمكن المصير الى الجواز قوله الرابع الفرق بين كون الحكم آه اقول الظاهر ان هذا المفصل يفرق
في التفصيل بين صورة الاتحاد والاختلاف بين الشبهة الموضوعية والحكمية فمذهبه ان المخالفة لا تجوز في صورة الاتحاد كما لو كان يتردد الامر
بين وجوب شيء ووجوب شيء آخر او حرمة شيء وحرمة شيء آخر وتجوز في صورة الاختلاف سواء كان من قبيل الاختلاف في الوجوب والحرمة
او من قبيل اختلاف عنوان الموضوع في طرفي الشبهة كان يكون الامر بين ان يكون احد المائعين خمرا او الآخر مغصوبا وسيأتي تفصيل الكلام في ذلك
قوله والوجه في ذلك ان الخطابات آه اقول ملخصه ان المخالفة في هذا الفرض ترجع الى مخالفة الخطاب التفصيلي بخلاف غيره اذ لا يرجع الخطاب
فيه الى خطاب واحد الا ان هذا المبنى المذكور منهم وبينهم بنا المبني ذكره السيد الاستاذ من ان المراد من رجوع الخطابات الى خطاب واحد
في صورة الاتحاد ان كان حصول المعصية بمخالفة كل منها ففيه انه لا فرق في ذلك بين صورتي الاتحاد والاختلاف وان كان رجوعها اليه حقيقة
وفي نفس الامر فيكون بمنزلة العلم الاجمالي المنحل الى الخطابات عديدة فلا شاهد عليه وان كان انتزاع خطاب واحد منها فمع ان كون مثل ذلك
الخطاب الانتزاعي مناطا للتكليف ومدارا لاستحقاق الثواب والعقاب كما هو ظاهر يجري مثله بمنزلة القادر في صورة الاختلاف غاية الامر ان الامر
الانتزاعي فيها يكون اعم وابعد من الامر الانتزاعي في الصورة الاولى قوله والاقوى من هذه الوجوه آه اقول وجه الترتيب المذكور
ان القوة والضعف في الوجوه انما يحصلان من الابعدية عن الاعتراض والاضعفية في المعارض واذا لوحظ ذلك يحكم بالترتيب المذكور لان العقل
مستقل بقبح المخالفة ولا يرفعه مجرد تردد الخطاب بعد تحقق حكم واقعي من قبل الشارع وحينئذ فاما ان يسلم حكم العقل بذلك اولا فعلى
الاول كما هو التحقيق بحيث يعد المخالفة مكابرة فلا وجه للاطلاق الاول ولا التفصيل باحد الوجهين وعلى الثاني فلا وجه للتفصيل ايضا
لعدم مدخلية خصوص من الخصوصيتين مع ان مناط الجواز تردد الخطاب وهو حاصل في كلتا الشبهتين وفي كلتا الصورتين ثم ان كان لا بد من التفصيل
فالتفصيل الاول اقوى لعدم معقولية الثاني كما عرفت مع ما مر الاشارة اليه من وقوع المخالفة القطعية في الشبهات الموضوعية كثيرا وقطع
النظر عما يرد عليه كما سنذكره في مبحث البراءة قوله فقد عرفت انه يقع تارة آه اقول بعبارة اخرى الاشتباه قد يقع في نوع المكلف وقد
يقع في شخصه قوله اما الكلام في الاول آه اقول لا بد فيه من التكلم في اربعة مقامات تكليف كل واحد منهما في نفسه وتكليف كل مع الآخر وتكليف
كليهما مع الغير وتكليف الغير مع كليهما ولم يتعرض المصنف ره للاخيرين وكانه لعدم ترتب حكم عليهما في ذينك المقامين ويمكن تصوير الفائدة في معاملتهما
مع الغير في مسئلة كونهما مكلفين لعدد مستمعي خطبة الجمعة قوله فمحصله ان مجرد تردد التكليف آه اقول وقد يقال ان جريان الاصل
في المقام بالنسبة الى كل من الشخصين انما هو من جهة ما سيجيء في مبحث البراءة من انه لو خرج بعض اطراف الشبهة عن الابتلاء جرى الاصل في غيره لكن
البعض هنا ليس بمعارض وهو على اطلاقه غير جار في المقام كما لا يخفى قوله فيقع غسلا واحد من الشخصين آه اقول وبذلك يفرق بين ما نحن فيه
وبين الشبهة المحصورة فما ذكره سيد المدارك تبعا لشيخه المحقق الاردبيلي من ان الفارق بينهما ورود النص في الشبهة المحصورة ولولاه لاشتركا
في الحكم لا وجه له قوله فان قلنا ان الدخول آه اقول لا شبهة في ان الافعال المترتبة كالايجاد والوجود والايجاب والوجوب ونحوهما مترتبة بالطبع
لتقدم العلة على المعلول والسبب على المسبب طبعا فلا اشكال في اختلافهما وترتبهما بحسب الذهن وانما الاشكال في انهما هل يتحققان بتحقق
واحد اولا ويظهر من المصنف الاستاذ في اوائل بيع كتاب المكاسب ان الافعال المترتبة بعضها على بعض قسمان احدهما ما يكون فيه الفعل المرتب
داخلا في حقيقة الفعل المرتب عليه كالكسر والانكسار وثانيهما ما لا يكون كذلك كالايجاب والوجوب فانه بعد ما اثبت ان تعقب القبول ليس له
دخل في معنى البيع وان كان شرطا لتحقق الانتقال في الخارج نظرا الى عدم انفكاك التأثير عن الاثر قال فالبيع وما يساويه معنى من قبيل الايجاب والوجوب
لا الكسر والانكسار كما تخيله بعض نعم والتحقيق ان الافعال التوليدية الحاصلة بتأثير السبب كالكسر والانكسار تكون مترتبة على المولد عنها وان لم تكن مترتبة
حسا بمعنى انه لا يمكن التفكيك بينهما الا ان ما نحن فيه ليس من ذلك القبيل فيفرق بين الادخال والدخول الذي يكون من قبيل الكسر والانكسار و
الايجاد والوجود كان يترتب الدخول على الادخال ترتب الاثر على المؤثر والمسبب على السبب والدخول والادخال فيما نحن فيه بمعنى ان يدخل الحامل فيتحقق
ادخال المحمول فانهما وان كانا مختلفين مفهوما قطعا الا انه لا ترتب بينهما طبعا فيمكن ان يقال انه دخل فادخل الغير او ادخله فدخل اذ المفروض انه
حامل له فادخاله عين دخول نفسه فاذا تحقق الحركة الواحدة المحققة للدخول تحقق الادخال ايضا فليس كل واحد منهما اولى بالمؤثرية والاثرية ملحق
وان كان الدخول اولى بالمؤثرية من الادخال في بادي النظر فيتصور فيما نحن فيه ادخال ودخولان احدهما دخول الحامل والثاني دخول المحمول الحاصل من ادخال الحامل

في مباحث القطع

مولنا في وامّا الاوّل فليس مترتّب عمليّة الحاصل انّهما كالكليّين الصّادقين على جزئي من الجزئيات لانّهما مترتبا ولا انّهما تحققا معًا ولا يصدقان

على حركة واحدة كما توهّم وكيف كان فملخّص ما ذكره المتمسّك انا ان قلنا بان الدخول والادخال انّما يتحققان بحركة واحدة كما هو التحقيق فيلزم مخالفة العلم

التفصيلي وان لم يعلم سببه قد تقدم ان القطع الطريقي لا يفرق بين اسبابه وان العلم التفصيلي المتولد عن العلم الاجمالي كغيره من العلوم التفصيلية

والاثنان قلنا بان المحرّم هو القدر المشترك بينهما كان من المخالفة القطعية ايضا وان قلنا ان كلا منهما عنوان مستقل دخل في المخالفة للعلم

الاجمالي قد عرفت الكلام فيها **قوله** وكذا من جهة دخول المحمول اه **اقول** اورد عليه بان غاية ما يجري في هذا الفرض هو الوجه الاخير دون

الاولين فان كلا من الاستيجار والدخول محرم مستقل قطعا فما يظهر من العبارة من جريان الوجوه الثلاثة فيه مما لا وجه له ويمكن دفعه بان المراد

هو التشبيه في الوجه الاخير دون الاولين فلا يلزم محذور اصلا وامّا ما يقال في دفع الايراد من ان المراد من الاستيجار هو الاثر المترتب عليه من كون

المستأجر بعد كون اجزاء الصيغة بمجرده محرما اذا لم يقع بقصد التشريع ففيه ما لا يخفى اذ الركوب ليس من فعل المحمول وهو عنوان مستقل

غير الدخول ولو اريد الادخال المتحقق في ضمنه بعد الركوب فيرجع الى الفرض الاول **قوله** وامّا الكلام في الخنثى اه **اقول** الانسب ان يقال وامّا

الكلام في الثاني كما لا يخفى ثم ان الكلام في الخنثى تارة يقع في العبادات الصادرة منها واخرى في المعاملات الحاصلة منها وثالثة في الاحكام

المتعلقة بها ويقع من جهة اخرى تارة في احكامها بالنسبة الى نفسها واخرى في معاملتها مع الغير واخرى في معاملة الغير معها امّا الاحكام فمنها

الارث والمشهور ان ميراثها نصف مجموع النصيبين اعني نصيب الذكر ونصيب الانثى ويمكن ان يقال باستحقاقها ميراث الانثى لان الاصل

عدم الذكورية وهو كاف في نفي الزائد من ميراثها ولا يعارضه اصالة عدم الانوثية لعدم العبرة بالاصول المثبتة وامّا المعاملات فمنها مسئلة تملك

العمودين وشبههما فاذا بنينا على جواز التمسك بالاصل في حقها ما لم يقم على خلافه دليل كما هو الحق يحكم ببقاء ملكها لمن ينعتق عليها

على تقدير كونها ذكرا وبقائها على ملك من ينعتق عليه على تقدير كونها انثى ومنها مسئلة النكاح وسيأتي الكلام فيها وامّا العبادات فقد

يقال ان مبنى جريان الاصل وعدمه فيها كون الشك في التكليف او كونه من قبيل الشك في المكلف به فيجري في الاول كما في مسئلة صلوة الجمعة

الواجبة على الرجال وكذا مسئلة لبس الحرير ونحوها ولا يجري في الثاني كما في مسئلة لبس الحرير في الصلوة ونحوها مما يكون من قبيل الشك في

الاجزاء والشرائط او مسئلة ستر جميع البدن ونحوها مما يكون من قبيل دوران الامر بين الاقل والاكثر على انه مجرى الاحتياط ولا يخفى ان كلماتهم

مختلفة في حقها في ابواب المتفرقة كما ستعرف **قوله** فمقتضى القاعدة احترازه اه **اقول** وذلك لعلمها بتكليفها امّا باحكام الرجال

او النساء فيرجع الى الشبهة المحصورة اذ كل حكم من الاحكام التكليفية المختصة بالرجال اذا اخذ مع حكم تكليفي مختص بالنساء علم بانه مكلف

باحدهما فيجب عليه تحصيل اليقين بالبرائة ولذا ذكر المحقق الثاني في جامع المقاصد انها بالنسبة الى الرجل والخنثى كالمرأة وبالنسبة الى المرأة

كالرجل لتوقف يقين الامتثال الامر بغض البصر لستر على ذلك ثم حكى عن بعض العامة جواز نظر المرأة والرجل اليها وبالعكس استصحابا لما

كان ثابتا لها في الصغر من حل النظر حتى يظهر خلافه ورده بتحقق الناقل وان الاشتباه غير مخل بتعلق الحكم لكن يلزم فيما لو شك المرأة في كون الناظر

رجلا او شك في كون المنظور اليه مرأة القول بالتحريم وهو محل تأمل ويمكن الفرق بامكان استعلام الحال في الاول دون الخنثى ومن ثم وجب الاحتياط

في التكاليف المتعلقة بها هذا وانت خبير بعدم تمامية الفرق المذكور **قوله** وقد يتوهم ان ذلك من باب اه **اقول** وتقرير التوهم ان

حرمة النظر بالنسبة الى كل من الطائفتين مشروطة بالرجولية والانوثية والفرض عدم العلم به والشك في الشرط يوجب الشك في المشروط وليس من

الشبهة المحصورة التي يتحقق فيها شرط التكليف لكن اشتبه عليه خصوص الفرد المشتبه فلا يسقط التكليف اذ لم يعلم فيه خصوص احد التكليفين

فيتمسك حينئذ باصل البرائة **قوله** والتحقيق هو الاول اه **اقول** اي وجوب الاحتراز والاحتياط واعترض عليه بانه ان كان مراد المتوهم من كونه من ذلك

من باب الخطاب الاجمالي في الخنثى من قبيل احد واجدي المني فيهما اورد عليه بعد اراده من العلم التفصيلي العلم التفصيلي في مقابلة عدم العلم

لا العلم التفصيلي المصطلح لكنه بعيد سؤالا وجوابا وان كان مراده انها غاية ما يتوجه احد الخطابين وهو بمجرده لا يوجب الاحتياط فهو مغالطة في

عدم العلم التفصيلي بالمعنى المقابل لذلك لعلم الاجمالي الموجود في مسئلة الدخول والادخال فليس الحاصل الا العلم الاجمالي بحلال فيستلزم الدخول

والادخال فانه يحصل فيهما بناء على صدقهما على حركة واحدة العلم التفصيلي بالحرمة والانصاف ان الاعتراض وارد فان قلت من ان وجوب

الغض معلوم تفصيلا وان لم يعلم خصوص الغض عن الرجال او النساء كما ان حرمة الحامل في مسئلة الدخول والادخال يعلم حرمتها تفصيلا

وان لم يعلم انها من جهة الدخول والادخال قلت هذا مما لا معنى له اذ ليس التكليف بالغض المطلق معلوما بل الغض عن احد الطائفتين ولا نعني

بالعلم الاجمالي الا هذا نعم يمكن ان يعتبر القدر المشترك كما في مسئلة الدخول والادخال فيرجع الى الخطاب التفصيلي كما مرّ هنا لكن الا انه بعيد

تمامه يرجع الى ما ذكره بقوله مع انه يمكن ارجاع الخطابين الخ وقد صرح به في مبحث البرائة بان مسئلة الخنثى من قبيل ما اذا علم ان هذا الاناء

خمر او ان هذا الثوب مغصوب فان قلت لعل مراده ان هنا خطابا محققا واقعيا كالخطاب بالاجتناب عن التحصيل المردد بين الانائين فلا مانع من جريان

الاصل ثمّة بخلاف الخطاب الاجمالي هو موجود فيما نحن فيه فكما ان الاصل يجري في كلا المشتبهين فكذا فيما نحن فيه فلا يجوز اجراء اصالة الحل للعلم بوجوب

الغض على كل احد بمثل هذا صرح ره في حبا البرآئر قلت بين المقامين فرق ظاهر لتحقق التكليف بالاجتناب هناك على تقدير مجال وما نحن فيه كما ٣٧
عرفت **قوله** فافهم آه **اقول** لعله اشارة الى ان مثل هذا الخطاب التفصيلي لا نزاع في عدم اعتباره فانه لا يكون عنوانا مستقلا
متاصلا في لسان الشرع وانما هو من قبيل غيره مع ان الخطابين اللذين انتزع منهما ذلك ليسا من قبيل الخطابات المتوجهة الى عامة المكلفين بل
مختص كل واحد منهما بطائفة ولا ربط لاحدهما بالآخر فالخنثى التي لم يعلم دخولها في شيء منهما بالخصوص لا يثبت اعتبارها في حقها ولو سلم اعتبار
فليس اعتبارها على حد الخطابات الاعتبارية التفصيلية التي قرر هي يوجب الموافقة القطعية فغايته ما يثبت به حرمة المخالفة القطعية وقيل
انه اشارة الى ضعف ما ذكره اذ التفكيك بين حرمة المخالفة ووجوب الموافقة القطعيتين مما لا وجه له بعد ما فرض امكان ارجاع الخطابين
الى خطاب واحد فيكون الخطاب في حد واحد ومتعددا باعتبارين لا محصل له وفيه انه لا يمتنع عند العقل الحكم بمعلومية الخطاب مفصلا بالنسبة
الى المخالفة القطعية وعدمها بالنسبة الى الموافقة القطعية وهذا لان في كفاية العلم الاجمالي في تنجز التكليف فان التنجز انما هو على قدر
ثبوته فما قيل من ان العقلاء اما ان يكونوا بانين على تنجز الخطاب بمجرد العلم الاجمالي بتوجه الخطاب او لا وعلى التقديرين لا وجه للتفصيل مما لا
ينبغي الاصغاء اليه **قوله** وهكذا حكم لبس الخنثى آه **اقول** اورد عليه مضافا الى ما مر بان حكم اللباس مستنبط مما دل على تشبه كل
من الرجل والمرأة بالآخر وهو منصرف الى غير المقام **قوله** وقد يقال بالتخيير مطلقا آه **اقول** ذهب اليه صاحب الفصول تبعا للشهيد ره توضيحه
ان الشهيد ره ذكر في موضع من الذكرى ان الخنثى تتخير في الجهر والجهر في مواضع الجهر كان اولى ما لم يستلزم سماع من يحرم عليه استماع وذكر في
اللباس منه انه يحرم على الخنثى لبس الحرير اخذا بالاحتياط واورد عليه المحقق القمي ره بان بين كلاميه تدافعا حيث انه اختار التحريم للخنثى في بعض المسائل
والتخيير في بعضها واجاب عنه صاحب الفصول انتصارا للشهيد بقوله بعد ذكر الوجه لوجوب الاحتياط على الخنثى في الاحكام المختصة بكل من
الطائفتين وينبغي ان يستثنى من الحكم الاول كل حكم يعذر فيه الجاهل بالجهر والاخفات في مواضعهما فلا يجب عليه الاحتياط في ذلك بل يتخير
عند عدم سماع الاجانب بينهما للجهل بالحكم فيقطع بالبرائة بدون الاحتياط وهذا هو السر في التزام الشهيد ره في الذكرى بوجوب الاحتياط في مسألة
الستر ولبس الحرير ومصيره الى التخيير في مسألة الجهر والاخفات فلا تدافع بين الحكمين اصلا كما زعمه الفاضل المعاصر كلامه انتهى ويظهر ضعفه
مما حققه المصنف المحقق ره **قوله** وفيه مضافا الى النظر آه **اقول** ملخص ما اورده عليه وجهان احدهما ان معذورية الجاهل انما هي فيما
حصل له الشك بعد العمل لا اذا حصل قبل العمل لبطلان صلوته حينئذ لعدم تمكنه من قصد القربة وثانيهما ان المراد من الجهل في الاخبار هو الجهل
بالحكم الكلي لا الجهل بالموضوع والحكم الجزئي **قوله** واما تخيير قاضي الفريضة آه **اقول** هذا دفع دخل مقدر تقريره انهم حكموا بتخيير من فاتته
فريضة رباعية بين الجهر والاخفات مع انه جاهل بالموضوع ومن قبل الامر فيلزم الحكم بالتخيير في المقام ايضا وحاصل ما ذكره ره في دفعه ان ذلك ليس مبنيا
على التخيير بين الجهر والاخفات بل هو تسهيل وترخيص من الشارع بعد اكتفائه بالصلوات الثلاث لئلا يلزم التكليف بالمحال **قوله** فقد
يقال بجواز نظره آه **اقول** قد اختار في ظاهر كلامه صاحب البرائة هذا القول استنادا الى الاصل ومنع العموم في الآية **قوله** وفيه ان عموم وجوب الغض
اقول لا اشكال في حرمة نظر الرجال الى النساء الاجنبيات لقوله تعالى قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم الآية وكذا العكس لقوله تعالى وقل للمؤمنات يغضضن
من ابصارهن الآية وانما الكلام في جواز نظر كل منهما الى الخنثى فقيل بالجواز للاصل كما مر وقيل بالمنع تمسكا بالآيتين ورد التمسك بهما في حاشية
البرائة بعد المعصومية الاولى وعدم جواز التمسك بعموم الثانية لاشتباه مصداق المخصص وتوضيح ما ذكره ثمة ان الخنثى ليست طبيعة ثالثة على ما
نص عليه المحققون فهي في نفس الامر اما ذكر او انثى وجواز نظر كل منهما الى المماثل وعدمه الى غيرهما لا شبهة فيه فالاشتباه في حكم الخنثى انما هو من
جهة اشتباه الموضوع وقد ثبت في محله انه لا يجوز التمسك بالعموم في الشبهات الموضوعية فلا يشمل عموم الآية للخنثى ولا يخفى عليك ان بين كلامه
هيهنا وتتمة ما فيها حيث انه سلم في المقام العموم وجواز التمسك به في ظاهر كلامه **قوله** فتامل جدا آه **اقول** هذا مما وقع في بعض النسخ
بعد قوله ره بل ادعى بعضهم الاتفاق على ذلك والظاهر انه اشارة الى ما نقلنا عنه في حاشية البرائة من عدم جواز التمسك بالعموم لاشتباه مصداق
المخصص فيستفاد من كلام بعض الافاضل انه اشارة الى دفع الدخل بما ذكره في التمسك بالعموم وملخص الدفع ان التمسك بالعموم مما لا يجوز
في الشبهات الموضوعية اذا لم يكن هناك اصل موضوعي يقتضي بخروج المشكوك عن المخصص كما في المقام حيث ان عدم المماثلة من الاصول الموضوعية ولا ضير في
المخالفة القطعية الحاصلة من العمل بالاصلين المتنافيين مماثلتها لكل من الذكور والاناث اذ لا يخالف ذلك الاصل عملا الا ان الحكم كونها غير المماثل
لا يترتب عليها اثر شرعي الا اذا ثبت عدم المماثلة وهو في محل المنع لبطلان الاصل المثبت **قوله** واما التناكح فيحرم بينه آه **اقول** الاولى التعليل
بما علل به في حاشية البرائة من وجوب احراز الرجولية في الزوج والانوثية في الزوجة لان مجرد الشك فيهما كاف لاثبات الحرمة فلا حاجة الى التمسك
بالاصل ثم التمسك باصالة عدم تاثير العقد كما صدر عنه ره لا باس به **قوله** فافهم آه **اقول** لعله اشارة الى ان الفرض الثاني فرض لا ينتج
لا محصل له لان كونها زوجا او زوجة اما مسبوق بالعلم بكونها خنثى او لا فان كانت مجهولة الحال حين العقد اما على الاول فلا يصح النكاح
وصحة الفرض محض وا اما على الثاني فتكون حينئذ من قبيل الموطوءة بالشبهة التي لا تورث نفي حرمة الوطي **قوله** احدهما امكان التعبد به آه **اقول**

١٠٨ المراد من التعبد بالظن في كل من المقامين كونه واجب العمل بان يحكم بوجوب ما قام الظن على وجوبه وبحرمة ما قام على تحريمه وايلي المراد بمجرد جواز العمل به كما لا يخفى فيكون التعبير بالجواز في بعض عبارات القوم نظير التعبير به في مقام اثبات مشروعية عبادة كما في بعض مسائل الحيض ونحوه فيراد به الوجوب فالجواز في مقابلة الحرمة فيصدق على الوجوب قوله فاعلم ان المعروف هو امكانه آه اقول المخالف هو ابن قبة من الواقفية وجمع من المخالفين عليه الجبائي قوله ويظهر من الدليل المحكي آه اقول هذا الاستدلال انما يتم بالنسبة الى ثاني الوجهين لا اولهما كما ستعرف وابن قبة هو عبد الرحمن بن قبة من قدماء اصحابنا واختلفوا في ضبط قبة فعن النجاشي والخلاصة انها بكسر القاف وفتح الباء الموحدة المخففة وفي منتهى المقال ان المعروف والمتداول في الالسن في ترجمته قبة بضم القاف وتشديد الباء قوله فانه استدل على مذهبه آه اقول المعروف عنه وعن جماعة تبعوه في هذا المقام الاستدلال على هذا بوجهين واستدل عليه بوجوه اخر نقلها العلامة ره في النهاية منها انه لو جاز التعبد به في الفروع لجاز التعبد به في الاصول الاعتقادية ايضا ومنها انه لو جاز في الاخبار لجاز في القران ايضا مع انهم اشترطوا ثبوته بالتواتر ومنها انه لو جاز لجاز في الاخبار المتعارضة ايضا وبطلان اللازم ظاهر ومنها ما عن المرتضى ره من انه يلزم عليه صيرورة المصلحة مفسدة وبالعكس وهو ناظر الى ثاني وجهي المتن وضعف الكل اظهر من ان يحتاج الى البيان قوله الثاني ان العمل به موجب آه اقول يحتمل ان يريد به الامتناع الذاتي لاستلزامه اجتماع الحلية والحرمة او انقلاب احديهما بالاخرى وان يريد به لزوم القبيح وهو نقض الغرض قوله انه لا يؤمن ان يكون ما اخبر آه اقول اورد عليه بان غاية ذلك جواز تحليل ما يحتمل ان يكون حراما وبالعكس واللازم جواز كذب المخبر لا وجوبه والمعلق على الجائز جائز لا واجب كما هو المدعى واجيب عنه بان جواز تحليل محتمل الحرمة يستلزم جواز تحليل الحرام ايضا اذ لو لم يجز لما جاز الا تحليل الحلال لعدم الواسطة في الواقع وحليته هذا غير معلوم فيجب ان يكون تحليل الحرام ايضا جائزا حتى يجوز تحليل ذلك وفيه ان ما لا يجوز تحليله هو الحرام المعلوم واما الحرام المحتمل فيجوز تحليله من جهة عدم تيقن لمانع فعدم الواسطة ممنوع فالاولى ان يجاب عنه بان اللازم من جواز الكذب جواز تحليل الحرام وبالعكس كما ان اللازم من تحققه نفس التحليل والتحريم وليس اللازم منه ما ذكره كما لا يخفى على المتامل وقد يوجه هذا الاستدلال بان التحريم مثلا قبيحا ذاتيا فتحريم شيء لكونه سما مثلا ولا يزول مثل هذه المفسدة بالجهل فبعد تجويز العمل بالخبر او غيره من الظنون لا يؤمن عن الوقوع فتجويز العمل به مظنة الوقوع في الهلكة ثم يرد بانا نرى بالعيان ان الشارع الحكيم جوز لنا اخذ اللحم عن اسواق المسلمين وان لم نعلم انه مذكى وكذلك رفع المؤاخذة عن الجاهل والناسي وغيرهما فيتدارك هذا النقص من شيء اخر وفيه مع عدم افادته لدعوى ثبوت التحليل والاباحة التجويز ورفع المؤاخذة عن الجاهل والناسي مثلا انما هو لقبح تكليفهما فعلا ومؤاخذتهما على ارتكاب المحظور جهلا او نسيانا ان الامر الذي يتدارك منه النقص ان كان بحيث يعادل المفسدة ويزيل سببيتها للحرمة فليكن في حق العالم ايضا والا فلا يجدي في الجاهل ايضا قوله واستدل المشهور آه اقول قد يستدل على الامكان بالوقوع في الموضوعات الصرفة عند الاخباريين وكذا الموضوعات المستنبطة كمباحث الالفاظ وكذا مثل التقليد في الاحكام قوله اذ القطع بعدم لزوم المحال اقول هذا ماخوذ من كلام صاحب الفصول ره حيث قال والتحقيق ان القائلين بالجواز ان ارادوا به الجواز بمعنى عدم حكم العقل فيه بالامتناع والقبح الواقعيين كما يظهر من احتجاجهم عليه بانه لو وقع فالحق هو الجواز والمستند ما ذكروه وان ارادوا به الجواز الواقعي بمعنى ان العقل يحكم بانه لا قبح في العمل به واقعا وانه لا يمتنع منه نعم بمقتضى الحكمة ان يكلفنا بالعمل به كما يظهر عن بعض المعاصرين فالحق بطلان القول بالجواز كالقول بالامتناع اذ ليس العمل بخبر الواحد مما يدرك العقل جهاته الواقعية حتى يحكم فيه بجواز او امتناع الى اخر ما قال فما للتنظر فيه مجال قوله فالاولى ان يقرر هكذا آه اقول مرادهم من الامكان في المقام يحتمل وجوها ثلاثة كما احتمله الفاضل المتقدم مجرد نفي الامتناع والامكان العقلي الواقعي الذاتي المقابل للامتناع والوجوب والامكان الظاهري بمعنى اجراء احكام الامكان وظاهر كلماتهم في العنوان هو الثاني وهذا التقرير يفيد الاول وهو مورد القاعدة المستندة الى العقلاء الموروثة عن الشيخ الرئيس وغيره من الحكماء من ان كل ما قرع سمعك فذره في بقعة الامكان حتى يذودك عنه قائم البرهان فان معناها ان ما لا دليل على امتناعه لا ينبغي ان ينكر بل يترك في بقعة الامكان العقلي الذي هو مرحلة الاحتمال لا انه يعتقد امكانه الذاتي كيف وقد ذكر الشيخ الرئيس في كتبه ان من تعود ان يصدق من غير دليل فقد انسلخ عن فطرة الانسانية مع انها لو حملت على ارادة الامكان الذاتي فالمراد من الاصل في عباراتهم حيث يقولون ان الاصل فيما لا دليل على امتناعه ووجوبه الامكان ان كان هو الكثير الراجح فكون اكثر ما لم يقم دليل على استحالته ووجوبه ممكنا غير معلوم وان كان هو ما لا يعدل عنه الا بدليل وهو المعبر عنه بالاستصحاب فهو باطل مضافا الى بعده عن مذاق ارباب المعقول وذلك لان الوجوب والامكان والامتناع ليس شيء منها اصلا بهذا المعنى فلم يقم دليل على ان الشيء من اي قسم لم يعلم حاله ومما قررناه تعلم ان التمسك بهذه القاعدة في المقام لو اريد الامكان الواقعي في العنوان مما لا وجه له كالتمسك بها في مقامات اخر من هذا القبيل كمسئلة امكان الاشتراك كما صدر عن بعض من قارب عصرنا واضعف من ذلك ارادة الامكان الظاهري في المقام والقاعدة سيما في الاخير بالنظر الى كمال بعده عن مذاق الموروث عنهم ولعل بعض ما ذكرنا هو مراد بعض افاضل العصر على تقرير الدليل بعينه لانه قال هو انا اذا راجعنا عقولنا ولم نجد فيها ما يقطع بامتناع شيء حكم عقولنا بانه ممكن لا محالة الا ان يخطئ جميع العقول

في اثبات امكان التعبد بالظن وبرهانه

وفرق بينه وبين عدم ثبات المشهور بان مرجع استدلال المشهور الى وجدان عدم الاستحالة ومرجع هذا الوجه الى عدم وجدان وجه الاستحالة وثبت به عدم ٢٠
الوجوب من باب التلازم بينهما في خصوص المقام الآن ما ذكره محل نظر وتامل اما اولا فلان الطريق الذي سلكه لو تم لا يثبت الا الامكان بالمعنى الاول
اعني عدم الامتناع ولا ينهض لاثبات الامكان الذاتي العقلي واما ثانيا فلان التلازم المدعى لا نسلمه في خصوص المقام ثم اذ لو اريد به ان عدم الوجدان
ظاهرا يستلزم عدم الوجود واقعا ولو في خصوص المقام فهو واضح البطلان ولا يمكن حمل القاعدة المعروفة على ذلك ايضا ولو اريد ان عدم الوجدان
ظاهرا يستلزم عدم الوجود كذلك فهو مسلم الا انه لا يثبت ازيد من الامكان الظاهري وقد عرفت ما فيه واما ثالثا فلما اورده هو من ان المفروض
عدم احاطة العقل على الجهات المحسنة والمقبحة ومعه لا يمكن دعوى التلازم القطعي **قوله** والجواب عن دليله الاول آه **اقول** وقد يجاب عنه
بانه قياس مع الفارق فان الدواعي في الاخبار عنه تعالى على الكذب متوفرة لما فيه من اثبات منصب الرياسة والرتبة مع ان ذلك يحتاج الى مزيد استعداد
ينكشف خطؤه فيبعد قبوله ولذا يحتاج الى انضمام المعجزة بخلاف المقام مضافا الى انه لو لم يكتف بالظن لزم وجوب تبليغ الحكم لآحاد الناس على النبي
الى آخره مشكل **قوله** مع ان الاجماع آه **اقول** لا يخفى ان المدعى جواز التعبد بالخبر مطلقا لا في خصوص هذه الصورة على فرض صحة دعوى تخصيصها
مع ان الاجماع على عدم الوقوع بالنسبة الى الاخبار عن الله تعالى قائم في هذه الصورة ايضا ولعل هذا وجه تغيير هذه العبارة في بعض النسخ المصححة
بقوله مع ان عدم الجواز قياسا على الاخبار عن الله تعالى بعد تسليمه انما هو الخ فافهم **قوله** فقد اجيب عنه تارة آه **اقول** المجيب هو صاحب الفصول
وما ذكره في مقام النقض موارد منها الفتوى والبينة وما شابههما ولا يخفى ان النقض بها في محله لاعتبار امثالها في زمان الانفتاح ايضا ولذا
اقتصر على النقض بها الفاضل الجواد تبعا للعلامة قدس سره فلا وجه للايراد عليه ومنها الاصول كاصل البراءة ونحوها ولا وجه للنقض بها
لاشتراط اعتبارها بعدم التمكن من العلم مع ان محل كلام ابن قبة موضوع التمكن على ما هو الظاهر المقرر ومنها الظنون اللفظية والظن في
الموضوعات وهو ان تم في نفسه لا يجدي لامكان التزام التصويب فيها كما ستعرفه ومنها القطع من جهة احتمال الخطاء فيه ايضا ولا وجه للنقض به
اذ ليس هو من الامور التعبدية المجعولة بعد فرض تصوره ومنع القاطع عن العمل بالقطع كما هو محل الكلام **قوله** واخرى بالحل آه **اقول**
ربما يجاب حلا بوجه آخر وهو انه اذا بني على التصويب سقط الاشكال اذ لا حرام ولا حلال في نفس الامر وانما يكونان تابعين لظن المجتهد واذا بني
على التخطئة فلا يلزم ما ذكر ايضا لان الحكم المخالف للظن غير معتبر بل ساقط اجماعا فان قيل ما ذكرتم من تعدد الحكم في الواقعة الواحدة على
تقدير التصويب وتعيين الحكم الموافق للظن على تقدير التخطئة انما هو بالنسبة الى المجتهدين او ترجيح احد الخبرين اما على تقدير تساوي الخبرين بالنسبة
الى مجتهد واحد فوجوب العمل بالنقيضين لازم قطعا قلنا يدفع لزومه توقف ذلك المجتهد عن العمل بهما او تخييره في العمل بايهما شاء **قوله** والاولى ان
يقال آه **اقول** وجه الاولوية سلامته عن الايراد الوارد على الجواب الاول الذي ذكره صاحب الفصول وبعض معاصريه وملخص الايراد ان تحليل الحرام
الواقعي ظاهرا او بالعكس من دون تدارك مصلحة الواقع قبيح على الشارع لانه نقض للغرض ومع التدارك يلزم اجتماع المصلحة والمفسدة في شيء واحد
توضيح ذلك ان الاحكام الشرعية عند العدلية منوطة بمصالح ومفاسد نفس امرية واقعية فالتحريم الواقعي لاجل مفسدة لا محالة والتحليل
الظاهري يجب ان يكون لمصلحة لئلا يلزم ارتكاب المفسدة الواقعية بدون تداركها بمصلحة والمفروض ان متعلقهما امر واحد فيلزم ما ذكر من اجتماع
المفسدة والمصلحة في شيء واحد وقد يدفع هذا الايراد بان تلك المصالح والمفاسد لا يجب ان تكون من ذاتيات المتعلق ولوازمه بل يمكن ان تختلف
باختلاف احوال المكلف والازمنة ونحوها فربما يحصل حالة توجب مصلحة غالبة على المفسدة او مساوية لها او بالعكس وعلى هذا فيمكن ان يكون
للشيء مفسدة وتتبدل بالمصلحة بعد صيرورته مظنون الحلية وسيأتي توضيح ذلك وتفصيل الكلام فيه **قوله** وعلى الثاني يلزم ترخيص آه
اقول اعترض عليه بانه بعد فرض كون المكلف كالبهائم مع الانسداد لا يلزم تحليل حرام وتحريم حلال ورد بان المراد من الحكم المفروض عدم ثبوته
في الواقعة هو الحكم الفعلي لئلا يلغو قوله فانا نلتزم الخ وان لم نقل بذلك لتشبيه بالبهائم والمجانين **قوله** لانه اشبه من التصويب آه **اقول** نقل
عن السيد المحقق الكاظمي ره ان اول من ادعى انسداد باب العلم هو زمن العلامة قده وما قاربه ثم ان دعوى الانفتاح من السيد واتباعه بعيدة
عن الصواب كيف ولو كانت الادلة القطعية قائمة واضحة لما وقع هذه الاختلافات بين الفقهاء فيما بعد تفرع الخلاف فكذلك على الادلة الفقهية
النقلية وعلى فرض حصوله فانما يقع على سبيل الندرة مع ان الخلاف الواقع بين القدماء لا يقصر عن الخلاف الواقع بين المتأخرين ويشهد له ايضا
ملاحظة طريق استدلالهم ووجوه احتجاجهم على المسائل فانهم يتمسكون غالبا بوجوه لا تفيد العلم بالواقع قطعا الا ترى ان العماني والاسكافي
الذين يعبر عنهما في السنة الفقهاء بالقديمين كانا كثيرا ما يعملان بالقياس فالدعوى المذكورة في غير محلها سيما مع ملاحظة ما قيل من انه لا يمكن
ادعاء قطعية الادلة بالنظر الى جميع الجهات حتى جهة الدلالة فيما كان من الكتاب والسنة وان ادعاها بعض القاصرين من الاخبارية وسننقل
عن السيد ره كلاما يشهد بما ذكرناه **قوله** وما ذكرنا ظاهر آه **اقول** ظاهره تسليم ورود النقض بالبينة ونحوها وقد يمنع ذلك
ايضا بادعاء الفرق بين الشاهد وبين الخبر ونحوه وهو من وجوه احدها ان الشهادة انما تقبل فيما يجوز فيه الصلح من اموال الدنيا بخلاف الخبر عن
الله ورسوله فكانت المفسدة في الشهادة اقل وثانيها ان الخبر يقتضي اثبات الشرع بخلاف الشهادة فانه يثبت بها القتل والسرقة ونحوهما ولا يثبت بها

في مباحث الظن

شرع في النهاية ان الحكم عند الشهادة يثبت بدليل قطعي وهو الاجماع والشهادة شرط وخبر الواحد عند القائل بحجيته مثبت للحكم الشرعي ردّ العلامة في النهاية بما لا طائل بذكره **قوله** قال في النهاية آه **اقول** الضمير المستتر في يكون استماله راجع الى الفعل وقوله مصلحة منصوب على الخبرية والظرف متعلق بيكون ثم ان ما ذكره تبعا للشيخ ره في المقام اولى مما ذكره قاضي القضاة من ان الكل لا بد منه في الواجب الشرعي كونه مصلحة مدلولا عليها اما بعينه او بصنفه فاذا قامت الدلالة على وجوب العمل بخبر الواحد ظننا صدقه علمنا ان العمل صلاح لنا كما يعلم ان قطع اليد صلاح عند البينة وذلك لانه يرد عليه ما اعترضه ابو الحسين من ان الراوي اذا جاز عليه الكذب لم نؤمن ان يخبر بالمفسدة فللخصم ان يقول لا يجوز ان يدل الدلالة على ما ذكرتم ولا يرد على ما ذكره الشيخ والعلامة ره كما لا يخفى لا يقال قيام الدلالة على وجوب العمل بما ظنناه يدل على صدق المخبر لانا نقول فيجب ان يقطع بصدقه مع انه لو جاز ذلك لجاز ان يدل الدلالة على ان نحكم بما نريد فيعلم ان كل ما نريد الحكم به فهو صواب **فان قلت** يرد على ما ذكره الشيخ والعلامة ره ان جعل الظن بصدق الراوي طريقا الى المصلحة فاما ان يجوز فيه الخطأ او لا فعلى الاول لا يجوز كون الظن طريقا الى الاعتقاد بكون الفعل مصلحة والا لجاز ان يكون طريقا الى الاعتقاديات ولجاز التعبد به فيها وعلى الثاني يرجع الامر الى تسمية العلم ظنا مضافا الى لزوم وجوب قبول الخبر مثلا في الاعتقادات **قلت** بعدما بنينا على اختلاف المصالح باختلاف الخارجيات جاز كون الظن في خصوص المقام صفة يناط به المصلحة فتدبر **قوله** انتهى موضع الحاجة آه **اقول** قال ره بعد العبارة المذكورة فالقطع يلزم المسافر سلوك طريق ويجب تجنب اخرى اذا اخبر بسلامة ذلك واختلال هذا من يظن صدقه ويجب على الحاكم العمل بالشهادة مع ظنه انتهى **قوله** والتصويب ان لم ينحصر آه **اقول** للتصويب معان تشترك في تعدد الحكم الواقعي واختلافه بتعدد الحكم الواقعي واختلافه بتعدد آراء المجتهدين واختلافها وهي حدوث الحكم باجتهاد المجتهد كما ذهب اليه بعضهم وتعلق اجتهاده بما ثبوته على وجه الاتفاق كما عند بعضهم ايجاده موافقا للاجتهاد اللاحق كما اختاره بعض اخر وجبر المجتهد على ما اوجد كما اختاره اخرون ولا فرق في بطلانها لكل بين حدوث مصلحة تابعة لراي المجتهد وبين عدمه كما صرح به العلامة ره وغيره ويجري ادلتهم على بطلان التصويب في الجميع اذ من جملتها بل اقويها ان المجتهد طالب مطلوب متقدم في الوجود على وجود الطلب فيثبت الحكم قبل الطلب فيكون مخالفا مخطئا مع ان الظن طريق الى الواقع فيتوقف على ثبوت ذي الطريق فلو توقف هو عليه لزم الدور لا يقال لا نم ان المجتهد يطلب الحكم بل هو طالب للظن كمن يقال له ان ظننت السلامة ابيح لك ركوب البحر وان ظننت العطب حرم وقبل الظن لا حكم فيه عليك بل يترتب الحكم على ظنك بعد حصوله فهو طالب للظن وثبوت الاباحة والتحريم فلا يلزم محذور اصلا لانا نقول المجتهد لا يطلب الظن كيف ما كان اجماعا بل الظن الصادر عن النظر في امارة تقتضيه والنظر فيها يتوقف على وجودها ووجود ما يتوقف على وجود المدلول فطلب الظن موقوف على وجود الدليل بمراتب فلو توقف على وجود المدلول على حصول الظن لزم الدور وثم ان المجتهد يستدل بامر على اخر والاستدلال استحضار العلم بامور يستلزم وجودها وجود المطلوب واستحضار العلم بالشيء يتوقف على وجود ذلك الشيء فالاستدلال يتوقف على وجود الدليل ووجوده يتوقف على وجود المدلول فوجود المطلوب متقدم على الاستدلال بمراتب الظن متاخر عن الاستدلال لانه نتيجته فلو كان الحكم انما يحصل بعد الظن كان المتقدم على الشيء بمراتب متاخرا عنه وهو محال وتفصيل الكلام ومن جملة ادلتهم عن الاشكال بالقول بالاشتراك متواترة وان لم يوجد في الواقعة حكم الائمة وجميعا لو حكم الله تعالى بحكم الحكم الاتية فقد ابطله العلامة في النهاية بما لا طائل للكلام بذكره بعد بطلان الاشتراك على معقوليته بعد ملاحظة معنى الطريقية وانّ ذلك الاشتراك حيث يتعلق بحكم واقعي كما لا يخفى **قوله** واعرضنا النظر آه **اقول** لا يخفى عليك ان الحكم فيما سيجيء بعد كونه تصويبا موما لو فرض وجود المصلحة في سلوك الامارة فيما قامت عليه سواء كان وجود المصلحة فيه من باب وجود صفة فيما وهي كونه مظنونا كما ذهب اليه العلامة ره تبعا للشيخ او من باب الاشتراك الاغلبي والعسر والحرج بان يكون الانسداد من قبيل الحكمة لا العلة فيكون العمل في موارد الانفتاح حكمة الاطراد كما اختاره بعضهم او من باب كون تركها تفويتا لمصلحة الواقع كما ذهب اليه المحقق القمي ره ويقوى الجهتان المذكورة اذا لوحظ القول بان المصلحة في نفس التكليف كما اختاره صاحب الفصول وما هو محل الكلام لا ربط له بذلك انه هو فيما لو فرض حدوث المصلحة فيما قامت عليه بواسطة قيامها كما عرفت ومما قررنا في المقام يظهر الجواب عن شبهة ابن قبة على الوجه الذي حققه المصنف ره المحقق غير مرضي نعم يتم مثله في الشرائط العلمية الراجعة الى اشتراط الحكم بنفس العلم والجهل دون الواقع فالشرط انه مع العلم وموافقته للمعلوم مع قطع النظر عن العلم به فلا ولعله ينقال في الجواب ما قيل من ان الطريق الشرعي انما يجب العمل بها لكونه طريقا الى الواقع موصلا اليه ولو في الجملة والوجه في تشريعه عند تعذر العلم بالواقع او تعسره نوعا ان الحكمة انما تقتضي بناء الشرع على غاية التسهيل لئلا يشق عليه في العمل سيما مع المكلفين الذين يغلب عليهم الضعف فتفويت المصالح الواقعية في المقامات التي يتفق فيها المخالفة للواقع خير من تفويتها على اكثرهم في جميع المقامات مع ملاحظة ما يقتضيه الحكمة البالغة من اشتراكهم في التكاليف الالهية فالاصلح بناء الشرع على ما يقتضيه حال اضعفهم على الوجه الكلي ثم يستثنى مع ذلك ايضا ما يتفق عروضه من الاعذار القاضية بتعذر الامتثال او تعسره ولا يلزم من مجرد ذلك انتفاء الحكم في نفس الامر عند مخالفة الطريق للواقع لظهور الفرق بين سقوط الواقع عن المكلف لتعذر المكلف به او تعسره وبين

في كيفية نصب الطرق والأمارات

سقوط التكليف بتحصيل العلم بالحكم او الطريق الاقرب او سقوطه الى الكشف عند نظر الى تعذر احدهما او تعسره فان الثاني يوجب سقوط التكليف بالطريق الاقرب لوجود المانع فيه او الرجوع الى الطريق الابعد مع بقاء الواقع على حاله غاية الامر انه مع اداء الامارة الى خلاف الواقع يكون المكلف معذورا في مخالفته لا اتيانا بما هو الواقع في حقه فتامل حتى لتاتامل **قوله** اما القسم الاول فالوجه فيه آه **اقول** الوجوه المحتملة فيه ثلاثة منها تحصل من ملاحظة حال الامارة في نفسها مع قطع النظر عن العلوم الحاصلة للمكلف وهي كون الامارة دائمة المصادفة للواقع وكونها غالب المصادفة او كونها نادرة المصادفة فلا شك في ايجاب الاول للامر بسلوك الامارة ولو مع التمكن من الاسباب المفيدة للقطع كما لا ريب في عدم ايجاب للوجهين الاخيرين له اما الاول منهما فظاهر واما الثاني منها فلما ذكر في المتن وثلاثة منها تحصل من ملاحظتها مع العلوم الحاصلة للمكلف وهي كونها اغلب مصادفة منها وكونها متساوية المصادفة معها وكونها اقل مصادفة منها ولا شك في ايجاب الاولين للامر بسلوكها كما لا شك في عدم ايجاب الثالث له وهو وجه ثالث ما ذكر في المتن **قوله** الثالث كونها في نظره آه **اقول** لا يخفى ان هذا الفرض انما هو من فرض صورة الانسداد اذ المتفطن بالقطع الذي يكون من قبيل الجهل المركب في الواقع يكون بالعلم معتقدا عليه **قوله** وقد تواتر بوجود الحكم آه **اقول** قد تواترت الاخبار عن الائمة الاطهار عليهم صلوات الله الملك العلام بان لله تعالى في كل واقعة حكما معينا بينه لنبيه صلى الله عليه وآله ومنه هو لوصيه الى ان ينتهي الى الآخر الاوصياء فجميع الاحكام محفوظة عنده محرزة لديه حتى مثل ارش الخدش كما دونه وتلك الاخبار وان كانت بعبارات مختلفة والفاظ متفاوتة الا انها مشتركة الدلالة على ما ذكرناه فهي متواترة بالمعنى **قوله** الثاني ان يكون الحكم الفعلي آه **اقول** المراد بفعلية الحكم تنجزه بحيث يترتب عليه استحقاق الثواب والعقاب كما ان المراد من شانيته خلاف ذلك والمناط في الفعلية والشانية هو العلم والجهل بمعنى ان الحكم فعلي لولا الجهل وشاني مع تحققه وقد جعل المناط في هذا الفرض وجود الامارة وعدمها بمعنى انه فعلي لولا قيام الامارة على خلافها وشاني مع تحقق قيامها فالمراد من الفعلي في المقام هو معنى المعروف اعني المقابل للشاني ولذا قابله بغاية الامر ان الشانية والفعلية انما لوحظتا بالنسبة الى الامارات فما يقال الآن المراد من الفعلي في المقام ليس هو المراد منه في سائر المقامات هو المقابل للشاني لا وجه له **قوله** والفرق بينه بين الوجه الاول آه **اقول** ملخص الفرق ان العامل في الوجه الثاني بالامارة المطابقة للواقع يكون مثل العالم في الحكم اذ لم يحدث في حقه بسبب ظنه حكم اذ المفروض كونه مؤدى ظنه الواقع وشرط الجعل قيام الامارة على خلاف الواقع غاية الامر ان الظن بالخلاف كان مانعا عن الحكم الواقعي وقد ارتفع بهذا الظن الحاصل من الامارة بخلاف العامل بها في الوجه الاول فانها محدثة في حقه الحكم لعدم الحكم للجاهل في الواقع كما هو المفروض فقد حدث له الحكم بسبب الامارة **قوله** ومعنى ايجاب العمل آه **اقول** توضيحه انه اذا كان العمل على طبق الامارة والالتزام بها وتنزيلها منزلة الواقع مشتملا على المصلحة فلا بد من جعل العمل مطابقا لمؤداها بمعنى انها ان دلت على الوجوب عمل بعنوان الوجوب وان دلت على الاستحباب عمل بعنوان الاستحباب لا مجرد وجوب ايجاد عمل بمقتضاها كيفما كان حتى انها لو دلت على الاستحباب العمل بعنوان الوجوب لانه عمل بغير مقتضاها كما لا يخفى **قوله** فان قلت آه **اقول** ملخص السؤال ان الوجهين الاخيرين لا فرق بينهما في استلزامهما التصويب اذ المفروض ان المصلحة انما نشات من الامارة في كليهما غاية الامر ان محل شوبها على المكلف في ثانيهما ومصلحة اوليهما ومجرد ذلك لا يكفي في الفرق بينهما باخراج احدهما عن عنوان التصويب مع اشتراكهما فيما هو المناط في بطلانه فانه لو فرض قيام الامارة على ما هو مخالف للواقع واشتمل سلوكها على المصلحة فان كان الحكم الواقعي ذا مصلحة ايضا لزم اجتماع الضدين وان لم يكن كذلك حينئذ لزم التصويب وجعل الواقع ذا مصلحة دون الامارة خلاف المفروض فلو كان الواجب في الواقع هو صلاة الظهر وقامت الامارة على وجوب صلاة الجمعة فمع فرض وجود المصلحة في سلوك الامارة واتيان صلاة الجمعة لا يمكن اشتمال صلاة الظهر على المصلحة الملزمة لا نعني بالتصويب الا مثل ذلك **قوله** ولاجل ما ذكرنا آه **اقول** هذه العبارة الى قوله ره وبالجملة فحال الامر الخ قد خط عليها خط المحو حين ما اخرج هذه المباحث واثبت بدلها قوله ره الا ان يقال ان غاية ما يلزم في المقام من المصلحة في العمل بقيد هذا الجاهل مع تمكنه من العلم ولو كان بتسهيل الامر على المكلفين ولا ينافي ذلك صدق العنوان فافهم ثم ان هذا كله على ما اخترناه من عدم اقتضاء الامر الظاهري للاجزاء واضح واما على القول باقتضائه فقد يشكل الفرق بينه وبين التصويب وظاهر شيخنا في تمهيد القواعد استلزام القول بالتخطئة لعدم الاجزاء قال لانه من فروع مسئلة التصويب والتخطئة لزوم الاعادة للصلاة بظن القبلة لو عدم ارتكان في تمثيله لذلك بالموضوعات محل نظر انتهى وقد توهم ان تغييرها مع اشتمالها على بعض الفوائد غير ما هو الموجب للتغيير ولعل وجه التامل انما هو نحن في المقام بصدد ما يجري البيان في مقام الشرح على العبارة الجديدة **قوله** ثم ان هذا كله على ما اخترناه آه **اقول** المعلوم ان الامر الظاهري الشرعي هل يقتضي الاجزاء بمعنى ان الاتيان بمقتضاه هل يجزي عن الواقع او لا على قولين واستدل على الاول بان الحاكم بالامر الظاهري هو الشرع ومن البين ان احكامه تابعة للمصالح والمفاسد فاذا امر بالعمل بمقتضى اصل او امارة مما احتمل فيه مخالفة الواقع كالصلوة باستصحاب الطهارة مثلا وجب ان يكون فيه مصلحة مثل مصلحة الواقع او غالبة عليها والا لزم تفويت المصلحة على المكلف اذ لو بني على لزوم سقوط الواقع بفعله اذ لم يكن المقصود من الواقع الا ادراك المصلحة وقد ادركها فيكون الامر باتيان الواقع مقيدا ومتعلقا بمن لم يأت بالظاهري واما بالنسبة اليه فيكون مخيرا لادراك المصلحة بكل منهما وذلك يتم مسئلة الاجزاء لان المكلف اذا عمل بمقتضى

الظاهري ثم انكشف مخالفته للواقع فانه يشك حينئذ في وجوب الاعادة وعدمه والاصل يقتضي برائة ذمته عنه لا يقال هذا الاصل معارض بقاعدة الاشتغال لانا نقول مع ان مورد هذا الشك في المكلف به لم يقيد بها الاخبار يعود ايضا في مثل المقام اعني الشبهة الوجوبية فان بنائهم فيه على البرائة كما يقتضيه وبنائه يتمسك له بالاستصحاب نتمسك به في الاعادة لم تكن واجبة قبل انكشاف الخلاف فيستصحب والحق هو عدم الاجزاء وفاقا للمصنف الاستاذ لما حققنا في شرح منظومتنا الاصولية وسنشير الى ان القول بالاجزاء يستلزم التصويب الذي بطله اهل الصواب من المخطئة **قوله** ظاهر شيخنا في تمهيد القواعد اه **اقول** هذا هو الحق الذي لا غبار عليه وبيانه ان من المحقق عند العدلية تحقق الحسن والقبح في الافعال بالذات او بالوجوه والاعتبارات على اختلاف المتكلمين فيه وذلك الحسن او القبح هو الداعي والمقتضي للامر والنهي بحيث لو فرض سلامته عن معارض فالحسن المعارض بالقبح المساوي له او الازيد منه لا يقتضي الامر وبذلك يعلم انه لا يمكن ان يوجد في الفعل الواحد الا مقتضى واحد لحكم واحد وذلك الحكم ثابت عند النبي صلى الله عليه وآله والحافظين لشرعه وقد جعل للوصول اليه طرقا قد تتخلف عنه وذلك الحكم الواحد لا يختلف بالعلم والجهل من ادركه فقد ادركه ومن لم يدركه فقد اخطأ وليس المصلحة في الحكم الظاهري في عرض مصلحة الحكم الواقعي بل في طوله بل المقتضي لها ايضا هو تلك المصلحة الواقعية حيث اقتضت وجوب العمل به نظرا الى كونه مقدمة لادراك الواقع كالاحتياط لا يقال الحكم الظاهري قد يتخلف عن الواقع فكيف يكون المقتضي لثبوته مصلحة الواقع لانا نقول اولا انه نظير الاحتياط فانه ايضا قد يتخلف عن الواقع وثانيا انه لما كان طلب الواقع في جميع الموارد مستلزما للمفاسد الكثيرة من اختلال النظام وتعسر الحرج المنفيين بالكتاب والسنة وكان مقتضى الامارات والاصول موافقا للواقع وموافقتها لما في نفس الامر بحسب الاغلب اكتفى الشارع من المكلف بالعمل بها واوجبه في كل مقام حفظا للموارد التي طابقت والمصادفة للناس مواردها بموارد المخالفة بحيث لا اختلاط بينها فالمقتضي لوجوب العمل بها في صورة المخالفة ايضا مصلحة الواقع فان الوصول الى المصلحة اذا كان غالب الوقوع جاز ارتكاب المفسدة اليسيرة ايضا لادراكها وهذا ظاهر عند العارف بالفرق بين العلة والحكمة وبالجملة ليس الداعي الى الامر بالصلوة المستصحبة الطهارة الا ادراك مصلحة الواقع فاذا انكشف كونه محدثا تبين عدم ادراكها فوجب التدارك في الوقت وكذا في خارج الوقت ان كان هناك امر جديد فالقول بان فيها مصلحة مثل مصلحة الواقع فاسد لان اجتماع مصلحتين في شيء واحد بحيث يكون كل منهما مقتضيا لحكم عليحدة محال فيلزم ان يكون الصلوة مع السورة مثلا والصلوة بدونها نوعين من الصلوة في كل منهما مصلحة الوجوب الاولى هو من ادرك الواقع والثاني في حق الجاهل فالجاهل بوجوبها مع قيام امارة او اصل على عدم وجوبها ليس مكلفا الا بالصلوة بغير سورة وهل هذا الا القول بالتصويب ولبسط الكلام في هذا المرام والنقض والابرام محل اخر **قوله** وان كان في تمثيله لذلك اه **اقول** لعل وجه التنظر ما اشرنا سابقا من ان الالتزام بالتصويب في الموضوعات فلا بد في مقام التفريع من التمثيل بما يكون من قبيل الاحكام **قوله** ففيه منع كون هذا تصويبا اه **اقول** قد عرفت مما اسلفنا كونه تصويبا وان لم يكن تصويبا بالمعنى المشهور وهو خلو الواقعة عن الحكم وان الشارع الحكيم جعل لبعض الاشياء حكما واحال حكم بعضها الى آراء المجتهدين فان بطلان التصويب ليس هو مجرد عدم سبق الحكم الواقعي من الشارع لتفرعه على القول بنفي الحسن والقبح العقليين حتى يقال انه غير جار فيما نحن فيه بل هو مع لزوم اختلاف الواقع باختلاف الامارات وهو موجود فيما نحن فيه مما حصل فيه الحكم الواقعي وانقلب المصلحة فيه بمصلحة مؤدى الامارة فافهم **قوله** ومما ذكرناه يظهر حال الامارة اه **اقول** الموضوعات من القسم الثالث الذي يكون المصلحة فيه نفس السلوك لما مر من ان الامر بالعمل بالامارة في الموضوعات لا يوجب جعل نفس الموضوع بل يوجب جعل احكامها لما قامت الامارة عليه **قوله** ثم انه ربما ينسب الى بعض اه **اقول** نسب هذا القول الى جماعة من العامة كالقفال وابن شريح وابي الحسين البصري ومستندهم على ما حكى عنهم وجهان احدهما انه اذا لم يوجب التعبد بالظن كالخبر لزم خلو جل الوقايع عن الحكم وهو باطل بديهة وثانيهما قاعدة الضرر بتقريب ان ترك المظنون وجوبه وفعل المظنون حرمته مظنة الضرر والجواب عن الاول يظهر مما حققه المصنف الاستاد وعن الثاني ما ذكره بعضهم من ان الظن لا يخلو اما ان يطابق الاحتياط او يخالفه ففي الاول يكون المعمول به في الحقيقة الاحتياط ولا يكون الظن حينئذ الا كالحجر الموضوع في جنب الانسان وفي الثاني يعارضه الاحتياط اذ كما ان ترك المظنون وجوبه وفعل المظنون حرمته مظنة الضرر فكذلك ترك العمل بالاحتياط فلو فرض قيام الظن مثلا على وجوب شيء وقيام الاحتياط في خلافه كان العمل به ايضا مظنة للضرر بمقتضى الاحتياط **قوله** وقبل الخوض في ذلك اه **اقول** يذكر بعض اساتيدنا انه يستفاد من تتبع كلمات القوم ان محل الكلام في ذلك ليس زمان الانسداد فان المنكرين لا ينكرون التعبد به حتى بالنسبة الى الاحكام بل محل الكلام هو حال الانفتاح الاغلبي او زمان الشك في الانسداد والانفتاح او زمان الانسداد بالنسبة الى غير الاحكام من الموضوعات الصرفة والموضوعات المستنبطة والمسائل الشبهية **قوله** ويكفي في الكتاب اه **اقول** حكى شيخنا الاستاد عن بعضهم ان نحو مائة آية من كتاب الله وخمسمائة من الاخبار تدل على حرمة العمل بالظن باحد الدلالات الثلاث **قوله** دل على ان ما ليس اه **اقول** يتضح الدلالة اذا لوحظ قوله تعالى قبل ذلك فجعلتم منه حراما وحلالا قل الله الآية فانه تعالى قسم مستند الحكم الى القسمين فما لم يتحقق الاذن يكون افتراء ويتأكد الدلالة اذا لوحظ قوله تعالى بعد هذه الآية وما ظن الذين يفترون على الله الكذب الآية **قوله** ومن السنة قوله عليه السلام في عداد اه **اقول** قال الصادق عليه السلام القضاة اربعة ثلاثة في النار وواحد في الجنة رجل قضى بجور وهو يعلم انه قضى بجور فهو في النار

وحصل قضى بالحق وهو يعلم فهو في الجنة **قوله** ومن الاجماع ما ادعاه الفريد آه **اقول** ذكر بعض المحققين ان الاجماع يقرر في المقام بوجوه الاول
الاجماع على عدم التعبد بالظن وان الحجة انما هي العلم وان على كل من الاحكام الشرعية دليلا قطعيا يصل اليه الطالب فلا فرق بين الاحكام الاصولية
والفروعية في ذلك فلا وجه للرجوع الى الظن في الفروع كما هو الحال في الاصول والتقرير على هذا الوجه يظهر من علم الهدى قدس سره فانه قال فيما حكي عنه
الخلاف في فروع الدين يجري مجرى الخلاف في اصوله والمخالف في الامرين على حكم واحد لان فروع الدين عندنا كاصوله في ان لكل واحد منهما ادلة قاطعة
قاطعة واضحة لا محالة ودان التوصل الى العلم بكل من الامرين يعني الاصول والفروع ممكن صحيح لان الظن لا مجال له في شيء من ذلك لا الاجتهاد
المفضي الى الظن دون العلم والشيعة الامامية مطبقة على ان مخالفيها في الفروع كمخالفيها في الاصول في الاحكام انتهى كلامه رفع مقامه وقد
يخدش في دعوى الاجماع على الوجه المذكور بالنسبة الى هذه الازمنة بان ما ذكره السيد انما كان بالنظر الى زمانه الذي لم ينسد فيه باب العلم وكان اخذ
الاحكام من الادلة القطعية ممكنا حسبما ذكره السيد في مقام اخر وفيه ما عرفت سابقا من ان دعوى الانفتاح منه وممن تابعه غير مسموعة
ويرشد الى ذلك ما ذكره من قطع الامامية ان مخالفيها في الفروع كمخالفيها في الاصول فانه لم يقصد بذلك ان كلا منهم يقطع بان مخالفه في المسائل
الفرعية ولو كان من الامامية كمخالفه في الاصول للقطع بخلافه كيف وقد ظهر الاختلاف منهم في فتاواهم ولم يظهر من احدهم الحكم بضلالة المخالف كما
في المخالف في الاصول بل الظاهر انه قصد بذلك قطعهم بكون مخالفيهم في الفروع من سائر المذاهب الاخذين فروعهم من غير الطرق المقررة في الشريعة
عند الشيعة كمخالفيهم في الاصول وان كان المخالف في الفروع على الوجه المذكور هو المخالف في الاصول الا ان الحيثية مختلفة والجهة متعددة الثاني
الاجماع على ان الاصل الثابت بعد انسداد سبيل العلم هو عدم حجية الظن مطلقا وانما الحجة هو كل واحد من الطرق الخاصة التي قامت عليها الادلة
القاطعة في الشريعة وحكي الاجماع على هذا التقرير شريف العلماء وجماعة ممن قارب عصرنا وهذا يناسب طريقة ارباب الظنون الخاصة الثالث
الاجماع على ان الظن ليس بحجة الا ما قام الدليل القطعي او المنتهي الى القطع على اعتباره فان قام ذلك فلا كلام والا بني على عدم حجيته وسيظهر الفرق بين
هذين الوجهين وتحقيق الحق في المقام **قوله** ومن العقل تقبيح العقلاء آه **اقول** وربما يقرر دليل العقل بوجه اخر وهو ان العقل يستقل
في ايجاب دفع الضرر عن النفس سيما المضار الاخروية لعظمها ودوامها فلا بد من تحصيل الاطمينان بارتفاعها والامن من ترتبها ولا يحصل ذلك
بمجرد الظن لقيام الاحتمال الباعث على الخوف مع ان الاخذ بطرف الظن مما يغلب فيه عدم الانطباق فلا يؤمن مع الاخذ به من ترتب الضرر
قوله وقد يقرر الاصل هنا آه **اقول** من جملة وجوه تقرير الاصل الاستصحاب ذكره بعض من قارب عصرنا تقريره انه لا شبهة في ثبوت التكاليف من
الكتاب فالظن فيها فقد نقض اليقين بغير اليقين مع انه منهي عنه بقوله لا تنقض اليقين الا بيقين مثله والاصل في النهي التحريم لا يقال لا يمكن التمسك
في اثبات حرمة العمل بالظن بالاستصحاب الذي هو ظني لظنية مدركه لانا نقول الاستصحاب وان كان ظنيا من حيث المدرك الا انه قطعي الاعتبار
ومنها ما ذكره ايضا وهو قاعدة المقدمية تقريرها ان الاكتفاء بالظن فيما يحتمل افضاؤه الى ترك ذي المقدمة في مقام تحصيل الاحكام الواقعية
ولو اجمالا لا موهوما وكلما كان كذلك ففيه استحقاق العقاب الملاحق في محله من ان تارك المقدمة يستحق العقاب حين ترك المقدمة لاجل تركه ذا
سواء كان قاطعا بافضائه الى تركه ام ظانا ام شاكا ام واهيا ويرد على الاول ان الاستصحاب بناء على كون مدركه العقل واعتباره من باب الظن يكون
خروجه عن تحت عنوان مطلق الظن اول الكلام مع انه يمكن القلب في المقام بان يقال ان التكاليف ثابتة فلو لم يعمل في امتثالها بالظن فلا ابد ان يعمل
بخلاف المظنون فمع لزوم ترجيح المرجوح يلزم نقض اليقين بغير اليقين وسيأتي بسط الكلام في ذلك وعلى الثاني ان المقدمة لا يترتب على تركها
العقاب من حيث هي مقدمة وان افضى الى ترك ذيها وهناك وجوه اخر يأتي الاشارة الى بعضها **قوله** وهذا نظير قاعدة الاشتغال آه **اقول**
توضيحه انه لا حاجة في مورد التمسك بقاعدة الاشتغال الى استصحاب الاشتغال المتيقن سابقا لان الحكم السابق لم يكن الا بحكم العقل الحاكم
بوجوب تحصيل اليقين بالبراءة عن التكليف المعلوم في زمان وهو بعينه موجود في هذا الزمان نعم الفرق بين هذا الزمان والزمان السابق حصول
العلم بوجود التكليف فعلا بالواقع وعدم العلم في هذا الزمان الا العلم بعدمه وهذا لا يؤثر في حكم العقل بتحصيل البراءة اذ يكفي فيه العلم
بالتكليف الواقعي انا ما نعم يمكن اجراء الاستصحاب على وجه اخر ذكره المصنف في مباحث الاستصحاب ويأتي الكلام عليه هناك ولعل قوله
فافهم اشارة الى ذلك **قوله** وفيه اولا على تقدير آه **اقول** مراد السيد المحقق من الاباحة العقلية في مقابلة الحظر ولا ريب انها تجتمع مع
الوجوب وغيره مما لا حظر فيه والاباحة العقلية في مقام الالتزام هو عين التخيير في مقام العمل كما قرر في محله فلا يرد ما اورده المصنف الاستاد
وانما يرد ذلك اذا كان مراده الاباحة الشرعية التي هي من الاحكام الخمسة التكليفية **قوله** وثانيا ان اصالة الاباحة آه **اقول** الانسب
بسياق العبارة تعميم هذا الوجه على الوجه الاول كما لا يخفى **قوله** ولا معنى للترديد آه **اقول** لقائل ان يقول ان العقل يحكم صريحا بوجوب
تحصيل مطلق الاعتقاد وانما نشأ الترديد له بملاحظة احتمال المنع الشرعي يعني بقاء المنع الثابت بمقتضى الاصل الاولي قبل زمان الانسداد
في ذلك الزمان ايضا نظير حكم العقل بحسن الغناء مع ثبوت حرمته بمنع الشارع **قوله** ثم ان ما ذكرنا من الحرمة آه **اقول** توضيح المرام في المقام
حجية الاصول اما ان يكون من باب التعبد او من باب الظن الشخصي او النوعي المطلق والمقيد وبعبارة اخرى اما ان يكون من باب السببية المطلقة او المقيدة

في مباحث الظن

ومادكرناه من الحرمة لاستلزام العمل بطرح الاصول انما يتم اذا قلنا بحجيتها من باب التسبيبية المطلقة واما اذا قلنا بحجيتها من باب الوصف او التسبيه المقيدة فلا يتم ذلك لانه لو قام الظن على خلاف مقتضى الاصل لم يحصل فيه مناط حجيته اما رأسا كما في الفرض الاول لاستحالة اجتماع الظنين المتخالفين فعلا واما شرطا كما في الفرض الثاني فلا يلزم من العمل بطرح دليل الاصل وبه يرتفع الجهة الاخرى للحرمة ايضا لعدم استقلال العقل بقبح الالزام بعد **قوله** فلقائل ان يمنع اصالة الحرمة آه **اقول** وسر ادية المطلب بهذا الوجه انما يتم على هذا القول مع ارتفاع الجهة الثانية لا الجهة الاولى مع ان المقصود ارتفاعها ايضا كما عرفت **قوله** واما مع تمكن من العلم آه **قوله** بالآيات الناهية عن العمل آه **اقول** مثل قوله تعالى قل الله اذن لكم ام على الله تفترون وقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقوله عز وجل وتقولون بافواهكم ما ليس لكم به علم وتحسبونه هينا وهو عند الله عظيم وقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا وقوله تعالى وما لهم به من علم ان يتبعون الا الظن وقوله عز من قائل ما لهم به من علم الا اتباع الظن الى غير ذلك من الآيات **قوله** وقد اطالوا الكلام في النقض والابرام آه **اقول** اكثرهم اطالة للكلام في النقض والابرام في هذا المقام هو المحقق القمي ره في قوانينه وفي سائر مصنفاته الاصولية والايرادات التي اوردوها على الاستدلال بتلك الآيات بعضها مشترك الورود وبعضها مختص ببعض دون بعض ونحن نشير الى نبذة من الصنف الاول ونحيل الصنف الثاني الى تتبع كتب القوم فمنها ان تلك الآيات معظمها واردة في اصول الدين وحرمة العمل بالظن فيها مما لا يشوبه شك ولا يعتريه ريب ومنها ان مفاد هذه الروايات هو الظن فلا يجوز التمسك بها في مسئلة حرمة العمل بالظن لانه من مسائل الاصول مضافا الى انه لو صح العمل بتلك الظواهر لم يصح العمل بها وما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل [illegible] المسئلة من مسائل الاصول فلا يمكن التمسك فيها بالظن ومنها ان مفادها عدم حجية الظن من حيث هو واما اذا قام الدليل القاطع على حجيته فلا يكون الاتكال على الظن بل على الدليل القطعي الذي دل على الاخذ بمقتضاه فلا ترتبط بالمدعى واجيب عن الاول بان اطلاق تلك الآيات يعم الاصول والفروع فلا وجه للتخصيص وقد ورد عدة منها في خصوص الفروع مما يحكم به الكفار من الاحكام الباطلة ولو سلم اختصاص مورد اكثرها باصول الدين فالعبرة بعموم اللفظ لا خصوص المورد وعن الثاني بان الظن الحاصل من الكتاب انما هو من الظنون التي دل القاطع على حجيتها فلا مانع من الاتكال عليها ولو في مسائل الاصول وقد يقال انه ليس المقصود من الاحتجاج بتلك الظواهر الاستدلال بالظن الحاصل منها في عدم حجية الظن حتى يرد انه اذا لم يصح الاعتماد عليه في ذلك يتم ابطال المقصود لانا قضى الدليل الآخر بعدم حجية الظن قضى بعدم الحجية بعدمها وما قضى وجوده بعدمه فهو باطل ويظهر الجواب عن الثالث مما ذكرنا وسيأتي تتمة المطلب

قوله وان اريد حرمة العمل المطابق آه **اقول** اي حرمته بمجرد الحركة والسكون على طبقه من دون التدين والتشبث به **قوله** وكغلبة استعمال المطلق آه **اقول** لا شك ان المطلق بحسب اللغة حقيقة في الافراد الشائعة والنادرة كلها وهل هو حقيقة عرفية في الفرد الشائع ومجاز في النادر بما يحتمل الاول بمعنى انه حقيقة فيه عرفا مع بقاء المعنى الحقيقي ايضا فيصير اللفظ مشتركا بين الكلي وبعض الافراد لكن يكون استعماله في احد المعنيين اشهر كما في العين بالنسبة الى الباصرة والنابعة من بين المعاني وربما يجعل الافراد الشائعة معهودة والالف واللام الداخل في المطلقات اشارة الى الصنف المعهود المتعارف في المحاورات وهو محتمل للحقيقية والمجازية وكيف كان لا ريب في غلبة استعمال المطلق في الفرد الشائع ولذا ذهب المشهور الى انصرافه اليه ولعل بناءهم على انه حقيقة عرفية او مجاز مشهور بناء على تقدمه على الحقيقة وخالف فيه السيد المرتضى ره فلم يفرق بين الشائع وغيره حيث استدل على جواز التطهير عن الخبث بالمضاف باطلاق الامر بالغسل واجاب عنه في المختلف بان الامر بالغسل انما هو بما يطلق عليه حقيقة اذ اطلاق اللفظ انما ينصرف الى حقيقته دون مجازه ولا ريب ان الغسل بالماء حقيقة فكان الاطلاق منصرفا اليه تقديما للحقيقة الشرعية فيه صرح سيد المدارك ايضا بانصراف الغسل المتعارف من غير تعرض للحقيقة والمجازية ومما يتفرع على هذه المسئلة تحديدات الشارع في موضوعات الاحكام وغيرها كالوجه في الوضوء والشبر في الكر والذراع في الجريدة وغيرها واليوم والليلة للصلاة والصوم بالنسبة الى [illegible] الشمس ونحوه الى غير ذلك من التحديدات الشرعية **قوله** كوقوع الامر عقيب توهم الحظر آه **اقول** المذكور في كتب الاصول فرض المسئلة في وقوع الامر عقيب الحظر والظاهر من ذلك وقوعه بعد الحظر المحقق دون المحتمل لكن لا يبعد جريان الكلام في وقوع الامر بعد ظن الحظر بل في مقام توهمه كما لو وقع السؤال عن جواز الفعل فوقع في الجواب الامر به فان ذلك يشهد فهم العرف وقد نبه عليه غير واحد من المتأخرين واليه ينظر كلام المص ره **قوله** اما القسم الاول فاعتباره آه **اقول** لا كلام في اعتبار ما يعمل لتشخيص مراد المتكلم المعبر عنه في السنتهم بالظن الدلالي وانما الكلام في مواضع منها تحقيق مدرك هذه الاصول المعمول بها في ذلك الغرض وانها هل هي مستندة الى جعل الواضع زيادة على وضعه المتعلق بالالفاظ فتكون مستفادة من الطريقة المقررة في الاوضاع او انه لا تحتاج فيها الى وضع زائد على وضع الالفاظ للمعاني فقيل بان الالفاظ موضوعة للدلالة على معانيها من حيث كونها مرادة للمتكلم ومقصودة منها فيكون معنى الوضع تعيين اللفظ ليدل على كون المعنى مرادا للمتكلم لا لمجرد الدلالة على المعنى واحضاره بالبال ولعل هذا هو مراد القائل بكون الدلالة تابعة للارادة والتحقيق عدم الاحتياج الى وضع زائد على مجرد وضع الالفاظ للدلالة على معانيها في ذلك الغرض اذ بعد الاستعمال يكون اللفظ [illegible] في مقام البيان مع عدم غفلة المتكلم شاهدا على ارادة معناه ومدلوله فيكون متفرعا على الوضع بالواسطة لا بدونها وكيف كان فالدليل على اعتبار

في بيان حال الظنون المعمولة في تشخيص المراد

هذا القسم من الامارة وجوه احدها ان الحقيقة هي المتبادرة عند الاطلاق ولا يجوز ارادة غير الظاهر المتبادر من دون نصب قرينة لاستلزامها
الاغراء بالجهل وثانيها الاجماع القطعي بل السيرة المستمرة القطعية بل الضرورة فان من المعلوم ان بناء المحاورات من لدن آدم الى زماننا
هذا الحمل الالفاظ على المعاني الحقيقية ما لم يقم قرينة على خلافها وثالثها ان الغاية الباعثة على الوضع والغرض الداعي اليه التفهيم
حيث ان الانسان لكونه مدنيا بالطبع يحتاج في نظم امور معاشه ومعاده الى ابناء نوعه فيحوجه ذلك الى ابداء ما في ضميره ويتوقف ذلك على
التلفظ ولا يترتب تلك الفائدة على الالفاظ الا اذا كانت كذلك فيتم بيان المقاصد من غير حاجة الى ضم شيء من القرائن كما لا يخفى ورابعها
الاستقراء في محاورات الفصحاء وغيرهم حيث انهم كلما يريدون غير المعنى الحقيقي ينصبون عليه قرينة وخامسها طريقة الحدس والوجدان في
المحاورات على ما ذكره بعض الافاضل الى غير ذلك من الوجوه المذكورة في كتب الاصحاب والمركوزة في افهام ارباب الالباب ومنها ان تلك
الاصول هل تكون دائرة مدار الظن بمعنى انه لا يصح البناء عليها بعد انتفاء الظن بالمراد او هي منوطة بوضع اللفظ بمعنى انه لا يجوز الخروج عن مقتضاها
الا بعد قيام الدليل على الخروج فذهب بعض افاضل المتأخرين الى الاول حيث قال ان المثبت للحقيقة لم يثبت الدليل على اعتبارها ولو مع انتفاء
المظنة لان القدر الثابت هو حجيتها ما هو ظاهر مظنون بالنسبة الى العالم بالاصطلاح واما ازيد منه فلم يثبت ووافقه بعضهم حيث ذكر ان التحقيق
هو القول بلزوم العمل بظواهر الالفاظ اذا حصل الظن منها بالواقع وبارادة المتكلم منها ظواهرها واما مع الشك في ذلك فلا يجوز التعويل
عليها الا ان يقوم دليل على لزوم العمل بها من باب التعبد والظاهر من جماعة من الاصحاب على ما حكاه بعض الاجلة هو الثاني وفصل بعض المحققين
بين ما يكون باعثا على الخروج عن الظاهر بعد حصوله له لا لذ بحسب العرف في انصراف اللفظ اليه في متفاهم الناس وما يكون مانعا من الابتداء
بملاحظة العرف وباعثا على عدم انصراف اللفظ اليه بحسب العرف وعليه نزل كلمات الفريقين وحكم بان النزاع بينهما لفظي فاذا شك مثلا في
مخصص على العام او ظن حصوله من غير طريق شرعي وجب البناء على العام بخلاف ما اذا دار الامر بين حمل اللفظ على الحقيقة المرجوحة او المجاز
الراجح فلا بد من التوقف الى ان يقوم القرينة على احد المعنيين والتحقيق عندنا ان المدار على الظن مطلقا اذ الحمل على الحقيقة انما هو مقتضى ظاهر
اللفظ ولا بد من الظن في ترشد الى ذلك التأمل في الموارد الجزئية ومنها انك قد عرفت مما حققنا ان المدار في هذه الاصول الراجعة الى اصل
واحد هو الظن عند القرينة على حصول الظن منها في نفوسنا ان يكون اجراء الاصل من المخاطب من غيره وعلى التقديرين فاما ان يعلم انتفاء القرينة
او لا فالمخاطب يجري الاصل على كل من التقديرين غالبا لحصول الظن له كذلك اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلجريان الطريقة القديمة
والسيرة المستمرة عليه من غير توقف على الاستفسار ووروده في بعض الموارد انما هو من جهة الحزم والاحتياط لا لعدم جواز الاخذ بالظاهر واما
غير المخاطب فيجري في الاول بلا اشكال واما في الثاني فربما يستشكل في الاجراء بالنسبة اليه سيما مع عدم الحضور في مجلس الخطاب خصوصا مع
طول المدة وتعاضد الادلة ونحن نحمله لعدم جريان اكثر الادلة المتقدمة فيه لا يهمنا بسط الكلام فيه **قوله** ومن المعلوم بديهة ان طريقة
اقول توضيحه ان من القطعيات ان بناء الشارع في المحاورات والخطابات وطريقته فيها كسائر الناس من غير فرق فهو كاحدهم فلا بد ان ينزل
كلامه منزلة كلامهم ويستفاد منه كما يستفاد من ذاك والى ذلك اشير في قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وقد ورد في الاخبار ان الله
سبحانه اجل من ان يخاطب قوما ويريد منهم ما هو بخلاف لسانهم وخلاف ما يفهمونه فكل طريقة يستعملها العرف في المحاورات يجب الاخذ بها
في فهم كلام الشارع ايضا وكل ظن يجعلونه حجة فيها يجب جعله حجة فيه ايضا لا يقال المراد بحجية شيء في اللغات كونه بحيث يعلم رضى المتكلم
بحمل كلامه عليه ومن يعلم رضى الشارع بحمل كلامه على مقتضى الظن ولو كان الظن المعتبر لانا نقول المراد من الظن المعتبر في المحاورات كون البناء عليه
متعارفا عند اهل اللسان منذ اولا بينهم وعلى المتكلم ان يرضى بالعمل بمثل ذلك الا يجب عليه البينة لو اراد غيره **قوله** فمرجع كلا الخلاف
اقول توضيحه ان الخلاف في المقامين حقيقة يرجع الى منع الصغرى وهي ان المتعارف عند اهل اللسان هو هذا واما الكبرى وهي ان
المتعارف عند اهل اللسان هو طريقة الشارع في تفهيم مراده فلا اشكال فيه كما عرفت **قوله** فتفصيله انه ذهب جماعة من الاخباريين له
اقول حتى انهم منعوا فهم شيء منه مطلقا حتى من مثل قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله وقوله تعالى قل هو الله احد ونحوهما الا بتفسير من المعصوم
وفصل بعضهم بين النص والظاهر ومذهب جمهورهم متأخرهم ان القرآن كله متشابه بالنسبة الينا يحتاج الى تفسير الامام عليه السلام دون النبي
صلى الله عليه وآله اذ الاخبار النبوية عند كثير منهم كالكتاب في الاحتياج الى تفسير الائمة عليهم السلام وذكر المحدث الحر العاملي ان لنا ان نستدل
بالقرآن ولا يلزم التناقض لوجهين احدهما انه دليل الزامي للخصم لانه يعتقد حجية تلك الظواهر مطلقا وثانيهما وجود النصوص المتواترة
المخالفة للتقية الموافقة لتلك الظواهر فهي سند لنا في الحقيقة بالكتاب والسنة معا ولا خلاف في وجوب العمل بهما معا وكيف كان فما استدلوا
او استدل لهم بها وجوه منها ما نقله المعترة ومنها ما ذكره الشيخ الحر في فوائده الطوسية وهو ان النص المتواتر واجماع الامامية دل
على ان الذي نزل من القرآن قراءة واحدة وان الباقي رخصة في التلاوة في زمن الغيبة ولا دليل على جواز العمل بكل واحدة من القراءات مع كثرتها جدا
وكونها مغيرة للمعنى غالبا وان ظواهر القرآن اكثرها متعارضة ولم يرد في الاخبار علاج كما ورد في الاخبار المتعارضة فيعلم انا لسنا مكلفين

بتلك الظواهر ردّ وتفسير الامام عليه السلام فوان كل المذاهب الباطلة كالجبرية والمفوضة والمشبهة والطائفة بل النافين للامامة والعصمة بل
المباحية والنصيرية يستدلون بظواهره بل باقوى من الاستدلال على الاحكام فيلزم تحير الكل قال الصادق عليه السلام احذركم من بعده
باية من كتاب الله ينظر الناظر اليها فيراها حقا وانه يلزم الاستغناء عن الامام عليه السلام وقد صرح بجميع ذلك القاضي عبد الجبار وغيره من
العامة الى غير ذلك من الاستدلال والجواب عن الاول ان اختلاف القراءة لا يوجب خلاف الاحكام الا قليلا كما في قوله تعالى حتى يطهرن
وح يرتفع الاشكال بمثل ما سيذكره المص المحقق ره وعن الثاني بمنع التعارض الا قليلا وحينئذ يرجع الى قواعد اهل اللسان وعن الثالث
بانه موقوف على دعوى الاجماع وليست لكن ما يستدل به اهل المذاهب ليس من المحكمات وعن الرابع بان الاستغناء عن الامام عليه السلام
في الظواهر لا يستلزم الاستغناء عنه في الحقائق العلمية ومنا بينا نقدر على جواب شبهها امينهم الذي هو اقوى من فتح هذا الباب من عدم دليل
قطعي على الحجية وترتب المفاسد على ذلك كتفسير العامة اولي الامر بسلاطين الجور ان القرآن من قبيل التعمية وكذا المحدث البحراني في مقدمات
الحدائق وفي الدرر النجفية وان اختار في اخر كلامه التفصيل المستفاد من تبيان الشيخ ره وهو ان معاني القرآن على اربعة اوجه احدها ما
اختص الله تعالى بالعلم به فلا يجوز لاحد تكلف القول فيه وثانيها ما يكون ظاهره مطابقا لمعناه فكل من عرف اللغة التي خوطب بها عرف معناها مثل
قوله تعالى ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق وثالثها ما هو مجمل لا ينبئ ظاهره عن المراد به مفصلا مثل قوله تعالى اقيموا الصلوة ثم ذكر كثيرا من
هذا القبيل وقال انه لا يمكن استخراجها الا ببيان من النبي ورابعها ما كان اللفظ فيه مشتركا بين معنيين فما زاد عليهما ويمكن ان يكون كل
واحد منهما مرادا فانه لا ينبغي ان يقدم احد فيقول ان مراد الله تعالى بعض ما يحتمله الا بقول نبي او امام معصوم الى اخر ما ذكره وهذا التفصيل
منطبق على العلوي المروي في الاحتجاج في جواب الزنديق وكذا المروي في نهج البلاغة وعلى جامع الاخبار وعوالي اللئالي **قوله** احدها
الاخبار المتواترة آه **اقول** هذه الاخبار اصناف منها ما دل على جواز تفسير الكتاب بل ترجيحه كثيرا مما هو مذكور في المتن ومنها الاخبار الدالة
على اختصاص علم الكتاب بالائمة عليهم السلام وان له اهلا مثل ما روي عن الصادق عليه السلام انما يعلم القرآن من خوطب به وقوله عليه السلام وجعل للقرآن
ولعلم القرآن اهلا الى ان قال وهم اهل الذكر الذين امر الله هذه الامة بسؤالهم الى غير ذلك من الاخبار التي ذكر بعضها في الكتاب وقد عقد الحر
ره في الوسائل بابا لعدم جواز استنباط الاحكام النظرية من ظواهر القرآن الا بعد معرفة تفسيرها من الائمة عليهم السلام واورد فيه اخبارا يقتضي ظاهرها
ولو نقل كلها على خلاف مقصده من جملتها اكثر الاخبار التي استدل بها المجوزون **قوله** مثل النبوي صلى الله عليه وآله من فسر القرآن آه
اقول قوله ره فليتبوء مقعده من النار قد وقع في كثير من الاخبار مثل هذا الخبر الذي يدعى تواتره لفظا من قوله صلى الله عليه وآله من كذب علي متعمدا
فليتبوء مقعده من النار ومثلها ورد في الحديث من طلب علما ليباهي به العلماء فليتبوء الى غير ذلك من الاخبار ومعناها على ما ذكره
صاحب المجمع لينزل منزله منها او ليهيء منزله منها من تبوات الرجل منزلا هياته له ومن تبوات له منزلا اتخذته واصل التبوء الرجوع من باء
اذا رجع **قوله** ان المعلوم ان هذا لا يسمى تفسيرا آه **اقول** ويدل على ذلك ايضا كثير من الاخبار المذكورة وغيرها كقوله عليه السلام
في الخبر المذكور يا جابر ان للقرآن بطنا وله ظهر وللظهر ظهرا وليس شيء ابعد من عقول الرجال من تفسير القرآن الخبر فكلامه المذكور في الاول وتعليل
المذكور في الاخير يدل على ان المراد من التفسير ليس العمل بالظواهر وقوله ره في الكافي ان من علم ما اوتينا تفسير القرآن واحكامه وما في تفسير الشيخ
عن الصادق ره بعد كلام طويل لهذه العلة واشباهها لا يبلغ احد كنه معنى حقيقة تفسير كتاب الله الا نبيه واوصيائه وفي خبر طويل عن
الصادق عليه السلام انما يكفيهم القرآن لو وجدوا له مفسرا قيل وما فسره رسول الله صلى الله عليه وآله قال بلى قد فسره لرجل واحد وفسر للامة
شان ذلك الرجل وهو علي بن ابي طالب عليه السلام وفي احتجاج النبي صلى الله عليه وآله يوم الغدير ولا يوضح لكم من تفسيره الا الذي انا اخذ بيده وفي
البصائر عن ابي جعفر عليه السلام قال تفسير القرآن على سبعة اوجه منه ما كان ومنه ما لم يكن بعد تعرفه الائمة الى غير ذلك من الاخبار الدالة
على ان المراد بالتفسير هو العلم بجميع المقاصد المرادة والحقائق القرآنية **قوله** ان التفسير كشف القناع آه **اقول** اختلف كلمات اللغويين
والمفسرين في تفسير التفسير في مقامين احدهما مبدء اشتقاقه فقيل اصله الفسر بمعنى البيان قال في الصحاح الفسر البيان وقد فسرت الشيء افسره
بالكسر فسرا والتفسير مثله وقيل انه ماخوذ من التفسرة بمعنى نظر الطبيب اسم للدلالة او القارورة او غيرها وهو غلط لانه يوناني كما صرح به بعض
كتب الطب لم يعهد اخذ العرب من لغة اخرى وقيل انه مقلوب السفر يقال اسفر الصبح واسفر بمعنى اضاء وفيه ان القلب وان كان يقع في الاسماء كما لم
وادر وعيق وفي الافعال كجبذ وجذب الا انه خلاف الاصل والقلب بينهما مع فقد الداعي اليه الثاني في معنى التفسير عرفا فقيل كما في المتن
كشف القناع وقيل كشف المغطى وقيل كشف المراد عن ظاهر اللفظ المشكل وقيل هو التاويل والمراد منه في قوله تعالى سانبئك بتاويل ما لم تستطع
عليه صبرا وقوله تعالى واحسن تاويلا وقيل هو المجموع من مقاطع التنزيل والتاويل المستفادين من الاخبار الكثيرة مثل النبوي المروي في ... لانا
يا علي صاحب التنزيل وانت صاحب التاويل وقيل انه الاخبار عما نزل فيه القرآن وعن سبب نزوله ولذا يجب فيه الاقتصار على النقل بخلاف
التاويل الذي يختلف باختلاف الافهام ولذا قيل ان علم التفسير مختص بالقرآن وباب التاويل مفتوح لجميع العلماء وقيل ان التفسير للالفاظ والتاويل

في بيان حجية ظواهر الكتاب الكريم

في المعاني وقد يقال التفسير يتعلق بالمحكمات كما ان التاويل يتعلق بالمتشابهات وقد يقال ان التفسير بالرواية والتاويل بالدراية وقيل ان التفسير بيان

الظاهر والتاويل كشف السرائر الى غير ذلك من التفاسير المختلفة التي لا شاهد على كثير منها مع امكان ارجاع بعضها الى بعض **قوله**

هو الاعتبار العقلي الظني اه **اقول** فيكون المراد من التفسير بالرأي هو التفسير بمقتضى هوى النفس وميل الطبع لتصحيح غرض منه مدعاه كما

يحتج بعض ايات القران على تصحيح بدعته او مقصده وهو يعلم انه ليس المراد بالاية ذلك لكن يلبس على خصمه كاستدلال المجسمة بمثل قوله تعالى الرحمن

على العرش استوى ويد الله فوق ايديهم ونحوهما وهذا قد يكون مع العلم كما مر وقد يكون مع الجهل فيميل فهمه الى الوجه الذي يوافق غرضه ويترجح

ذلك الجانب برأيه وهواه فيكون قد فسر القران برأيه اي رأيه هو الذي حمله على ذلك التفسير ولولا رأيه لما كان يترجح عنده ذلك الوجه ولا فرق في

ذلك بين ان يكون الغرض المستدل عليه المطلب الحق فاسداً كما اشرنا او صحيحاً ولم يرد من الاية كتفسير قوله تعالى اذهب الى فرعون انه طغى

بالامر بمجاهدة القلب ومنازعة النفس فهذا القسم قد يستعمله بعض الوعاظ في المقاصد الصحيحة تحسيناً للكلام وترغيباً للمرام وقد يستعمله

الباطنية في المقاصد الباطلة لتضليل الناس ودعوتهم الى طريقتهم الفاسدة مذهبهم الكاسد فيتنزلون القران على وفق رأيهم واقبح وجوه هذا

النوع من التفسير ما يشتمل على التصرف في اللفظ والمعنى جميعاً مثل ما نقله الفاضل السيوطي في الاتقان من ان رجلا ممن يدعي الباطن قال في قوله

تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه ان معناه من ذل اي من الذل ذي اشارة الى النفس يشف من الشفاء جواب من ع امر من الوعي وقيع الناس الذي هذه الكرة

الصوفية المسمون انفسهم بالباطنية وقد نقل الفاضل السيوطي في الكتاب المذكور عن بعضهم ان من جملة التفاسير التي صنفها اهل البدع والاهواء

وفسروا القران فيها باراءهم تفسير عبد الرحمن بن كيسان الاصم والجبائي وعبد الجبار والرماني والزمخشري وامثالهم ومن هؤلاء من يكون حسن العبارة

يدس البدع في كلامه واكثر الناس لا يعلمون كصاحب الكشاف ونحوه **قوله** واما الحمل على ما يظهر له في بادي الراي اه **اقول** توضيح ان

المراد بالتفسير بالرأي هو التفسير بظاهر العربية من غير استنباطها بالادلة العقلية والقرائن النقلية فيما يتعلق بغرائب القران ما فيه من الالفاظ المبهمة

وما فيه من الحذف والاضمار والتقديم والتاخير وفيما يتعلق بالناسخ والمنسوخ والخاص والعام والرخص والعزائم والمحكم والمتشابه الى غير ذلك

من وجوه الاختلاف فلا ريب ان من بادر الى استنباط المعاني بمجرد فهم العربية كثر غلطه ودخل في زمرة من يفسر بالرأي ومن هنا ذكر بعض اهل التحقيق

ان النقل والسماع مما لا بد منه في ظاهر التفسير اولاً ليتقي مواضع الغلط ثم بعد ذلك يتسع الفهم والاستنباط وما لا بد فيه من السماع فنون كثيرة منها

ما كان مجملا لا ينبئ ظاهره عن المراد به مفصلا مثل قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة واتوا حقه يوم حصاده فانه يحتاج فيه الى بيان النبي صلى

الله عليه وآله حتى يتبين تفصيل عدد الركعات وكمية الاجزاء والشرائط ومقادير النصب وغيرها في الزكوة فالشروع في بيان ذلك من غير نص

ممنوع منه ومنها الايجاز بالحذف والاضمار كقوله تعالى وآتينا ثمود الناقة مبصرة فظلموا بها معناه اية مبصرة فظلموا انفسهم بقتلها فالناظر

بظاهر العربية يزعم ان المراد به ان الناقة كانت مبصرة ولم تكن عمياء ولا يعلم انهم فظلموا انفسهم او غيرهم ومنها المقدم والمؤخر كقوله تعالى

ولولا كلمة سبقت من ربك لكان لزاما واجل مسمى معناه ولولا كلمة سبقت من ربك واجل مسمى لكان لزاما الى غير ذلك مما ذكر في كتب التفسير

هو اشكال في الخبر العامي المذكور في المتن اعني قوله صلى الله عليه وآله من فسر القران برأيه فاصاب فقد اخطأ فان ظاهره مخالف للقواعد فانا لو فرضنا

شخصا فسر قوله تعالى قل هو الله احد بمقتضى رأيه من دون استناد الى شاهد ودليل فاتفق مصادفته للحقيقة الواقعية من توحيد الله تعالى

فلا شك في انه مصيب في المقصود وان اخطأ في تفسيره بالرأي وظاهر الرواية يفيد خلاف ذلك فيظهر من بعض علماء العامة ان الرواية ليست

بصحيحة وقال الفاضل البيهقي منهم بعد ذكرها ان صح اراد والله اعلم الرأي الذي يغلب من غير دليل قام عليه واما الذي يشده برهان فالقول

جائز ولم يلتفت الى ما التفتنا اليه من الاشكال وذكر بعضهم ان المراد فقد اخطأ الطريق فسبيله ان يرجع في تفسير الفاظه الى اهل اللغة

وفي معرفة ناسخه ومنسوخه وسبب نزوله وما يحتاج فيه الى بيانه الى اخبار الصحابة الذين شاهدوا التنزيل وادوا الينا من السنن ما يكون بيانا

لكتاب الله تعالى قال عز وجل وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم ولعلهم يتفكرون وبالجملة المراد هو الخطأ في الطريق وهو لا ينافي

اصابة الواقع **قوله** مثل خبر الثقلين المشهور اه **اقول** بل المتواتر في كل من الطريقين على ما ادعاه بعض الاعلام وعلى فرض عدمه

لا شك في كونه متلقى بالقبول عند الامة قال السيد المرتضى في الشافي على ما حكي عنه بعد نقله ان الامة تلقته بالقبول وان احدا منهم

مع اختلافهم في تاويله لم يخالف في صحته وهذا يدل على ان الحجة قامت به في اصله وان الشك مرتفع فيه من علماء الامة اذ او دعليهم خبر

مشكوك في صحته ان يقدموا الكلام في اصله وان الحجة به غير ثابتة ثم يشرعوا في تاويله فاذا راينا جميعهم عدلوا عن هذه الطريقة في هذا الخبر

وحمله كل واحد منهم على ما يوافق طريقته ومذهبه دل ذلك على صحة ما ذكرناه **قوله** وقوله عليه السلام لما قال زرارة اه **اقول** في العلل وتفسير

العياشي عن زرارة قال قلت لابي جعفر عليه السلام الا تخبرني من اين علمت وقلت ان المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين فضحك عليه السلام ثم قال يا زرارة

قال رسول الله صلى الله عليه وآله ونزل به الكتاب من الله تعالى لان الله تعالى يقول فاغسلوا وجوهكم فعرفنا ان الوجه كله ينبغي ان يغسل ثم قال

وايديكم الى المرافق فوصل اليدين الى المرفقين بالوجه فعرفنا انه ينبغي لهما ان يغسلا الى المرفقين ثم فصل بين الكلامين فقال وامسحوا برؤسكم فعرفنا

حين قال بَرْ وسكرات المسح ببعض الرأس لمكان الباء ثم وصل الرجلين بالرأس كما وصل اليدين بالوجه فعرفنا حين وصلهما بالرأس ان المسح على بعضها الخبر **قوله** وقد ذكر زرارة ومحمد بن مسلم اه **اقول** في الصحيح عنهما قالا قلنا لابي جعفر عليه السلام ما تقول في الصلوة في السفر كيف هي فقال ان الله عز وجل يقول واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة فصار التقصير في السفر واجبا كوجوب التمام في الحضر قالا قلنا انما قال الله عز وجل واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ولم يقل افعلوا فكيف اوجب ذلك كما اوجب التمام في الحضر فقال او ليس قد قال الله ان الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما الا ترون ان الطواف بهما واجب مفروض لان الله تعالى ذكره في كتابه وصنعه نبيه صلى الله عليه وآله وكذلك التقصير شيء صنعه النبي صلى الله عليه وآله وذكره الله تعالى في كتابه الخبر **قوله** الى غير ذلك مما لا يحصى اه **اقول** مثل ما عن الصادق عليه السلام في ذبائح اهل الكتاب قال عليه السلام قد سمعتم ما قال الله تعالى في كتابه قالوا نحب ان تخبرنا فقال لا تاكلوها الخبر وما ورد في الصحيح عنه عليه السلام لو ان رجلا دخل في الاسلم فاقر به ثم شرب الخمر وزنا واكل الربوا ولم يتبين له شيء من الحلال والحرام لم اقم عليه الحد اذا كان جاهلا الا ان تقوم عليه البينة انه قرء السورة التي فيها الزنا والخمر واكل الربوا وعنه عليه السلام حديث قال ان الله عز وجل يقول فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه فلو سكت لم يبق احد الا تعجل لكنه قال ومن تاخر فلا اثم عليه وعن كنز الفوائد للكراجكي قال جاء في الحديث ان قوما اتوا رسول الله صلى الله عليه وآله فقالوا الست رسول الله تعالى قال لهم بلى قالوا له وهذا القرآن الذي اتيت به كلام الله تعالى قال نعم قالوا فاخبرنا عن قول الله انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم انتم لها واردون اذا كان معبودهم معهم في النار فقد عبدوا المسيح افتقول انه في النار فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وآله ان الله سبحانه انزل القرآن على كلام العرب والمتعارف في لغتها ان ما لما لا يعقل ومن لمن يعقل والذي يصلح لهما جميعا فان كنتم من العرب فانتم تعلمون هذا قال الله تعالى انكم وما تعبدون يريد الاصنام التي عبدوها وهي لا تعقل والمسيح لا يدخل في جملتها فانه يعقل ولو قال انكم ومن تعبدون لدخل المسيح في الجملة فقال القوم صدقت يا رسول الله وفي الفوائد ايضا في غيرات رسول الله صلى الله عليه وآله قال لابن الزبعري حين ورد عليه بهذا الايراد لذكره ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل الى غير ذلك من الاخبار الدالة على جواز التمسك بظواهر الكتاب واستنباط المطالب منها وفي كثير من الاخبار الاخر نعم قال لم تسمع الله تعالى يقول فاقرءوا القرآن اما تقرء من كتاب الله كذا بل في كثير منها البحث عن كيفية الدلالة كما سمعت الخبر في كيفية المسح كذا الخبر الاخير والانصاف ان من لاحظ جميع الاخبار الواردة في تفسير الآيات المتعلقة بالاحكام وغيرها مع ملاحظة مطابقته لمدلولها الآيات وكذا استشهادات الائمة بها وكذا الصحابة والتابعين يقطع بان مدلوليها الظاهرة مقصودة منها والا كان غيرها معتنوا بها سيما مع كون الكتاب الكريم على نظم عجيب ونمط غريب مشتمل على وجوه الفصاحة والبلاغة ومحاسن العبارة ولطائف الاشارات وغيرها من الامور التي يتوقف على فهم المعنى كيف ولو لم يكن ما نفهمه من ظواهره مقصودا لم نقدر على استنباط تلك الامور وفهمها ولا العلم بكونه معجزة باقية على مر الدهور والايام انه لم يعهد ولم ينقل ان النبي صلى الله عليه وآله كان يتحدى العرب به بعد تفسيره وبيانه لهم كيف لو كان لامكن ذلك لشاع وذاع بل قد يقال ان ذلك يوجب خروج القرآن عن كونه معجزا لبلاغة الفارضة للفظ باعتبار ما اريد به من المعنى لتوقفه على التفسير وصحته مبنية على ثبوت النبوة فاذا توقف ثبوتها على كونه معجزا لزم الدور وتوهم ان اعجازه انما هو من حيث تصرفه او خصوص الاسلوب وغيرهما مما لا توقف له على فهم المعنى ضعيف جدا حسبما حقق في محله ويدل على ذلك مضافا الى ما ذكر الاجماع القطعي على ذلك المنعقد من اصحاب النبي والائمة عليهم السلام المستمر في جميع الاعصار والامصار قبل ظهور الخلاف من الاخبارية بل الظاهر اتفاق قاطبة المسلمين من الفرق والمذاهب جميعا على التمسك بظواهره في المقاصد الدينية والاحكام الشرعية حتى في اصول عقائدهم ولم يعهد من احد منهم المناقشة فيه بعدم حجية الكتاب لزوم ورود نص في تفسيره فان قلت لعلهم وجدوا في كل المسائل نص مفسر لم وقد اعتمدوا في الاحتجاج الى ذلك النص المفسر قلت اولا انه تكلف بل يقطع بعدمه بعد التامل الصادق وثانيا انهم كيف يعتمدون على النص المفسر على فرض وروده قبل تعيين المذهب مع ان جمهورهم لا يقولون بحجية اخبار الآحاد وكثير منهم لا يقولون بحجيتها في اصول العقائد فمن اين كان سكوتهم الى ذلك الخبر ولم يعتمدوا على نفس الآية مع اتفاقهم على انه لم يعهد في التفسير المروي عنهم فيها احد لوجوب تسليمه لذكر غيره ايضا نظر الى قوة الدلالة مع ما نرى من ان العلماء والمجتهدين سلفهم وخلفهم بل وغيرهم يجتهدون في انتهاء علمهم الى الكتاب وبيان طاقتهم في تفسيره ولم يمنع احد من تفسيره وقد رجح التصنيف في بيانه بل نجد كثيرا من اصحابه ممن صنف فيه في خصوص الآيات المتعلقة بالاحكام المضبوطة عندهم بما يقرب من خمسمائة بل نجد التفاسير المأثورة عنهم كتفسير مولانا العسكري عليه السلام وغيره مطابقة للظواهر المستفادة الا ما كان فيها من البواطن والتأويلات على ان المعهود من طريقة جميع اصحاب المذاهب والملل والاديان في كل مكان وزمان اتباع الكتاب المنزل عليهم من ربهم والموروث من نبيهم وحججا مذهبهم من ثم لم يعهد من الله سبحانه ذم اليهود والنصارى على العمل بما وجد من التورية والانجيل بل ذمهم بما غيروا منهما واتباع ما انزل الله تعالى منهما والحاصل ان من لاحظ ما ذكرناه ولاحظ المطابقة بين الآيات والاخبار المروية في تفسيرها الواردة في ابواب الارث والنكاح والطلاق واجل العدة والظهار والايلاء والكفارات والمطاعم واصناف الخمس والصدقات ومناسك الحج وكيفية الوضوء والتيمم وغيرها بل الواردة في بيان القصص والانبياء والمواعظ والمواعيد واحوال المعاد ونحوها يحصل له القطع بان ظواهر كل ما لا نظام من الآيات هو المقصود

المعصوم من سوق الخطاب وان كان غير مقصود ايضا من باب التأويل واستنباط شيء من البطون لتبعة التسبيق من شاملها حقيقا للتدبر في الآيات الناهية عن تركه ولذا قال شيخنا الطبرسي في مجمع البيان في تفسير قوله تعالى افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها ان فيه دلالة على بطلان قول من قال لا يجوز شيء من ظاهر القرآن الا بخبر وسمع وقال في تفسير قوله تعالى افلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله الآية انها تدل على فساد قول من زعم ان القرآن لا يفهم معناه الا بتفسير الرسول من الحشوية وغيرهم لانه حث على التدبر ليعرفوه وليتبينوه وبالجملة هذا المطلب في غاية الوضوح فلا حاجة لنا بحمد الله تعالى الى اطالة الكلام فيه **قوله** الا انه يظهر من كلام السيد الصدر اه **اقول** وقد استدل السيد المذكور في اوائل كلامه من قبل القائلين بحجية الظواهر القرآنية بان المتشابه كما يدل عليه بعض الاخبار ما اشتبه على جاهله فنقول لا شيء من الظاهر بمشتبه وكل متشابه مشتبه فلا شيء من الظاهر بمتشابه فاذا لم يكن متشابها فيكون محكما وكل محكم يجب العمل به وفاقا اما الكبرى فللاخبار واما الصغرى فلان معنى قوله ما اشتبه على جاهله هو ان غير الامام عليه السلام المعبر عنه بالجاهل بعد علمه بالوضع يتصور المجهول بالمراد من اللفظ بحيث يصير مترددا فيه ولا شك ان الظاهر يكون المراد منه مظنونا فلا يكون مشتبها بهذا المعنى واجاب عنه اولا بان حاصله ان المظنون ايضا مشتبه لصدق الجهل المقابل للعلم الذي هو الاعتقاد الجازم على الظن فالظان به جاهل وثانيا انه لا دليل على حصر الآيات في المحكم والمتشابه لا يدل غير ذلك عليه بل يجوز ان يكون المحكم ونحو اتباع المحكم ورد المتشابه الى العالم والوقوف عند الظواهر ويرد عليه اولا ان المعروف من الاخبار هو تفسير العلم بالاعتقاد الراجح الشامل للظن ولذا ادعوا قطعية الاخبار كما حقق في محله وثانيا ان ظاهر الآية يدل على حصرها في المحكم والمتشابه مضافا الى دلالة الاخبار الكثيرة عليه كما لا يخفى **قوله** لا يقال ان ما ذكرتم لو تم اه **اقول** لا يخفى ان كلام السيد في غاية الاضطراب فانه اراد ان الاخبار خارجة عن الشاهرة العمل بالظن من جهة عدم المنع في دلالتها كما في الكتاب من جهة احتمال اصطلاح في المتشابه فيفيد انها لا تحتاج حينئذ في حجيتها الى الاجماع بل يكفي في خروجها المقدمة الاولى كما هو مقتضى ما ذكره وان اراد انها مثل الكتاب من جهة التشابه فيها ايضا فيفيد اشتمالها على المتشابه لا يمنع من حجيتها الا اذا كان التشابه فيها ايضا بمعنى خاص غير المعنى اللغوي العرفي سواء كان معناه موافقا لما اراده الله تعالى او مخالفا له فلا بد من اثبات تحقق الاجماع لا اصطلاح الكاشف عن رأي المعصوم ولا حجيته غير مسلمة مع انه يرجع الى ما ادعاه المصنف من مجبولية الطباع على العمل بالظواهر فيرد ما اورده عليه ايضا بان المركوز في الاذهان هو العمل بالظواهر مبني على عدم الاعتناء باحتمال التجوز باجراء الاصل في نفي القرينة واما بالنسبة الى المخصص والمقيد ونحوهما فلا الا ان يقال ان الاخبار الواردة في بيان الاحكام وتفسير الآيات ينبغي ان لا يرتكب فيها خلاف الظاهر والا لزم التسلسل او نقض الغرض لكنه مع انه اول الدعوى يرفع جهة الاشتراك بين الكتاب والسنة كما هو المقصود من الايراد فتدبر **قوله** وعدم بيان حقيقته اه **اقول** فيه انه مع فرض عدم البيان يكون المرجع اما العرف واللغة والا لزم الاغراء بالجهل مع ان دعوى عدم بيان حقيقته ممنوعة لدلالة الاخبار على معناه وهو ما يؤول الى المعنى مع انه لم يصرح بعدم جواز الاستدلال بالآية الدالة على عدم جواز اتباع المتشابه عليه لاحتمال كونها من المتشابه بعد عدم بيان حقيقته نظير عدم جواز الاستدلال بالآيات الناهية عن العمل بالظن المستلزم حجيتها عدم حجيتها كما اشرنا وبما ذكرنا يظهر فساد ما قد يتخيل من ان الآية محكمة في ذم اتباع المتشابه دون طلب اتباع المحكم لانه لا يستفاد منها الا ظنا اذ كون بعض الكتاب محكما وكون المحكم ام الكتاب لا يدل على ذلك ولا الذم على اتباع المتشابه على عدم اتباع المحكم انما هي بمفهوم اللقب وهو في غاية الضعف ووجه الفساد غير خفي **قوله** وفيه مواقع للنظر اه **اقول** كيف وقد ايضا ان محل النزاع ان كان ظاهر الكتاب من حيث هو ظاهر الكتاب فلا يضر مثل احتمال النسخ والتخصيص والتقييد وغيرها قبل طروها مثل اوائل النزول فاذا نزلت آية كان يجوز العمل بها واما بعد سنوح هذه العوارض فيعمل بمقتضاها اذا علم بها على وجهها والا فلا كلام فيه وهو الكلام في جميع ما يرد علينا في امثال زماننا من مخالفات الادلة والمجتهدون يقولون ايضا بانه لا يجوز العمل بها الا بعد ملاحظة التعارض وما يدعى ان اصحاب الائمة كانوا يعملون بالاخبار بمحض الورود من دون تفحص فما كانوا يعملون بالآيات كذلك فلاجماعهم المستفاد من طريقتهم مؤيدا على لا تخرج الاخبار عن هذا الحكم بخلاف محكم الكتاب فهو من اغرب الدعاوى فمن يعمل في الكتاب بنظير ما قلنا في الاخبار انه يجب الفحص في هذا الايتان في جواز العمل بالظواهر وربما يتوهم ان ما يحصل من كلام السيد انه لا يجوز العمل بظاهر الكتاب قبل الفحص عن الناسخ والمقيد وامثالهما ويجوز العمل به بعده وهو لا يقول بذلك بل يمنع العمل بالظواهر مطلقا الا بعد ورود خبر دال على بيانها ومنه يظهر النظر في قوله والا فلا كلام فيه وهو الكلام الخ وقوله والمجتهدون يقولون ايضا الخ وما جعله من اغرب الدعاوى وان ادعاه عوى عمل اصحاب الائمة بالاخبار قبل الفحص وعدم عملهم بالآيات كذلك ففيه مع عدم الائمة لقوله فمن يقول الخ انه لا غرابة في ذلك اصلا لان عملهم بالاخبار قبل الفحص مسلم عند الكل وبعد ملاحظة اخبار النهي عن تفسير القرآن بالرأي وانه لا يبلغ اليه عقول الرجال يكون عدم عملهم بالآيات ... مع كل ... محتملا فلا غرابة فيه وان اراد به دعوى ان المجتهدين يعملون بالكتاب قبل الفحص والتتبع بدعوى ان اصحاب الائمة ما كانوا يعملون كذلك فهي وان كانت غريبة بالنظر الى ان المجتهدين ايضا يعملون في الكتاب كذلك لا انه يتوجه اذا كان مراده ان الاصحاب يعملون بالاخبار قبل الفحص ولا يعملون بالكتاب الا بعده وليس مراده ذلك بل مراده انهم يعملون بالاخبار قبل الفحص ولا يعملون

بالكتاب كذلك بل يتم تصويب الائمة وح فلا غرابة في الدعوى لان المجتهدين لا يقولون بذلك اقول الظاهر ان مراد المجيب ان ظاهر كلام السيد يعطي انه يريد منع وجود المقتضي للعمل في ظواهر الكتاب بحجة احتمال النسخ والتخصيص والتقييد ونحوها وهو غير صحيح اذ غايته احتمال المانع من جهة احتمال الامور المذكورة وهو لا يقتضي ازيد من اعتبار وجوب الفحص ودعوى عمل الاصحاب بالاخبار من غير فحص بخلاف الكتاب غريبة وح فما اورد وحكم بغرابة الدعوى غير غريب ولا يرد عليه ما ذكره المعترض نعم يرد عليه ان كلامه خال عن ذكر الشق الاخر للترديد وهو ما اذا كان محل النزاع ظاهر الكتاب لا من حيث انه ظاهر لم يعرف حاله بل من حيث دلالة الادلة الخارجية على منع العمل به وهو سهل يسير قوله بان المتشابه لا يصدق على الظواهر اه اقول لا يخفى ان بعض تفاسيره وتعاريفه المذكورة في كتب اللغة والاصول والتفسير والتي دل عليها الاخبار ينطبق عليها فقيل هو ما لا يعلم المراد به ولا يتضح دلالته الا بقرينة تدل عليه قيل هو ما يحتمل وجهين من التاويل فصاعدا وقيل هو المتكرر الفاظه كقصة موسى وغيره وقيل ما لا يعلم تعيين تاويله كقيام الساعة وعن النهاية الاثيرية انه ما لم يفهم معناه من لفظه وهو على ضربين احدهما ما اذا رد الى المحكم عرف معناه والاخر ما لا سبيل الى معرفة حقيقته فالمتبع له مبتغ للفتنة لانه لا يكاد ينتهي الى شيء تسكن نفسه اليه وفي مجمع البحرين في تفسير المحكم انه في الاصطلاح يطلق على ما اتضح معناه وظهر لكل عارف باللغة وعلى ما كان محفوظا من النسخ او التخصيص او منهما معا وعلى ما كان نظمه مستقيما خاليا عن الخلل وعلى ما لا يحتمل من التاويل الا وجها واحدا ويقابله بكل من هذه المعاني المتشابه وفي الخبر المروي في تفسير النعماني عن الصادق عليه السلم والمتشابه ما اشتبه على جاهله وفي رواية اخرى المتشابه الذي يشبه بعضه بعضا اللهم الا ان يقال ان المراد عد هذه المعاني المذكورة في السنة اهل اللغة والعرف عليها وما يتوهم انطباقها يكون تفسيرا للمتشابه القراني ملتفى المتشابه لكنه غير مجد بل مخل بالغرض لاشتماله على الالتزام بحجية ما عرف متشابه القران مع غيره من المتشابهات وهو تصحيح لكلام المفصل وهو مما ينفتح النظر في التمسك ببعض السلب اذ صحة سلب المتشابه بالمعنى المحتمل لان يكون اصطلاحا جديدا في القران او الكلام وصحة سلبه بالمعنى الاخر لا يجدي في المقصود فافهم قوله وثانيا بان احتمال كونها اه اقول وبعبارة اوضح انه لو سلم تشابه لفظ المتشابه واحتمال ان يكون الظواهر منه فاللازم احتمال المنع وبعد ما ثبتت حجية الظن الحاصل من الظواهر لا يمكن رفع اليد عنه بمجرد الاحتمال بل قد يقال انه لو تم لا يجري بالنسبة الى كل ظواهر القران اذ لا بد من قدر في باب احتمال صيرورة ظواهر القران متشابهة بحسب الاصطلاح من مثال يوجب ما اشتمل على المجازات التي لم يعرفها العرب الا معهم قوله ثم انك قد عرفت اه اقول حاصله ان النزاع بيننا وبين الاخباريين صغروي لا كبروي بمعنى انهم ينكرون كون خطابات الكتاب ظواهر مما قصد بها الافادة والاستفادة ولا ينكرون حجية الظواهر الصادرة عن المتكلم لغرض الافادة والاستفادة قوله وانما يكون خلافهم اه اقول ظاهرهم دعوى الكلية فيلزمهم انكار وجود المحكم في ايات القران وهو مشكل جدا ولذا اورد عليهم السيد الصدر بعد نقل قولهم بانهم ان ارادوا انه لا يجوز العمل بالظواهر التي ادعيت فانها للظن المحتملة لمثل التخصيص والتقييد والنسخ وغيرها لصيرورة اكثرها متشابها بالنسبة الينا فلا يفيد الظن وما افاده منعنا من العمل به مع قبول ان في القران محكما بالنسبة الينا فلا كلام معهم وان ارادوا انه لا محكم فيه اصلا فهو باطل قوله انه ربما يتوهم بعض اه اقول هو الفاضل النراقي في المناهج وهو وافقه في ذلك قوله ولعله قصر نظره اه اقول مما يضعف هذا التوهم ان فائدة معلومية حجية ظواهر الكتاب وعدمها لا تنحصر في التمسك بها في الاحكام بل لذلك فوائد اخرى منها استعلام حال الاخبار المتعارضة وغيرها في الحجية وعدمها بموافقة الكتاب ومخالفته كما في الاخبار العلاجية قوله حيث قرء بالتشديد اه اقول لا يخفى ان هذا الظهور انما يسلم اذا ثبت كون التطهر حقيقة في معنى المتشرعة اي الاغتسال الشرعي كما ان الظهور الثاني يتوقف على عدم كون التطهر حقيقة فيه وظاهرهم التسالم عليهما ولذلك احتاجوا الى ملاحظة الترجيح والمرجح فربما يرجح الظهور الاول ببعض المرجحات مثل سياق قوله تعالى فاذا تطهرن فاتوهن فيحكم بوجوب الغسل وحرمة الوقاع قبله وربما يرجح الثاني بسياق الاية مع ملاحظة لفظ المحيض وبما ورد ان غسل الحيض سنة ومقابلة الفريضة الالهية ويحكم بجوازه بعد النقاء وقبل الغسل وح فيحمل تفعل على معنى فعل مثل تطعم بمعنى طعم ومنه المتكبر من اسماء الله تعالى كما قيل فانهم قوله فلا يحتاجوا الى القول بتواتر القراءات اه اقول اختلفوا في تواتر القراءات وعدمه فالاكثر على تواتر السبع وقيل عن الشائع السبعة وصرح به العلامة في المنتهى والتذكرة والنهاية والتمهيد وفي الذكرى والحق بها فيه الثلاثة الباقية ايضا وادعى الاجماع على تواتر السبع جماعة منهم المحقق والشهيد الثاني في الشرحين ثم ظاهر الاكثر انها هو ان كانت جوهرية واختلف في تفسيرها فقيل ما اختلف في جوهر اللفظ ويختلف باختلافه كملك ومالك ومنهم من اختلف في تفسيرها اختلافه ايضا فقال ما يختلف خط المصحف بمعنى باختلافه ومقتضاه ان اختلاف الالفاظ المترادفة ليس جوهريا وهو مشكل ومقتضى كلا التفسيرين كون الاختلاف بالادغام وعدمه غير جوهري وهو بعيد ايضا كما قيل نظرا الى ان المراد بالجوهر جوهر اللفظ دون جوهر الخط وظاهر ان اللفظ هو الذي يتلفظ به يختلف جوهره بالادغام وعدمه فقد يفسر الجوهرية بانها ما يختلف اللفظ باختلافه بحسب المادة ويقابلها الاداتية وهو ما كان من قبيل الهيئة وقيل انها متواترة مط وقيل انها غير متواترة مط واليه ذهب ابن طاوس في جمال الاسبوع والزمخشري وجماعة من متاخري الخاصة

في تنبيهات مسئلة حجية الكتاب

ومما استدل به المثبتون الخبر النبوي صلى الله عليه وآله ان القرآن نزل على سبعة احرف وكلها كاف شاف وحمل الاحرف على القراءات وفيه بعد منع تواتر الخبر بل ورد في الخبر الذي نقله ثقة الاسلام باسناده عن الفضيل بن يسار عن الصادق عليه السلام تكذيبه ان التواتر لا يثبت به مع ان من اخبار الآحاد لو سلم ومما استدل به النافون فقدان شرط التواتر من استواء الطرفين والوسط في المقام فانهم صرحوا بان لكل قارئ من القراء السبعة راويين فاتفاق التواتر في بعض الطبقات اللاحقة غير مفيد وتحقيق الحق وان المراد هو التواتر عن القراء او عن النبي صلى الله عليه وآله موكول الى محله

قوله وعلى الثاني فان ثبت **اقول** لا خلاف ظاهرا في جواز القراءة بكل قراءة واستدل عليه بعد الاجماع بانه قد ثبت بالتقرير جواز قراءة القرآن لنا بل استحبابها علينا بل وجوبها في الجملة وح فلا يخلو اما ان يكون الجائز مثلا التلاوة بغير القراءات او بجميعها او ببعضها معينا او لا على التعيين والاول يستلزم ترك القراءة والثاني مخالف للاجماع والثالث ترجيح بلا مرجح فتعين الرابع وهو المطلوب وبالرواية التي رواها الكليني عن سالم بن سلمة قال قرء رجل على ابي عبد الله عليه السلام وانا استمع حروفا من القرآن ليس على ما يقرؤه الناس فقال ابو عبد الله عليه السلام مه كف عن هذه القراءة اقرء كما يقرء الناس حتى يقوم القائم عجل الله فرجه فاذا قام القائم عليه السلام قرء كتاب الله على حده واخرج المصحف الذي كتبه علي عليه السلام قال اخرجه علي الى الناس حين فرغ منه وكتبه فقال لهم هذا كتاب الله كما انزله الله تعالى على محمد صلى الله عليه وآله قد جمعته بين اللوحين فقالوا هو ذا عندنا مصحف جامع فيه القرآن لا حاجة لنا فيه فقال عليه السلام اما والله ما ترونه بعد يومكم هذا ابدا الحديث حيث دل على جواز قراءته كقراءة من يوجد من الناس المأمور وكذا ما رواه باسناده عن محمد بن سليمان عن ابي الحسن عليه السلام قال قلت له جعلت فداك انا نسمع الآيات في القرآن ليس هي عندنا كما نسمعها ولا نحسن ان نقرأها كما بلغنا عنكم فهل نأثم فقال عليه السلام لا اقرؤوا كما تعلمتم فسيجيئكم من يعلمكم الخبر ثم ان التخيير بين القراءات هل هو ابتدائي او استمراري الظاهر هو الثاني فاذا قرء بعض القرآن بقراءة لا يجب الى تمامها عليها في الآيات وكذا بالنسبة الى الازمنة للاصل نعم صرح الشهيد الثاني في محكي شرح الالفية بانه اذا ترتب بعضه على بعض لم يجز التركيب كان نقل جواز ابتداء عن اكثر القراء هذا معنى القراءة واما معنى العمل والاستدلال والاستنباط فلا شك في جواز العمل بكل من القراءات فيهما على القول بجواز العمل بظاهر الكتاب

قوله او بناء على عدم ثبوت الترجيح اه **اقول** قال العلامة ره في محكي المنتهى ان احب القراءات الي قراءة عاصم من طريق ابي بكر بن عياش وطريق ابي عمرو بن العلا فانها اولى من قراءة حمزة والكسائي لما فيهما من الادغام والامالة وزيادة المد وذلك كله تكلف ولو قرء به صحت صلوته بلا خلاف انتهى

قوله على الاحتمال في كون المقام من الاستصحاب اه **اقول** اختلفوا في انه اذا خرج بعض الافراد في بعض الازمنة عن حكم العام وشك فيما بعد ذلك الزمان فهل هو ملحق به او ملحق بما قبله وبعبارة اخرى هل يعمل بالعام او يستصحب حكم المخصص وجهان والتحقيق ان المهم لا يستفاد من مبحث الاستصحاب والتفصيل بين ما اذا اخذ عموم الازمان في العام افراديا بان جعل كل زمان موضوعا مستقلا لحكم مستقل العموم الى احكام متعددة بتعدد الازمان كما اذا قيل اكرم العلماء كل يوم فقام الاجماع على حرمة اكرام يوم الجمعة وبين ما اذا اخذ لبيان الاستمرار كما اذا قيل اكرم العلماء دائما ثم خرج فرد في زمان وشك في حكمه بعد ذلك الزمان فيعمل بالعموم في الاول ويقال بالاستصحاب في الثاني ومن هذا الباب مسئلة الخيار بعد قول زمان الاطلاع فالمختار عند المصنف ره وجماعة منهم الشهيد الثاني في المسالك استصحاب المخصص فيحكم بثبوت الخيار الى زمان الشك فيه بناء على ان المستفاد من اطلاق اوفوا بالعقود كون الحكم مستمرا الى آن لو قامه في كل زمان موضوع مستقل محكوم بحكم مستقل حتى يقتصر في تخصيصه على ما ثبت من جواز فسخ العقد في جزء من الزمان وذهب المحقق الثاني ره في مسئلة خيار الغبن في باب تلقي الركبان الى العمل بالعموم والحكم بفورية الخيار ومن هذا الباب ما عن بعضهم فلا يبعد على مذاق المصنف ره من الحكم بالاستصحاب وعدم جواز الوقاع قبل الغسل ولعلنا نشير الى حقيقة الحق في المقام في مبحث الاستصحاب

قوله الثالث في وقوع التحريف في القرآن اه **اقول** اختلف العلماء في وقوع التحريف في القرآن الذي يكون بايدينا اليوم فالاخباريون على وقوعه بانواعه الثلاثة التحريف والنقصان والزيادة كما حكي عنهم وعلى الاولين كما هو ظاهر اكثرهم كما هو الظاهر من الكليني تبعا لشيخه علي بن ابراهيم القمي ره وهو ممن افرط فيه وكذا صاحب نيسا احمد بن ابي طالب الطبرسي صاحب الاحتجاج واكثر الاصوليين على العدم وهو مختار الشيخ ابي علي الطبرسي صاحب مجمع البيان وهو المنسوب الى علم الهدى والشيخ وهو الحق اختاره الصدوق ره في اعتقاداته وذهب بعض الاواخر تبعا للبعض الى عدم وقوع ما يقدح في الاعجاز ووقوع غيره فيه ولكل من الفريقين ادلة مذكورة في محالها لا يتعلق غرضنا بذكرها والنقض والابرام فيها

قوله لا يمنع التمسك بالظواهر اه **اقول** فيه نظر لان العلم الاجمالي بعد فرضه لا يفرق فيه بين الظواهر وغيرها بل القائل ان يقول ان التحريف فيها اقرب الى الوقوع اذ الداعي الى التحريف هو عناد المخالفين والحاسدين لتضمنه ما ينفي رايهم وهو فيهم فظهر وبالنسبة الى الظواهر اظهر في فهم معانيها الغير الملائمة لطبايعهم بخلاف المتشابهات لو جعل ذلك من قبيل الشبهة الغير المحصورة مشكل نعم ما ذكره اجمالا غير بعيد بالنظر الى آيات الاحكام مما يجب على الله حفظها من باب اللطف لتمام حجة الاولياء على الخلق من بعض لا يخلو عن الاجماع على ذلك العمل بما حكي بعض الاعلام يتعلق بالعمل بالكتاب دون ...

في مباحث الظن

انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وقوله تعالى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه نعم لو تم الاجماع المذكور كان متبعا ونمنع هو معلوم لعل
قوله ره فافهم اشارة الى بعض ما ذكرناه ثم ان ههنا مطلبا يناسب المرام لا باس بالاشارة اليه للاكمال والاتمام وهو ان الفخر الرازي
نقل في تفسيره الكبير عن بعض المشككين في الملاحدة انهم طعنوا في القرآن وابطلوا التمسك به من جهة اشتماله على المتشابهات وقالوا انكم تقولون
ان تكاليف الخلق مرتبطة بهذا القرآن الى قيام الساعة ثم انا نريه بحيث يتمسك به كل صاحب مذهب على مذهبه فالجبري يتمسك بايات الجبر
كقوله وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفي اذانهم وقرا ومثبت الرؤية يتمسك بقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ونافيها
يتمسك بقوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وكذا سائر المذاهب المختلفة ثم ان كل احد يسمي الايات الموافقة لمذهبه محكمة
والمخالفة له متشابهة وربما آل الامر في ترجيح بعضها على البعض الى ترجيحات خفية ووجوه ضعيفة فكيف يليق بالحكيم ان يجعل الكتاب
الذي هو المرجع في الاحكام الى يوم القيمة على هذا الوجه اي فائدة في اشتماله على المتشابهات وكيف يمكن التمسك به اليس لو جعله تاما
نقيا عن هذه المتشابهات كان اقرب الى حصول الغرض ثم حكى عن العلماء وجوها في فوائد المتشابهات كانه جعله جوابا عن السؤال المتقدم فذكر
اولا انه متى كانت المتشابهات موجودة كان الوصول الى الحق اصعب واشق وزيادة المشقة توجب مزيد الثواب وثانيا انه لو كان القرآن محكما
بالكلية لما كان مطابقا الا لمذهب واحد وذلك ينفر ارباب سائر المذاهب عن قبوله وعن النظر فيه بخلاف ما اذا كان مشتملا على المحكم والمتشابه
فانه يطمع حينئذ صاحب كل مذهب ان يجد فيه ما يؤيد مذهبه فكلهم ينظرون فيه فيصير المحكمات عندهم مفسرة للمتشابهات فبهذا الطريق
يتخلص المبطل عن باطله ويصل الى الحق وثالثا انه لو كان مشتملا على المحكم والمتشابه افتقر الناظر فيه الى الاستعانة بدليل العقل فيتخلص
عن ظلمة التقليد ويصل الى نور الاجتهاد والاستدلال ورابعا وهو السبب الاقوى عنده في هذا الباب ان القرآن كتاب مشتمل على دعوة الخواص
والعوام وطبايع العوام تنبو في الاكثر عن ادراك الحقائق فمن سمع من العوام في اول الامر اثبات موجود ليس بجسم ولا بمتحيز ظن ان هذا عدم ونفي
فوقع في التعطيل فكان الاصلح ان يخاطبوا بالفاظ دالة على بعض ما يناسب ما توهموه وتخيلوه ويكون ذلك مخلوطا بما دل على الحق الصريح
وهو الذي يخاطبون به في اول الامر من المتشابهات والقسم الثاني وهو الذي يكشف لهم في اخر الامر من المحكمات الى غير ذلك من الوجوه التي سبق جمع بعضها
غيره من المفسرين ايضا لكن الانصاف انها غير حاسمة لمادة الاشكال بل منها ما يؤيد اصل السؤال ويقوي بنيان الاستشكال والتحقيق في
الاشكال ان يقال ان الله تعالى قد بعث رسوله صلى الله عليه وآله بالرسالة وختم به النبوة وجعل شريعته باقية الى يوم القيمة وانزل عليه كتابا
جامعا لعلوم الاولين والاخرين بل حاويا لجميع الحقايق والمعارف والاحكام والحوادث الواقعة الى يوم الدين وحيث انه صلى الله عليه وآله لم يتفرغ في
البرهة التي كان فيها بين الانام لتبليغ جميع الاحكام والمعارف والحقايق على نحو الاحكام لعدم استعداد اصحابه صلى الله عليه وآله لقرب عهدهم
بالجاهلية الجهلاء مع انهم اعراب عرباء اولو احقاد جفاة فلذا اودع علمها عند وصيه حافظ سره ومبلغ رسالته صلوات الله وسلامه عليه وآله
اودع عنده جميع معاني القرآن وبطونه وحقايقه وامر بحفظهما واتباعهما والتمسك بهما واخبر بانهما لا يفترقان حتى يردا عليه صلى الله عليه وآله
الحوض وحيث انه صلى الله عليه وآله علم ان من امته من يرتد عن دينه وينازع وصيه في امر هو احق به فلذا جعل الله تعالى ظاهر كتابه مشتملا على
المحكم الذي لا يختلفون فيه والمتشابه الذي اخبر انه لا يعلمه الا الله والراسخون في العلم واخبر بانهم لو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم
لعلمه الذين يستنبطونه منهم فالمتشابهات هي التي يضطر اليها الناس وتلجئهم الى الاقرار بولاية اولي الامر الذين هم حملة الكتاب وفصل الخطاب
ولو كان كله محكما لتوهموا انه مقصور على ظاهره الذي هو غير مشتمل الا على اقل قليل من الاحكام ولم يمكن الاحتجاج عليهم بانهم محتاجون
في معرفة الحقايق الى الامام عليه السلام وهذا الذي ذكرناه من الحكمة هو المستفاد من كلام اهل البيت عليهم السلام ويكفي شاهدا على ذلك ما في الخبر المروي في تفسير
النعماني عن الصادق عليه السلام الى ان قال عليه السلام انما هلك الناس في المتشابه لانهم لم يقفوا على معناه ولم يعرفوا حقيقته فوضعوا له تاويلا من
عند انفسهم بآرائهم واستغنوا بذلك عن مسئلة الاوصياء ونبذوا قول رسول الله صلى الله عليه وآله وراء ظهورهم الخبر **قوله** فتامل اه **اقول**
لعله اشارة الى ضعف ما ذكره من عدم شمول الايات لانفسها اذ لا شك انها من ظواهر القرآن المفيدة للظن التي يحرم العمل به بمقتضى دلالة انفسها
فالمقتضي لعدم شمولها لانفسها اما لزوم المحذور من التزام حجيتها عدم حجيتها او كونها مفيدة للقطع او خصوصيتها من بين آيات القرآن والكل
باطل اذ الاول يقتضي الحكم بعدم حجيتها فلم لا يلتزم بها ويعمل بها مع البناء على عدم شمولها لانفسها والثاني واضح الفساد وكذا الثالث
لظهور انه لا خصوصية لها ووضوح مساواتها لغيرها ولو كان المراد خروجها عن تحت مدلولها بالاجماع ونحوه فمع منع الاجماع يرد عليه ان
خروجها من باب التخصيص لا التخصص كما هو ظاهر الخصم **قوله** وفيه ما لا يخفى اه **اقول** اذ الاجماع على تقدير تسليمه انما قام على وجوب العمل
بما هو المظنون من الكتاب وهو لا يجعل الظن علما والنهي المذكور في قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم مثلا راجع الى المظنون نفسه وراجع
الى وجوب العمل به بان يكون المعنى ما ليس لك به علم ولا بوجوب العمل به بوجوب الخروج عن الظاهر من غير قرينة بل يستلزم استعمال النهي في معنى
الحقيقي والمجازي في ان واحد على ما حققه المحقق القمي ره وان شئت تفصيل الكلام في المقام فراجع باب الاجتهاد والتقليد من القوانين **قوله**

في الكلام على التفصيل الاخير في المسئلة

واما التفصيل الاخير اه **اقول** التفصيل الاول هو التفصيل بين ظاهر الكتاب وغيره الذي اشار اليه بقوله اما الكلام في الخلاف الاول الخ وهذا التفصيل الاخير هو التفصيل بين الذي اشار اليهما في صدر المبحث بقوله وانما الخلاف والاشكال وقع في موضعين الخ **قوله** يمكن توجيه هذا التفصيل اه **اقول** لقائل ان يقول ان هذا التوجيه لا ينطبق على تمام مدعى المفصل وانما ينطبق عليه لو فصل بين من قصد افهامه بان يكون مخاطبا وبين غيره سواء كان من قبيل الناظر في الكتب المصنفة ام من قبيل من لم يقصد افهامه اصلا لان من قصد افهامه من غير المخاطب يكون كمن لم يقصد افهامه في قوة احتمال اختفاء القرينة في حقه سيما الحاصل من مثل تقطيع الخبر ونقله بالمعنى ونحوهما فلا يجوز له نفيها بالاصل نعم يحصل الفرق بينهما اذا انحصر القرينة في القرائن الحالية وهو معلوم الانتفاء **قوله** كما نبهنا عليه في اول المبحث اه **اقول** حيث جعل العنوان هو الظن المستفاد من الفاظ الكتاب والسنة وهو الحاصل من ظاهر اللفظ اما بالوضع كالالفاظ الظاهرة في معانيها الحقيقية او بامداد من قرينة حالية او مقالية كما عداها واما الحاصل من الخارج عما ذكر فلا يكون مستندا الى اللفظ من حيث هو وحكمه في الاعتبار وعدمه تابع لحكم ذلك الامر الخارج فلو حصل الظن من الشهرة مثلا على المراد من اللفظ كالظن الحاصل منها في المراد من الصعيد في اية التيمم فهو خارج عن مفروض البحث ويتبع في الاعتبار وعدمه حكم الشهرة **قوله** بان الظهور اللفظي ليس حجة اه **اقول** توضيحه ان الظنون المتعلقة بمباحث الالفاظ يكون المناط في حجيتها الظهور النوعي ولا يوجد ذلك الا في صورتين لا يتعداهما لاختصاص الدليل بهما احديهما بالنسبة الى المخاطب بذلك الخطاب اذ عليه بناء اللغات وعليه يجري المخاطبات والمحاورات الدائرة بين الناس في جميع الالسنة من لدن زمان ادم الى يومنا هذا كيف ولولا ذلك لكان تقرير اللغات لغوا وثانيتهما ان يكون الكلام موضوعا لان يفهمه من يصل اليه مطلقا او لان يفهمه من يصل اليه من صنف خاص فيكون مقصود المتكلم تفاهم والاستفادة منه فلا فرق بين من وقعت المخاطبة معه من الحاضرين الذين القي اليهم الكلام وغائبين والمعدومين ممن يأتي في الاعصار اللاحقة الذين قصد استفهامهم من ذلك الكلام وان لم يكونوا مخاطبين بذلك الخطاب على وجه الحقيقة وذلك كتصنيفات المصنفين فان الظن الحاصل لهم من ذلك حجة بالنسبة الى الجميع بلا توقف على مراد المتكلم فلا يوجد الظهور النوعي بالنسبة الى غيرهما لما ذكر في المتن ثم ان المراد من النوع المعتبر هنا الظن اما نوع الشك في الحادث وجودا وعدما بمعنى انه لولا المانع لافاد الظن الشخصي ببقاء الحالة السابقة من الوجود والعدم او نوع العدميات في الالفاظ وغيرها او نوعها في خصوص الالفاظ او نوع الظاهر عند القرينة بعد الفحص التام وهو الاخير **قوله** الا ان يثبت كون الظاهر عند القرينة اه **اقول** ان قلت كيف يمكن جعلها من باب التعبد مع انهم يعدونها من الامارات التي هي من سنخ الادلة الاجتهادية الناظرة الى الواقع لا من سنخ الادلة الفقاهية الغير الناظرة اليه قلت اولا جعلهم اياها من سنخ الامارات من جهة بنائهم على عدم كونها من التعبديات وثانيا لا ملازمة بين الحجية بعنوان اعتبار امر تعبدا وكونه من الادلة الفقاهية او ظنا وكونه من الادلة الاجتهادية فان المراد بالتعبد ما وجب العمل به لو عند الشك بحكم العقل او الشرع سواء كان في نفسه حاكيا عن الواقع ام لا وبالظن النوعي ما وجب العمل به لا بجامع وصف الظن سواء كان من الادلة الاجتهادية كالخبر ام لا كالغالب في الفقاهية كالاستصحاب على قول بعضهم **قوله** ولكن الانصاف انه لا فرق اه **اقول** حجية اصالة الحقيقة عند عدم القرينة اما ان تكون من باب التعبد الصرف او من باب كونه عند العلم بالقرينة موضوعا للحكم بعدمها او من باب الظن النوعي وكيف كان فقد ادعى الاجماع عليها واثبات الحجية من الجهة الاولى دونه خرط القتاد كما مر واما الجهة الثانية ففيها ان الاجماع عليها مشكل واما الثالثة فالقدر المسلم من الاجماع فيها هو احدى الصورتين المذكورتين اللتين يحصل فيهما الظن الشخصي غالبا لا دون غيرها فالاعتماد على الظن فيه موقوف على اثبات حجية الظن الذي لا دليل عليه بالخصوص فيفيد القطع بحجيته ولا يجري فيه الدليل الخاص والطريقة المستمرة من اهل العرف قاضية بما ذكرنا فلا نعرف القول بالفرق فتدبر **قوله** واضح الفساد اه **اقول** لظهور ان خطاب الصادق عليه السلام مثلا انما هو بالنسبة الى زرارة ومحمد بن مسلم واضرابهما بحيث لا يشمل غيرهم فهو لا يريد بحسب ظاهر المخاطبة الا تفهيم احدهم ممن هو مخاطب له وان كان غيرهم مشاركا له في الحكم فمجرد المشاركة لا يقتضي ارادة تفهيمه بذلك الخطاب حتى يكون الكلام الوارد منه عليه السلام بمنزلة كلام المصنفين في خطابهم المقصود منه افهام الجميع **قوله** فانه اولى بان يكون من هذا القبيل اه **اقول** اذ الظاهر كونه موضوعا لافهام الامة واستفادتهم منه بالتدبر فيه والتامل في معانيه الى يوم القيمة على ما هو الظاهر من وضع الكتب المشتملة على الاحكام واليه يرشد الايات الامرة بالتدبر والتفكر فيه وعليه يدل بعض الاخبار ايضا الا انه لم يقم عليه دليل قاطع فلا يخرج ايضا من دائرة الظن المطلق ولا دليل على حجية ذلك الظن المخصوص فلا فائدة في ادراج خطاباته تحت القسم المذكور الا مع اقامة الدليل القاطع لا بد منه كما هو الواقع **قوله** مردود بتساوي ذلك اه **اقول** فان قلت لا شك ان الحكم في حجيتها هو دليل الانسداد لا محالة نظرا الى ان الحكم بالاقتصار على العلم يوجب انسداد ابواب المقاصد ومعه الانسداد الباب بالنسبة الى الحكم مما يتعلق بهما فلا بد من التمسك بدليل الانسداد في حجيتها بالاخرة قلت لا ننفي في كون الانسداد حكمة الحجية والاعتبار ولا ينافي ذلك انه من الظنون الخاصة التي هي عبارة عما اقيم على اعتبارها دليل خاص كما في المقام حيث قام عليه الاجماع وانما يوجب الاستناد الى الدليل الانسداد اندراجه في الظن المطلق اذا كان حجة ودليلا على اعتبارها لا حكمة وهو غير لازم كما لا يخفى **قوله** فما ذكره من اعتبار كون الظهور الكاشف

في مباحث الظنّ

اقول فيه نظر فانا اذا قلنا بشمول الخطاب للغائبين فلا شك بجريان الطائفة عدم الغفلة بالنسبة اليهم ايضا اذ لا فرق بينهم وبين الحاضرين في المخاطبة لانه المفروض اذ لولاه لرجع الى التالي لا الاشتراك في التكليف لا شمول الخطاب كما لا يخفى ولا مدخلية في ذلك المشافهة بعد فرض اشتراكها في قصد الافهام من اللفظ والتخاطب اذا قلنا بعدم شموله لهم فاطائفة عدم القرينة لا تجري في حقهم سيما القرينة الحالية فما ادعاه لا يخلو في محل المنع **قوله** فيشترك غير المشافهين آه **اقول** لا يخفى انه انما يتم بعد ثبوت كون مقام المخاطبين للعموم **قوله** لاحتمال كون المتمسك آه **اقول** فيه ما لا يخفى فانه ان اريد الاحتمال المساوي فممنوع ظاهر بعد ملاحظة اطائفة عدم التقييد وان اريد الاحتمال المرجوح فلا يضر بالظهور بل انما يضر بالتنصيص ثم انه ربما يؤيد هذا الاحتمال بان النبي صلى الله عليه وآله اخبر بانهما لا يفترقان فلا بد في القرآن من تفسيل العترة دون غاية السقوط فان عدم افتراقهما لا يدل على توقف فهم جميع القرآن على بيان اهل البيت عليهم السلام بل يكفي ان يكون فائدة ذلك تفهيم المتشابهات واستنباط جميع العلوم من الكتاب مع انا نقول اما ان يكون المراد من الخبر لزوم التمسك بكل منهما استقلالا كل في الحجية او بهما معا او بالعترة مستقلا وبالكتاب بشرط بيان العترة له اما الثالث فيلزم التفكيك المخالف للظاهر جدا بل المقطوع انه المقصود من الخبر خلافه واما الثاني فيلزم منه عدم حجية كلام العترة اذا لم يفصح عنه الكتاب كما ترى وادعى منه توهم ان حجيتها قوالهم انما هي لدليل آخر فيتعين الاول فلئن قلت لنا ان نختار الشق الثاني نظرا الى الحكم في الخبر بعدم الافتراق ونجيب عن الاشكال المذكور بانه بعد القول بعصمة العترة الطاهرة وكون علومهم مستفادة من الكتاب لان فيه تفصيل كل شيء يعلم انه اذا اخبر الامام بحكم من الاحكام انه حكم الله وان الكتاب والعترة مجتمعان عليه قلت قلنا ان نقول مثل ذلك في الكتاب ايضا بمعنى انا نعلم ان الحكم المستنبط منه يحكم به الائمة عليهم السلام لو سئلوا عنه فهما متفقان عليه الا ان يورد على ذلك بان استفادة الحكم من الكتاب قول الكلام اذ للخصم ان يقول لعلنا نفهم بعض مراد الله تعالى بل نختلج في استفادة مراده الى بيان الامام عليه السلام واثبات حجية ظواهره بادلة اخرى اعراض عن الاستدلال بهذا الخبر فليتدبر **قوله** فافهم آه **اقول** يمكن ان يكون اشارة الى ضعف ما ذكره اذ غاية تواتر الاخبار معنى قطعية صدورها وافادتها لا انها قطعية فيتوجه عليها ما يتوجه على خبر الثقلين ولذا ذكرها المحقق القمي ره مع خبر الثقلين وان لم ينقل المصنف ره تمام كلامه ويمكن ان يكون اشارة الى قوة كلامه الاخير المشتمل على دعوى ظهور الخبر في غير ما نحن فيه لم يمنع ظهوره في ذلك بمجرد احتمال غير مرجح عليه فاورد ماله على المحقق المذكور **قوله** مواقع للنظر والتامل آه **اقول** اما اولا فلانه لا وقع للسؤال لظهور ان الكتاب لو انضم اليه المقدمة المذكورة لا يفيد القطع بالمراد بل يفيد القطع بالاعتبار ومع ذلا يصير منشأ للاشكال والسؤال واما ثانيا فلان نفي الاحتمال الموجب لنفي القطع لا يوجب مساواة الظن الكتابي لغيره كالظن الخبري بعد ما ادعى من ان الاول من الظنون الخاصة التي قام على اعتبارها الدليل الخاص من الاجماع والضرورة فلا معنى لتفريع المساواة على انتفاء القطع لنفي الاحتمال واما ثالثا فلان استنطها اختصاص الاجماع والضرورة الدالين على المشاركة في التكليف المستفاد من ظاهر الكتاب بغير صورة نفي الخبر الجامع للشرائط على خلافه غير ظاهر لان الظاهر قيامهما على المشاركة في التكاليف الواقعية التي من جملتها حكم الواقعة التي اتفق فيها المعارضة بين الاية والخبر **قوله** ثم انك قد عرفت ان مناط الحجية آه **اقول** ملخص المرام ان حجية ظواهر الالفاظ انما هي من باب الظن النوعي المطلق بمعنى ان نوع الظواهر بحسب العرف يعمل بها وان لم يحصل الظن بالمراد بل وان قام الظن المعتبر على خلافها فلا يكون حجيتها من باب الظن الشخصي ولا النوعي المقيد وقولهم ان الاصل هو الحقيقة يعنون به ان الظاهر بالمعنى المذكور وسببه الظهور ملاحظة مقام التفهيم والتفهم والوضع وغرض الواضع منه واليه ينظر استدلال العلامة ره في النهاية على الاصل المذكور بعد تقريبه على الملاحظة المذكورة بطلب التحصيل لفائدة الوضع وبان الحقيقة لو لم تكن اصلا فاما ان يكون المجاز هو الاصل او لا شيء منهما باصل والقسمان باطلان اما الاول فللاجماع ومنافاته للحكمة اذ من الممتنع ان يضع الواضع لفظا لمعنى ليكتفى في التعبير عنه ثم يكون استعماله فيما لم يوضع له اصلا واما الثاني فلانه يحصل حينئذ التردد ويختل الفهم ولمنافاته الحكمة ان جعل اصلا في الثاني غير ذلك من الادلة المنقاة بالمأخذ **قوله** ولا يوجد الظن الغير المعتبر آه **اقول** الظن المعتبر القائم على خلاف الظاهر اما ان يكون ظنا نوعيا ايضا واما ان يكون ظنا شخصيا فاذا قام الشهرة على خلاف ظاهر الخبر الصحيح فاما ان تفيد الظن الشخصي اولا والذي يظهر من المصنف ره عدم الفرق بين الصورتين في تقديم الظن النوعي المستفاد من الظواهر وقيل بالتخيير بينهما وقيل بوجوب اسقاطهما والرجوع الى الاصل وذهب بعض من قارب عصرنا الى تقديم الظن الشخصي على النوعي فيقدم الشهرة المفيدة للظن فعلا على الخبر الصحيح واستدل عليه بوجوه احدها ان كون الظن النوعي كظنون الاعتبار عند التعارض اول الدعوى اذ سبب الظن بالاعتبار ليس الا ذهاب الاكثر اليه وهو متيقن في صورة عدم التعارض فيكون الظن الشخصي سليما عن المعارض وثانيها انه لو سلم ايراث ذهاب العلماء الى الاعتبار الظن به عند التعارض يكون الظن بدويا فبعد النظر الدقيق ينكشف خلافه وثالثها انا نعلم اجمالا بوجود احكام واقعية في طرف الظن الشخصي في صورة التعارض فيلزم من تركه المخالفة القطعية وبطلان الترجيح بلا مرجح يقضي بالعمل بكل الظنون الشخصية لا بعضها لا يقال العلم الاجمالي موهون

في الكلام على ألفاظ الحقيقة وما يشابهها

الظن النوعي ايضا فلزوم المخالفة القطعية مشترك بينهما فلا وجه للترجيح لانا نقول الظن بالخلاف في الظنون النوعية لا يجامع القطع بتوافق .. البعض للواقع ولئن تنزلنا قلت فيما حققنا المقام الاستخارة واوضحناه باكمل توضيح عرفت ضعف الوجوه المذكورة كضعف ادلة القول بالتخيير في القول بالتساقط ثم لا يخفى عليك انه على القول بعدم العمل بالظواهر مع الظن بالخلاف لا بد ان يقيد ذلك بما اذا حصل الظن بالقرينة لظهور ان مجرد الظن بخلاف المدلول الحقيقي غير مفيد اصلا فتدبر **قوله** ولذا عد بعض الاجلة **اقول** مثل الامين الاسترابادي فانه قال في مبحث الاستصحاب بعد ما شدد النكير على الاصوليين ان العمل ببعض الاستصحاب ضروري كاستصحاب العموم **قوله** وهذا وان لم يرجع الى الاستصحاب آه **اقول** وذلك لعدم تحقق اليقين في الزمن الاول بارادة العموم والاطلاق من العام والمطلق فلا يكون مثل ذلك مجرى الاستصحاب ويمكن توجيهه بان العام والمخصص امران حادثان قد ثبت ورود الاول وشك في ورود الثاني فيدفع بالاصل ويقرب منه ما قد يقال من ان في جواز القرينة وملاحظتها شيئا وجوديا فالاصل عدمهما ولما كان ذلك ملازما للعمل بعموم العام مثلا عبر عنه باستصحاب العموم والحقا عدم التخصيص فلا غائلة في ذلك ان كان المخصص كاشفا عن عدم العموم في الاول ومبينا للمراد الواقعي على ان العام بعد وروده كان شاملا للافراد بحسب وضعه ففي مقام الشك يستصحب ذلك الشمول فالاستصحاب انما هو في ظاهر العموم هذا لا ينافي فرض عدم العموم في الواقع واما جعل الفاضل عدم التخصيص مثلا بمنزلة اصالة الحقيقة واثبات العموم بها كما صدر عن بعضهم فمما لا محصل له مع انه خارج عن المقام **قوله** لكنه تفصيل في العمل باصالة آه **اقول** واليه ينظر عبارة الفاضل النراقي ره في المناهج حيث قال بعد اثبات حجية اصالة الحقيقة ثم لا فرق في جريان هذا الاصل بين ما اذا كان اللفظ خاليا عن جميع العوارض او عرض عليه بعض الاحتمالات ما يوجب عدم ظهور المعنى الحقيقي لجريان كثير من الادلة ايضا نعم قد يصير بسبب العوارض الخارجية ظاهرا في المعنى الحقيقي لا بمعنى انه ينتفي او يبطل ارادته والظاهر حينئذ عدم صحة اجراء اصل الحقيقة لامكان اتكال المتكلم واعتماده بهذا الظهور وعدم جريان الادلة المتقدمة فتح ولكن لا يحمل على الغير ايضا الا اذا ظن بالظن الثابت حجيته بل يتوقف ليس المراد انه كلما ظن ارادة غير الحقيقة يتوقف بل اذا كانت العوارض الموجبة لظنها مقارنة لصدور الخطاب متحققة حاله يقينا حتى يصح تجويز اتكال المتكلم عليه بمنع الادلة عن الجريان واما اذا لم يكن كذلك فيحمل على الحقيقة اجماعا ولذا يعملون بالحقيقة في الظواهر التي يعارضها ادلة غير ثابتة الحجية موجبة للظن ارادة خلاف الظاهر من الظواهر انتهى **قوله** كذا لو قال المولى اكرم العلماء آه **اقول** اذا وقع في مقابلة العام خاص فاما ان يكون مبينا او مجملا وعلى الاول لا اشكال في التخصيص وعلى الثاني اما ان يكون مخصصيته في الجملة محققة او مشكوكة اما الاول فهو العنوان المعروف بينهم من ان العام المخصص بالمجمل مفهوما او مصداقا هل هو حجة في محل الاجمال ومحكوم بحكمه ام لا بل لا بد من الرجوع الى سائر الادلة ومحصل شقوقه على سبيل الاجمال ان ذلك المخصص المجمل اما مجمل مفهوما او مصداقا وعلى التقديرين اما متصل كالاستثناء او منفصل كالاجماع وعلى التقادير اما ان يكون طرفا الاحتمال للاجمال من قبيل المتباينين او من قبيل الاقل والاكثر الاستقلاليين او الارتباطيين فيحصل اثنا عشر صورة ومثال المتباينين مع الاجمال مفهوما والاتصال اقتلوا المشركين الا الكتابي بناء على اجماله مفهوما فيصدق على كل من لا يعاضد الافراد المتباينة ومع الاجمال مصداقا مثل اكرم العلماء الا النحوي اذا اشتبه بين عالمين مثلا ومثال الاقل والاكثر من القسم الاول المجمل مفهوما كذلك اكرم العلماء الا الاشتقاقيين اذا فرض الاجمال فيه من جهة تردد الاشتقاقيين بين الصرفيين والنحويين مع كون احدهما اكثر ومثال المجمل مصداقا منه مثلا المثال المذكور اذا علم ارادة الصرفيين واشتبه الصرفي بين جماعة من العلماء دائرين مع الرواة بمعنى انه يشك ان الصرفي هل هو هؤلاء الجماعة او ذلك الواحد مثال الاقل والاكثر من القسم الثاني المجمل مفهوما كذلك الكر المخرج عن عموم تنجس الملاقي للنجاسة المجمل مفهوما بين ارادة الارطال العراقية والمدنية لدخل احديهما في الاخرى ومثال المجمل مصداقا منه اكرم العلماء الا الفساق اذا فرض عدم الاجمال في مفهوم الفاسق وانه هو الفاسق بالجوارح وشك في مجهول الحال ان لا شخاص مرتبة منها تحت الفاسق او العادل وعلى الاول يكون الخارج اكثر منه على الثاني وامثلة المخصصات المنفصلة في الصور المذكورة تظهر من التأمل في الامثلة المذكورة واحكام الصور المذكورة ذكرناها على وجه الاستقصاء في رسالة مفردة ولا يهمنا التعرض لبيانها في المقام واما الثاني فهو فيما نحن فيه ومثاله ما ذكره المص في الاستخارة وهل يعمل فيه بالعموم ويرفع به الاجمال عن الخاص او يتوقف فيه من جهة الاجمال وجهان التحقيق هو العمل بالعموم والحكم بعدم ارادة زيد العالم في المثال المذكور لان مرجع الشك فيه والاصل عدمه فيكون اصالة الحقيقة والعموم محكمة الا ان ذلك في مقام العمل وليس المراد ان هذا يصير قرينة على البيان في الخاص وغاية ذلك انه لا يراد العالم واما ارادة الجاهل فلا فتوهم خلاف ما ذكرناه كما قد يتوهم من عبارة المص وسيم نعم اذا كان الخاص متصلا وكان المراد التخصيص لا لزم كون الاستثناء منقطعا وهو خلاف الظاهر لكنه يدخل في القسم الاول فلا تغفل **قوله** ووجه ضعفه يظهر مما ذكره آه **اقول** تنقيح المقصد وتوضيح المص انا قد ذكرنا ان حجية الظواهر واجراء اصالة الحقيقة فيها انما هي من باب الظهور والظن النوعي فيدور الحجية مداره وجودا وعدما فاذا احتف اللفظ بما

او مقال يصلح لكونه صارفا فاخرج الظهور الى الاجمال فلا تجد فيه الاستناد الى مجرد ظاهر الوضع بناء على ما عرفت من ان التحقيق في الخطاب ان الحجة انما هي ظاهر العبارة على حسب المفهوم في العرف والعادة فاذا لم يكن هناك ما يقتضي الحمل على المجاز بان يجعله مساويا للظهور الحاصل في جانب الحقيقة لم يحصل التفاهم العرفي لتعادل الاحتمالين وان كان الظهور الحاصل في احدهما وضعيا وفي الاخر عارضيا وبالجملة يكون ذلك المقتضي للحمل على المجاز حينئذ مانعا عرفيا لان الاعتبار بملاحظة العرف باعتبار على ما انصرف اللفظ اليه بحسب المتفاهم في المخاطبة وان لم يكن ظاهرا في خلافه صارفا اليه عن ظاهره فيجب التوقف عن الحكم باحدهما حتى ينهض شاهد عليه واما اذا لم يحتف اللفظ بذلك فمجرد احتمال الصارف وان كان من دليل معتبر لا يكفي في صرفه عن الظهور فلا بد من الاستناد الى ظاهر اللفظ حتى يثبت المخرج وعليه عمل العلماء خلفا عن سلف بل عليه مدار عمل غيرهم ايضا كما اشرنا ومسئلة تعارض الحقيقة مع المجاز المشهور من قبيل الاول ولذا توقف جماعة فيها كصاحب المعالم في ظاهر كلامه فلا يحمل اللفظ عندهم على خصوص الحقيقة او المجاز الا بعد قيام القرينة على ارادة احدهما وان خالفهم جماعة فرجحوا الحمل على الحقيقة واخرون فحملوه مع الاطلاق على المجاز والتحقيق هو التفصيل بين مراتب الشهرة اعني الشهرة الغير البالغة اليه والمتجاوزة عنه ولا يبعد تنزيل الاقوال المذكورة على ذلك حسبما ذكرناه ويظهر الامر في العام المتعقب بلفظ يصلح للصارفية كالمتعقب بالضمير وشبهه وغيره ايضا **قوله** والاوفق بالقواعد عدم حجيته آه **اقول** لا يخفى عليك انه لم يفرق في مباحث دليل الانسداد بين هذا القسم والقسم الاول في عدم الحجية وحمل احد كلاميه على ملاحظة مرحلة الظن الخاص والاخر على ملاحظة مرحلة الظن المطلق يأباه النظر في اطراف كلامه ثم ان قضية ظاهر كلامه عدم حجية الظن الحاصل من التبادر ونحوه من امارات الوضع ايضا ولعله يشترط في حجيتها افادة العلم كما اشترطها بعضهم وهو بعيد كما ستعرف **قوله** باتفاق العلماء بل جميع العقلاء آه **اقول** استدلوا باتفاق العلماء و غيرهم من العقلاء على الاعتبار والاعتناء باقوال اهل اللغة حتى انهم ربما يكتفون في رفع التشاجر والتنازع في الاوضاع اللغوية بفهم بتنصيص واحد منهم ولا يتناوعون في كونه من اخبار الاحاد وعن ابن عباس انه قال ما كنت اعرف الفاطر حتى اختصم الي اعرابيان في بئر فقال احدهما فطرها ابي وعن الاصمعي انه قال ما كنت اعرف الدهاق حتى سمعت جارية تقول اسقني دهاقا ولم ينكر عليهما احد بعدها فيثبت بذلك في اثبات اللغة مع انه لو بني على عدم كفاية الظن فيها لم يتم لغة من لغات الاحكام فلا يمكن ان ينتظم حكم من الاحكام الا ترى ان الدابة مثلا موضوعة لغة لكل ما يدب على الارض وفي العرف العام نقلت الى ذات القوائم الاربع فاذا ورد حديث بانه اذا وقع في البئر دابة ينزح منها كذا الكر وحصل لنا الظن من تتبع كلمات الشارع ان بنائه على تقديم العرف فيحصل الظن بالمراد من الدابة فيحصل الظن بالحكم الشرعي ولا فرق فيما نحن بصدده بين الوضع اللغوي والا نقل العرفي فلا بد في فهم الحكم من فهم اللغة ولا ورد في اخبارنا المفيدة ان ابا بكر سئل عن قول الله تعالى وفاكهة وابا فلم يعرف معنى الاب من القرآن قال اي سماء تظلني وارض تقلني ام كيف اصنع ان قلت في كتاب الله بما لا اعلم اما الفاكهة فنعرفها واما الاب فالله اعلم به فبلغ امير المؤمنين عليه السلام مقاله في ذلك فقال سبحان الله اما علم ان الاب هو الكلاء والمرعى الخبر والظاهر ان تعجب امير المؤمنين عليه السلام من جهة ان من يدعي العلم بالاحكام الشرعية كيف يجهل باللغات التي تتوقف عليها او من جهة انه اذا لم يعلم فلا بد من ان يسئل عنه الاعرابي ويقبل قوله في تفسيره وان كان الاظهر انه من جهة جهله بلسان قومه فيكون من قبيل تعجب النبي صلى الله عليه وآله من جهل ابن الزبعري حيث قال له ما اجهلك بلسان قومك كما مر وكل ما دل على جواز الاكتفاء بالظن في نفس الاحكام يتم في الموضوعات اللغوية بل الظاهر الخلاف فيه حتى ممن انكر حجية الظن في نفس الاحكام سندا كالسيد ودلالة كالاخباريين بل عن غير واحد منهم العمل بالظن هنا صريحا مجمعا عليه بانه نقل بل قد يقال ان العمل بالظن في اللغات سيرة كافة الانام مع علم النبي صلى الله عليه وآله واوصيائه بذلك وتقريرهم عليه ولولا جوازه لوجب التنبيه عليهم **اقول** الانصاف ان مقتضى النظر الى رجوع كل الناس من العلماء وغيرهم الى اهل اللغة حجية الظن هناك وقضية ما في ثبوت اللغة بالنقل التعميم بل اشتراط بعضهم في طريقه التواتر وعدم ثبوتها بالقياس ونحوه كما صرح جماعة على جواز الركون اليها التحقيق هو التفصيل بين الظن الحاصل من قول اهل اللغة والحاصل من قول العلماء اللغويين بالقول بالحجية في الاول وعدمها في الثاني لعدم التدليس في الاول فيكون الاستناد اليه كالاستناد الى الطبيب مع انه مورد من الكفار ولذا يتمسكون باشعار العرب في لغات القرآن حتى قال ابن عباس وغيره ان الشعر ديوان العرب ولا يلزم كونها اصلا بالنسبة الى القرآن كما لا يخفى بل يتمسكون باشعار المجانين والاطفال بخلاف الثاني فيكون من باب الرواية فيعتبر فيه ما يعتبر فيها ويؤيد ما ذكرناه تصريح الفاضل السيوطي في كتاب المزهر في اللغة وتعقيب الاتقان الكثير من مسائل اللغة ويحكم بثبات ما استند الى ظهور القدح ووقوع الخلاف في كتب اللغة كثيرا ما سبقها بل اكملها كتاب العين المنسوب الى الخليل وقد اطبق الجمهور من اهل اللغة على القدح فيه بل نفاه بعضهم عن الخليل ونسبه الى الليث بن نصر بن سيار ومنهم من نسب بابه الاول الى الخليل والباقي الى الليث بل نسبه بعضهم في حصران فيه من الخلل والتخليط مما لا يجوز ان يحمل على اصاغر اتباع الخليل ويحكى ان الاصمعي كان منسوبا الى الخلاعة ومشهورا بانه كان يزيد في اللغة ما لم يكن منها فضلا عن التحريف والتصحيف ويحكى ايضا ان وجد ابنه كان يحمل الفاظا لم يسمعها ولا اسبقا اليه مع ما يجري بينهم من التحاسد والتنافس كما

في ذكر امور نافعة تتعلق بمسئلة الاجماع

يشهد به قصة المسئلة الزنبورية والقول بان مثالما ذكرنا انما في حصول الظن بهما من كلام مثل الجوهري والجزري والزمخشري والفيروزآبادي والفيومي المعتنى بقولهم في الاعصار المتمادية كما ترى ثم انه يظهر للمتتبع ما حققنا انه لا يشترط على القول بالحجية تصريح المخبر من اهل اللغة بمعنى اللغة بعنوان البيان والتفسير بل يكفي مجرد استعمال اللفظ في المعنى في اثبات الوضع والحقيقة ويدل عليه مضافا الى الاجماع المنقول عليه على لسان غير واحد من الاجلة منهم العلامة في النهاية جريان طريقة ائمة اللغة ونقلة المعاني اللغوية عليه حيث انهم لا زالوا يستندون في اثبات اللغة الى مجرد الاستعمالات الواردة في الاشعار وكلام العرب في ما هية ذلك ما نقلنا عن ابن عباس والاصمعي فان قلت مجرد الاستعمال لا يدل على كون اللفظ حقيقة في المستعمل فيه لاحتمال كونه مستعملا في معنى مجازي غير المعنى المفروض والظن الحاصل لا نعتبره بالانسداد ولا معنى لاخذها بمحض التعبد قلنا ليس المراد الحكم بالوضع بمجرد الاستعمال الذي يرتفع بأدنى التفات ونحوه بل المراد هو الحكم به بعد ملاحظة الاستعمال المعروف فلولا

قوله وقد يحكى عن السيد في بعض كلماته آه **اقول** لا يبعد ان يكون مراده الاجماع الاصطلاحي الكاشف عن رأي المعصوم عليه السلام ولا يرد عليه مثل ما اورده المحقق القمي ره في اوائل باب الاجتهاد والتقليد من القوانين على دعوى الاجماع على حجية العام المخصص بمعنى ظهوره في الباقي من ان ثبات ان هذا الظاهر مرادهم من شأن الامام عليه السلام ليكشف عن رأيه وذلك لان هذا اجماع على حجية الظن لكن في ذلك الباب من جهة الامام نظير الاجماع المدعى على حجية اصل الظن مع انه لو كان المراد بمجرد اجماع العلماء واتفاقهم من دون اعتبار الكشف لم يكن حجة في المقام اذ غايته افادة الظن وحجيته اول الكلام لعدم ثبوت كونه من الظنون الخاصة كما صرح به المحقق المذكور وممن ادعى الاجماع في المقام وفاقا للسيد من الخاصة الرازي في التفسير وابن جني قال ان المعنى اللغوي خرج عن قاعدة اعتبار القطع في الاصول بالاجماع حيث لم يزل العلماء في كل عصر يعولون على نقل الآحاد في اللغة كالخليل وسيبويه ولم ينكر ذلك احد عليهم من العصر السابق واللاحق فصار ذلك اجماعا ومن العامة العضدي حيث قال انا نقطع ان العلماء في الاعصار والامصار كانوا يكتفون في فهم معاني الالفاظ بالآحاد كنقلهم عن الاصمعي والخليل وابي عبيدة وسيبويه **قوله** مع انهم لا يعرفون الحقيقة عن المجاز آه

اقول لا يخفى ان الاكثر من اهل اللغة خلطوا بين المعاني الحقيقية والمجازية بحيث يصعب الفرق بينهما غالبا الا انه بالتأمل في تعبيراتهم يمكن فهم ذلك الا نادرا قال بعض الافاضل في بيان ما ادعيناه ما حاصله ان المعاني المذكورة للالفاظ اما متحدة او متعددة فان كان الاول فيحكم فيه بالحقيقة لانها الاصل حينئذ سواء فسر اللفظ بالحمل او حرف التفسير او الاستعمال او التسمية او نحو ذلك نعم قد يشكل في قولهم قد يطلق اتساعا باطلاقه على معنى خاص والثاني ان فسر اللفظ فيه بالوضع او التسمية يحمل على الحقيقة وكذا ان فسر بالحمل وبحرف التفسير اذ المتبادر من قولك الاسد الحيوان المفترس بعد ذكر الاسد انه معناه والمتبادر من المعنى هو الحقيقي بل ليس غيره معنى للفظ المطلق وان اريد منه في موضع ولذا لا يصح ان يقال الرجل الكبير معنى الاسد ولو كان المجاز معنى للفظ لم يتجه الحصر نعم اذا اورد اللغوي كلاما ما ففسر لفظا منه بحرف التفسير يحتمل ان يريد به المستعمل فيه او فسره بالاطلاق او الاستعمال او ما ضاهاهما فقيل بالتوقف وان ظاهر الرجوع الى تعارض المجاز والاشتراك هذا كلامه ره لا يخلو بعضه عن نظر **قوله** كما قد يدعى ان الامر عقيب الحظر آه **اقول** فالنزاع في مسئلة الامر الواقع عقيب الحظر يرجع الى ان مجرد وقوعه بعده هل هو قرينة صارفة له عن الظاهر ام لا وانه لا كلام فيه على ذلك وانه ظاهر في التوقف فظهوره في الاباحة على القول به يكون مستندا الى قرينة المقام التي هي من القرائن العامة الكلية وليس النزاع فيما وضع الامر له بحسب اللغة او العرف اذ لا وجه لاختلاف الموضوع له بحسب اختلاف المقامات كما يظهر من ملاحظة اوضاع سائر الالفاظ اذ لا تعدد في اوضاع في الغالب بحسب اختلاف موارده بل لا يكاد يوجد لفظ يكون الحال فيه على ذلك المنوال فما يتوهم من عناوينهم من كون البحث في المقام في موضوع الصيغة ثم الاحتمالات عند عنوانهم للبحث بما ذكروه وتعبيرهم عن الاقوال بانه للاباحة او غيرها اعم من كونه موضوعا لذلك فان اختصاص اللفظ بالمعنى كما يكون من جهة الوضع يكون من جهة الظهور المستند الى مثل قرينة المقام ومنه يظهر ان ما يعطيه ظاهر كلام السيد العميدي ره من ان الموضوع للوجوب هو الامر المبتدأ دون الواقع عقيب الحظر ليس على ما ينبغي الا ان ينزل على ما ذكرناه **قوله** بل العبرة عنده بانسداد آه **اقول** ولذلك لا يعتبر بالظن الحاصل منها في سائر الثمرات المترتبة على تعيين معنى اللفظ في غير مقام تعيين الحكم الشرعي الكلي كالوصايا والاقارير ولكنه ورد على ما صرح بالمصير في مباحث دليل الانسداد فان مرجع العمل بالظن فيها الى العمل بالظن في الموضوعات الخارجية المترتبة عليها الاحكام الجزئية التي ليس بيانها من شأن الشارع حتى يدخل فيما افتقر فيه باب العلم وستعرف عدم اعتبار الظن فيها **قوله** ومن جملة الظنون الخارجة عن الاصل آه **اقول** لا بد قبل الخوض في المطلب من بيان امور يتوقف عليها تنقيح المبحث الاول ان الاجماع ينقسم بعبارات مختلفة الى اقسام كثيرة فينقسم تارة الى خاص وعام واخرى الى ضروري ومشهوري وثالثة الى محقق ومنقول ورابعة الى تقييدي وغيره وخامسة الى سكوتي وغيره وسادسة الى بسيط ومركب ومن بينها الى محصل ومنقول ومحط النظر من هذا التقسيم الاخير اذ الكلام في الاجماع المنقول ولا بد من معرفة ما يقابله وهو المحصل استطرادا ولان الاشياء تعرف باضدادها فالمحصل هو ما يحصل من الاطلاع على كثير من اقوال الفرقة المحقة واعمالهم وفتاويهم بالطبقة المعاينة وحصول التسامع شيئا فشيئا حتى يحصل القطع بان هذه الطريقة التي توافقوا عليها قولا وعملا مع تخصصهم عن طريقة امامهم ولزوم الرد اليه طريقة امامهم وان قوله عليه السلام داخل في جملة اقوالهم وعمله مع عملهم بحيث لو ردع عن ايامهم خبر مخالف لذلك اتجه له محمل صحيح عنده يصرف اليه والمنقول هو ما لم يدع فيه بنقل واحد وانه بدع العلماء

وهو على اقسام باعتبار مادة النقل وملاحظة منصرفها من الناقل والمنقول والمنقول به فمن حيث النقل اما متواتر واحاد والاول اما بحسب اللفظ او المعنى والثاني اما مقرون بقرينة قطعية او مقوية او موهنة او مجرد عنها وامثلتها واضحة فمثال الاولين تواتر الاجماعات على توقف صحة العبادة بالنية وتواتر الاجماعات على الخصوصيات كالطهارة بالمعنى الاخص والصوم والصلوة والزكوة وهكذا فمن المجموع يحصل تواتر الاجماع الكلي قيل ومن هذا الباب تحصيل الاجماع على نجاسة الماء القليل من تتبع الاجماعات في الموارد الخاصة كغسالة الحمام او مطر وما ولغ فيه الكلب الى غير ذلك ومثال الثالث حكاية الاجماع بالشهرة العظيمة المحققة والسيرة وغير ذلك كما اتفق في شرب الصائم للتتن والرابع كالمؤيد بكثرة القائلين بعموم او الشهرة المنقولة او نحو ذلك والخامس كثير الخلف كما في اجماعات الغنية او وقوع الشهرة على خلافه والسادس ما عرى عن جميع ذلك والسر كلا منافي المقام فالثلاثة الاول لا دوان نوزع فيها في انفسها بل نوزع بمثلها في باب الاخبار ايضا ثم اما ان يكون النقل بلا واسطة كان يقول الشيخ ره مثلا الحكم كذا اجماعا وهو بمنزلة ان يقول الصحابي سمعنا النبي صلى الله عليه وآله والصادق عليه السلام يقول كذا وقد يكون مع الواسطة معلومة واحدة كان يقول عبد الحكم مثلا قال شيخنا المفيد انه مما اجمع عليه الاصحاب وهو بمنزلة ان يقول حريز مثلا قال زرارة سمعنا ابا جعفر ع وقد يتعدد الواسطة ومثاله ظاهر وقد يكون مجهولة كان يقال اجماعا حكي عليه الاجماع ولم يعلم الحاكي او يقال ادعى عليه الاجماع بعض اصحابنا فهو بمنزلة الحديث المرسل وان علم المراد منه فهو من المسند وهما بيناه ظهر لك ان الاجماع المنقول ينقسم بما ينقسم به الخبر من الاحاد والمتواتر والمسند والمرسل والعالي السند وغيرها نعم لا يتصور فيه المضمر والمقطوع اذ المراد بنحو سمعته يقول في المضمر مشتبه هل هو المعصوم او الصحابي والاجماع الذي هو اصطلح بجزء غيبا الحاكي له هو صريح في ان الراضي بهذا الحكم هو الامام والمراد من قطع السند ختمه الى الصحابي واحتمال انه القائل بعض اجتهاده وهنا يقول الاصحاب برفعه الاجماع عليه السلام لا عن اجتهاده كذا قاله بعض السادة الاجلة ومن حيث الناقل الى ما يكون ناقله اماميا ثقة او ممدوحا او غير امامي كذلك فينقسم باعتبار الى الصحيح والموثق والحسن والضعيف كما ينقسم الاخبار ايضا ومن حيث المنقول الى كون المنقول نحو الضرورة او الاجماع او السيرة او الخلاف مما منه او فيما اجده او غير ذلك فان الجنس العالي للاجماع وهو فتوى الفقيه انواعا شتى تبلغ عشرة او ازيد اعلاها اتفاق المجتهدين بحيث يكشف عن رضى المعصوم وادناها فتوى جماعة وبينهما متوسطات من الاجماع السكوتي وفتوى الاكثر والكثير وفتوى الاشهر والمشهور وعدم ظهور الخلاف وظهور عدم الخلاف والى غير ذلك من الاقسام ومن حيث المنقول به الى ما يكون ذلك لفظا وما يكون نسبته الى حال الاول اما نص كالاجماع وما ضاهاه او ظاهر كان يقال عندنا او عند الكل بناء على احتمال العهد في الجمع المحلى باللام وشبهه والثاني قد يكون بتصريح الناقل في مقام كتابه بانه يذكر المسائل المختلف فيها كالمختلف ولم يذكر فيه هذه المسئلة وقد يكون بمجرد عدم ذكر خلاف في المسئلة الثاني اورد المحقق ره ره بحثا على القوم في حصول التواتر والعلم منه في نقل الاجماع وهو انهم مطبقون على انه لا يثبت بالتواتر الا ما كان محسوسا والاجماع تطابق آراء الذين على حكم واذعانهم على اغراضهم وهذا الاذعان غير محسوس وانما المحسوس قول كل واحد منهم انا مذعن بهذا الامر فتواتر هذا القول من كل منهم القطع بانه مذعن في الواقع لاحتمال التقية والكذب عن بعضهم نعم يفيد الظن بذلك لاصالة عدمهما سيما الثاني لمنافاته للعدالة المقتضية للتحرز الاجماع الى قطعي ثابت بالتواتر وظني ثابت بغيره بعيد عن السداد وكذا قول بعض المتكلمين ان القطع بحدوث العالم حاصل من الاجماع المتواتر على حدوثه ويرد عليه اولا النقض بضروريات الدين والمذهب وثانيا ان اطباقهم على اعتبار الحس انما هو ان يكون المخبر عنه محسوسا بنفسه كيف وقد شاع بينهم التواتر في شجاعة امير المؤمنين عليه السلام مع عدم تعلق الحس بها وما نحن فيه من هذا الباب فان الاذعان ليس محسوسا بنفسه بل محسوس باثاره فان اتفاق الرعية من اثار قول الرئيس فانهم لا يتفقون عادة الا وهو رئيسهم معهم وهذا نظير حصول العلم القطعي لنا بان مذهب الشافعي مذهب محمد بن ادريس الشافعي وان قوله داخل في قول مقلديه ثم قلنا عليهم السلام داخل في اقوال الشيعة ثم من هذا القبيل علمنا بالهند والروم والامم الماضية القرون الخالية مع انا لم نر شيئا منها ولم نسمعها الا من اهل عصرنا ومثل ذلك قد يدفع الشبهة عن تواتر القران ايضا مع اختصاص القراء في سبعة وكذا عن تواتر اخبار الشيعة بل تواتر اللغة جلها بل كلها من هذا القبيل وان كونه محسوسا ولو بالاثار فلا يجدي به كما لا يخفى وثالثا ان تعليل عدم حصول القطع باحتمال التقية والكذب من بعضهم فاسد اذ احتمال الكذب في البعض لا ينافي تحقق الاجماع لان اتفاق الباقين يكفي في تحققه ومما ذكرناه يندفع الشبهة من تواتر الاجماع على حدوث العالم ومما حققنا يظهر ما في كلام المحقق الخوانساري القاساني حيث جزم بان المتواتر من الاجماع المنقول كالاحاد لا يفيد الا الظن فان كان الظن الحاصل منه اقوى وما في كلام المقدس الفاضل المازندراني حيث نظر في حصول التواتر هنا لشبهة قريبة من شبهة البهائي الثالث حجية الاجماع المنقول على القول بها هل هي من باب التعبد او من باب الظن وعلى الثاني فالحجية من باب الظن المطلق الثابت حجيته بدليل الانسداد فظهر من بعضهم ان الحجية من باب التعبد استنادا الى وجوه ضعيفة منها الادلة الدالة على اعتبار الاخبار باعتبار تسميته بالخبر حيث انه حاكي من جهة الدلالة لكونه لفظا والاجماع قطعي من تلك الجهة ومنها الايات الدالة على حجية الخبر وسيأتي الكلام فيها ويظهر من بعض المتاخرين ان حجيته من باب الوصف كما ستعرف وهو الاظهر الذي يرشد اليه هيئة الفقهاء في الفحص عن الظن المعارض له والعمل به بعد الياس عنه اعتبارا من باب الظن النوعي المقيد والظن الشخصي ظاهر المحقق في مواضع من كلامه مثل ما ذكره في رد الاجماع الذي ادعاه السيد على عدم الفصل في الحكم بين بول الانثى والغلام

في ذكر الشبهات الواردة على حجية الاجماع المنقول

مواعتبار العلم في حجيته واعتبر الشهيد عند العلم بالخلاف في الظاهر انه اراد الظنية التي عليها الطائفة وهي بعيد فتأمل وليس موافق في ذلك كما
ليس المحقق موافقا فيما ذهب اليه من اعتبار العلم وكانه اراد ان المعاملين مما يمكن عادة تحقق الاجماع فيه الرابع ان ورد على حجية الاجماع المنقول
على فرض حجية الخبر شبهات منها ما ذكره والدي الاواخر والظاهر انها نشأت من صاحب الوافية المتوقف فيه وملخصها انه لما اختلفت مسالك
علماء الاسلام الناقلين للاجماع في طريق التحصيل له على طرق متعددة والمتأخرون يقولون بطريق الحدس وبطلان غيره لاستحالته
فكيف يجوز لهم الركون بنقل الاجماع مع احتمال كون الناقل الى طريق فاسد عندهم فلا يحصل الظن بالاجماعات خصوصا اجماعات الشيخ والسيد
وهو الاغلب طرقهم ويعضدها ان الناقل لو كان من المتأخرين فلا اشكال وان كان من غيرهم فنقله من باب الحدس للمتأخرين ونحوهم وللدفع وجه اخر احلت
بان الاشارة اليه ومنها ان الاجماعات المنقولة مما لا يطمئن به النفس غالبا لظهور خطأ ناقليها كثيرا حتى ان الناقل ربما خالف ما ادعاه فقد حكي عن الشهيد
انه لاحظ كتاب الخلاف للشيخ ره من الطلاق الى الديات فوجد اربعين موضعا خالف فيها ما ادعاه من الاجماع وقد انكر العلامة ره جملة من اجماعات
السيد ره عند التنبيه انكر بعضهم كثيرا من اجماعات الغنية والانتصار وقيل ان الشيخ ره قد يدعي الاجماع على حكم ثم يدعي الاجماع على خلافه حتى صار ذلك
موجبا للطعن في اجماعاته واول من رد اجماعات السيد والشيخ ره على الخبر بورود المخالف الشهيد الثاني ره ظنا منه ان الشيخ يريد الاجماع على العمل
بالخبر والحال انه يريد الاجماع على عدم رد الخبر او ظنا منه انه يريد الاجماع الحقيقي ويبطله وجود المخالف حتى انه اشار بالنسبة اليهم كما قال
بعد ان اورد ما يقرب من اربعين مسألة ادعى الشيخ فيها الاجماع وليكن ذلك وافرنا هذه المسائل للتنبيه على ان لا يغتر الفقيه بدعوى الاجماع
فقد وقع فيه الخطأ والمجازفة من كثير من الفقهاء سيما من الشيخ والمرتضى مضافا الى ان القدماء لم يكن بناؤهم على دقة النظر حتى ان الشيخ
وجمعا وقع لهم الخطأ في فهم المراد من حديث التيمم الذي استدلوا به على انه يجب الضربتان للغسل ولذا اختلف انظارهم في مسائل كثيرة اصولية و
فروعية مع كمال وثوق كل منهم بالباقين وعن ابن طاوس ره في كتاب البهجة لثمرة المهجة عن الشيخ قطب الدين سعيد هبة الله الراوندي انه صنف
رسالة جمع فيها الاختلافات التي وقعت بين السيد المرتضى والشيخ المفيد وانهاها الى خمس وتسعين مسألة قال الشيخ المحدث سليمان بن عبد الله
البحراني الماحوزي في حاشية منه على رسالته المسماة بالعشرة الكاملة على ما حكي عنه وقفت عليها باسمها وطالعتها من اولها الى اخرها وقد ضبط
الشهيد الثاني ره الفتاوي التي صدرت من الناقل على خلاف ما ادعاه من الاجماع في الرسالة المعمولة لذلك من خصوص الشيخ ما يقرب من مائة منها
ما نقل عنه في الجري والمارماهي من انه قال في النهاية في كتاب الحدود او مرتد لما وجب عليه القتل وهو يقتضي الاجماع على حرمتها عند المسلمين فضلا
عن الشيعة كما لا يخفى وفي كتاب الاطعمة جعلها مكروهين ومنها انه قال في الخلاف اذا كان له عبد قد جنى عمدا لم يجز اعتاقه عن الكفارة وان
كان خطاء جاز واحتج عليه باجماع الفرقة وعكس في المبسوط وقال الذي يقتضيه مذهبنا انه ان كان عمدا نفذ العتق وان كان خطأ لم ينفذ ومنها
انه ادعى في المبسوط الاجماع على الفسخ بالجب مطلقا وجدت قال في موضع اخر منه وعندنا لا يرد الرجل من عيب يحدث به الا الجنون الى غير ذلك مضافا
الى انهم ربما يتبع بعضهم بعضا من غير بحث ونظر كما نبه عليه الشهيد الثاني ايضا في كتاب الرعاية الذي الفه في علم الدراية حيث قال ان اكثر
الفقهاء الذين نشأوا بعد الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا له لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتأخرون وجدوا احكاما مشهورة
قد عمل بها الشيخ ومتابعوه فحسبوها شهرة بين العلماء وما دروا ان مرجعها الى الشيخ وان الشهرة انما حصلت بمتابعته قال ره وممن اطلع على
هذا الذي بينته وتحققته من غير تقليد الشيخ الفاضل المتبحر سديد الدين محمود الحمصي والسيد رضي الدين بن طاوس وجماعة قال السيد في كتاب
البهجة لثمرة المهجة اخبرني جدي الصالح ورام بن ابي فراس ره ان الحمصي حدثه انه لم يبق للامامية مفت على التحقيق بل كلهم حاك وقال السيد عقيب ذلك
والان فقد ظهر ان الذي يفتى به ويجاب على سبيل ما حفظ من كلام العلماء المتقدمين وقال في الذخيرة والذي ظهر لي من تتبع كلام المتأخرين انهم
كانوا ينظرون الى كتب الفقهاء الموجودة عندهم حال التأليف فاذا رأوا اتفاقهم على حكم قالوا انه اجماعي ثم اذا اطلعوا على تصنيف اخر خالف
مؤلفه الحكم المذكور رجعوا عن الدعوى وحكي نقل السيد نعمة الله الجزائري عن بعض مشايخه ان المتقدمين كانت بايديهم اكثر الاصول الجامعة للاخبار
فكانوا يعلمون ما اشتملت عليه جميعها او اكثرها فيدعون الاجماع وربما اختلفت الاخبار في حكم فيدعي كل منهم الاجماع على ما يؤدي اليه
نظره وذكر بعض الافاضل انه تتبع فتاوى الشيخ ره في كتبه فتخالفت فتاواه بل في كتاب واحد في مسألة واحدة وقل ما يوجد قول بين الاصحاب الا و
للشيخ موافقة فيه وقد نقلوا ان السيد ره نقل الاجماع في بضع مسائل ولا قائل بها غيره منها حكمه بوجوب رفع اليدين عند التكبير على ما ذكره
في الانتصار وغيره انه المحكي وهكذا ادعى انفراد الامامية بالقول بوجوب رفع اليدين في كل تكبيرات الصلاة الى غير ذلك من كلماته الشبهات
مضافا الى التشكيك في الجواب عنها ان مثل تلك الامور لا يصير موجبا للطعن فيهم وفي اجماعاتهم والا لانفتح ابواب الطعن في رواياتهم المودعة في كتبهم
لا ينافي المخالفات مقام التوثيق بعد تحقق عدالتهم فيهم وثبوت تدينهم وشدة احتياطهم في الامور الدينية وكيف يمكن نسبة التقليد
وعدم تحقيق النظر اليهم ولذلك لا يمكن الاجتراء عليه على امثال الشيخ حراس شريعة سيد المرسلين والشهيد الثاني انما طعن في مثل اجماعات الشيخ
التي يكون فيها الايلاف في ذلك في كتب الاثري ما نقل عن ... ره في مسألة وجوب غسل الجمعة اذ ... وفيها اعظم حيث قال في هذا الحكم ذكره الشيخ

٧٠ واتباعهما واحتج عليه في الخلاف باجماع الفرقة واعترف جمع من الاصحاب بعدم الوقوف على نص في ذلك الحكم قال الجد او نقل الاجماع من الشيخ كاف في ثبوت الحكم بل ربما كان اقوى من النص والانصاف ان شأن الشهيد ره ارفع من ان يرضى بالتشنيع على هؤلاء الاساطين فضلا عن ان يشنع عليهم بنفسه مع علمه بان السهو والنسيان مما يسابق طبيعة الانسان وكيف يمكن تشنيعه مع انه مثلهم في صدور الخطأ عنه على سبيل النسيان فانه مع دقة نظره وسعة دائرة فكره وشدة فطانته لا سيما في كتاب الروضة قد وقع في مواضع نفى فيها وجود النص مع وجوده كما في حكم الارث وكما فيمن عقد على ذات البعل مع علمه او لا مع ان الشيخ ره عقد لها بابا في الاستبصار قال باب ان الرجل يتزوج بامرأة ثم علم بعد ما دخل بها ان لها زوجا فالاولى بكل احد ان لا يتخطاه ان يلام لا يلوم نظيرا له قاله تعالى وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم فليتقوا الله وليقولوا قولا سديدا ولله در الشهيد الاول ره حيث اعتذر عن دعوى الاجماع من العلماء في موارد كثيرة مما لم يتم فيها اجماع اصطلاحي او المتقدمة المنقولة عنه مع ان عمدة المخالف في كلام الشيخ حصل في النهاية المتأخر عنه سائر كتبه الفقهية كما صرح به في القوانين وقد قال المحلى انها كتاب خبر لا كتاب بحث ونظر ومقصوده ان نظره الى اخص الاخبار من الاسانيد والاكتفاء بمتونها من دون ارادة الفتوى بها فلا اعتداد بما فيه فلا يتحقق المخالفة مع ان الظن ان الفتوى للفقيه بخلاف ما ادعى عليه الاجماع غير مضر بحصول الظن منه فيمكن ان يكون دعوى الاجماع لاخبار عن علم وحجية الفتوى عن اجتهاد وليس بحجة على غيره وتنقيح المبحث ان يقال اما ان يعلم التاريخ او يجهل وعلى الاول لا وجه للقدح فيه اصلا وانما الاشكال في الثاني حتى ان بعض من قارب عصرنا ذهب الى القادح عن الحجية والاظهر عدمه لان الاخبار حجة لنا بخلاف الفتوى فكيف يلقى الحجة باللاحجة ومنه يظهر الحكم في صورة جهل التاريخ نعم لو نقل الاجماع على خبر النقيض لوجب فيه قانون المعارضة وذكر بعض المحققين ان اجماعات الشيخ على الشيء وضده انما يكون في قولين مختلفين مستندا الى خبرين مشهورين متعارضين حكمت الطائفة بصحتهما وجواز العمل بهما من باب التسليم فمعنى ادعاء الاجماع على كل من القولين المستندين الى الخبرين المتعارضين فيعني باجماعه الاول المشهور بين جماعة عملنا بالخبر وبدعوى الاجماع الثاني المشهور بين جماعة عملنا بالخبر الاخر لا غير فمن ذلك يعرف على ذلك انك لا تراه يدعي الاجماع على الشيء وضده الا وهناك خبران متعارضان فلان على القولين وقد اشار السيد ره في بعض مسائله الى جواز دعوى الاجماع على الشيء وضده ولا تناقض لان احد الخبرين يجوز العمل به من حيث انه حكم الله في الواقع والاخر يجوز العمل به من باب الرخصة وان لم يوافق الحكم الواقعي وانما يكون تناقضا لو ادعى العلماء القطع بان مدلول كل من الخبرين هو الحكم الواقعي ونحن لا ندعي ذلك بل نقول انه يكفينا في جواز العمل بالاخبار مع امكان ان يقال ان غاية الشيخ لما يدعي من الاجماع في موضع اخر بحكم او اجماع انما تكون اذا كان الاجماع منقولا ولم يظهر الدليل الجازم على الخلاف الحق فيه فظهر له في وقت ما دليل حكم مطابق للاجماع المنقول فايد دليله بنقل الاجماع لان الاجماع المنقول لا ينقص عن مضمون الخبر الواحد ولم يرد عليه لم يكن عنده ما يعارضه وفي وقت اخر يظهر دليل عكس ما قال سابقا وهو مطابق لاجماع منقول غير الاول فايده بنقل ذلك الاجماع ومما حققنا يظهر طريق دفع الاشكال عما صنعه السيد من دعوى الاجماع في مسئلة لا قائل بها وغير من الاشكالات التي مر الاشارة اليها وقد الزمت على نفسي ان اكتب بتوفيق الله تعالى رسالة مفردة في الاجماع واورد فيها ما ضاق عنه المجال وقصر عنه لسان المقال والله المستعان في كل الاحوال الخامس لا اشكال في حجية المنقول بالتواتر على فرض تحققه كما هو الحق وكذا المنقول بخبر الواحد المحفوف بالقرائن الموجبة للعلم وكذا ما يكون ناقله من العامة العمياء عندنا مع ثبوت حجية الخبر الذي ينقله الثقة من العامة كالسكوني والفرق ان من الظاهر ان منشأ التأمل في قبول خبرهم ليس الا بعد التبين فكونهم موثقين يكفي في الاعتماد على اقوالهم بخلاف اجماعهم لوجود التهمة بالنسبة الى اخبارهم عن الاجماع فظهر بعد التبين ان اتهامهم فيه من جهة عدم اعتقادهم بوجود الحجة القاطعة من العترة الطاهرة وغيبته فيريدون من الاجماع مجرد اتفاق الكل واما الذي ينقله قدماؤهم في زمان حضور الائمة عليهم السلام فهم ربما يقولون بعدم قدح خروج الشاذ النادر فيحتمل خروج الامام عليه السلام ولا يعتنون به مع انهم يكفرون الرفضة باصطلاحهم واعتقادهم فلا يعتنون باتفاقهم المشتمل على قول الامام وايضا ربما لا يعتنون بقول الامام عليه السلام لكونه طفلا في الظاهر كما ردوا شهادة الحسنين لفاطمة في امر فدك لذلك ومع الاغماض عن جميع ذلك فغايته ما ينقلونه عنه عليه السلام هو قوله لا انه قوله على رايه في المقام غير معلوم لاحتمال التقية منهم وانما الكلام فيما يكون ناقله من الخاصة فاختلفوا فيه على اقوال فذهب جماعة منهم صاحب المعالم الى حجيته وربما تنسب الى المشهور ممن يقول بحجية خبر الواحد والحق ان الشهرة بين القدماء غير مسلمة بل هي غير معهودة عندهم الا انه يوجد التمسك به في كلماتهم حتى ان المحقق نقل عن المرتضى الاجماع على التخيير بين بل المرة والرجلين وبين الغسل وعدم صحته باق الاجماع غير معلوم فلم يعتبر الاجماع المنقول من مثل المرتضى ره نعم شهرة الحجية في ازمنة المتأخرين عن زمن العلامة غير بعيد فقد ذكر الشهيد الثاني ره ان الحجية مذهب المحققين وربما ينسب اليه انكار الحجية في وصية المسالك وربما يكون فيه رسالته في الاجماعات المتناقضة مؤيدا لذلك وذهب جماعة منهم المحقق على ما حكي عنه وصاحب المدارك وشيخه الاردبيلي والعلامة في المنتهى في مسئلة تغليب كفارة الحيض الى عدم الحجية واختاره كثير من متأخري المتأخرين كصاحب الذخيرة والمحقق الخوانساري وسلطان العلماء وتوقف فيه صاحب الوافية السادس ذكر بعض المحققين في بيان حجية اصل الاجماع مما لا يمكن انكاره انه لولا التمسك بالاجماع لم يمكن اثبات الحكم في

في بيان الفرق بين الاجماع المنقول والخبر

المسائل المسلّمة بينهم لعدم وجود خبر فيها او وجود خبر لا دلالة له فيه مثل انهم يستدلّون على نجاسة ابوال ما لا يؤكل لحمه وارواثه بقوله عليه السلام اغسل ثوبك ٧١
من ابوال ما لا يؤكل لحمه وهذا لا يدلّ الا على وجوب غسل الثوب خاصة وليست النجاسة مدلولة له بوجه مع ان مقتضاها ليس الا وجوب الغسل ولم يعلم
من النجاسة مع ان الوارد غسل الثوب فكيف الجسد والوارد الغسل من البول فكيف الروث فلا بد في اتمام الحكم بالنسبة الى جميع ما ذكر من
التمسك بالاجماع ودعوى القطع بالفهم من الخبر مع عدم الوضع واللزوم لا من جهة الاجماع باطل **اقول** يمكن اجراء مثل هذا الكلام بالنسبة
الى الاجماع المنقول ايضا فان كثيرا من المسائل لا يتم الا بالاجماعات المنقولة التي لا يمكن تحصيلها كما يظهر للمتتبع في الكتب الفقهية بل يمكن ان يقال
ان عمل الاصحاب غالبا على العمل بها في الفقه حتى المنكرين لحجيته مثل المصرّح فانا اذا تتبعنا كلماتهم نراهم يتمسكون بها بمقتضى المركوز في
اذهانهم لو خليت طباعها ونظير ذلك ما ادعاه بعض الفقهاء من قيام عصرنا في مقام اثبات طهارة الغسالة من ان القائلين بالنجاسة مع وقوعهم
لنا في مقام العمل فهل رأيت احدا منهم يحكم بنجاسة المتنجس اذا غسلها مع تخلل الغسالة فيها وليس المقصود اثبات حجيته بمثل ذلك بل المتتبع مع التدبر
فلاحظ **قوله** عند كثير ممن يقول الخ **اقول** واما من لا يقول بحجيته بالخصوص فهو لا يقول بحجية الاجماع المنقول ايضا لانه يبني على العلم
في طرق الوصول الى الواقع كالمرتضى والحلي واضرابهما ولهذا لا يصح الاعتماد على الاجماعات الا نادرا كما اشرنا وقد يتوهم ان النزاع موجه بين القائلين
بعدم حجية الخبر ايضا نظرا الى ما يترائى من طريقتهم من التمسك بالاجماعات المنقولة في كتب من قبلهم وان لم تكن محصلة عندهم حتى انهم نقلوا
على العمل بها من الكتاب في الظاهر انه مجرد توهم لا حقيقة له كما صرح به بعض الافاضل ويؤيده الاعتبار فان نقل قول المعصوم المسند الى
الحس اقرب الى القبول من نقل قوله المستند الى التتبع والحدس فمنعهم من حجية الاول يستلزم المنع من حجية الثاني بطريق اولى مع انهم لو ارادوا حجيته
لتعرضوا لذكره في كتب الاصول ولعدّه السيد في طرق الاستغناء عن العمل باخبار الآحاد ثم ان مقتضى دخوله تحت الخبر على القول به محو اقسامه
واحكامه له فكل ما يثبت من الاحكام الشرعية بذلك يثبت بهذا طبيعة او نوعا او صنفا ومنها اثبات التسامح بضعفه بل يثبت له ايضا
احكام التخصيص والتقييد والتعارض والتعادل والتراجيح والانجبار بما يجبر به الخبر الى غير ذلك **قوله** والذي يقوى في النظر الخ **اقول**
وربما يمنع الملازمة بطريق آخر فتارة على وجه يثبت به عدم الحجية بان يكون المسألة اجماعية ليكون الاخبار ممّا يكفي فيه النقل بل من قبيل
المسائل الاجتهادية التي يرجع الترجيح لوقوع الخلاف في شرائط حجيته بين اهل الخلاف وكذا عندنا من حيث استنباط دخول المعصوم فيه لقرائن
والامارات المفيدة للظن وحدوثه وغير ذلك فالعمل بخبر الغير فيه نوع تقليد الا ان يصرح بكيفية اطلاعه فيه انه لو تم لاستلزم عدم حجية خبر الواحد
بل المتواتر بعين ما ذكره لانه يتوقف حجيتهما على التصريح بكيفية الاطلاع بها واخرى على وجه يثبت به الحجية بان يقال ان الغالب في الخبر كونه حسيا
عما يخفى دلالته بخلاف الاجماع فانه عندنا هو الاتفاق الكاشف عن العلم بقول الحجة تضمنا او التزاما ولو مع الخلاف بل يمكن ان يقال ان الاجماع
يتسامح فيه بما لا يتسامح في الخبر لكونه الاصل بالنسبة اليه حيث انه يتوقف عليه مع نظر قلة الاختلال الى الخبر اكثر من تطرقها الى الاجماع كالتقية مثلا وفيه
ما لا يخفى سيما في كلامه الاخير فانه لو تم لاقتضى الاولوية في حجية الاجماع لا عدم الملازمة كما هو ظاهر **قوله** لا تدل الا على حجية الاخبار الخ **اقول**
الاخبار على اربعة اقسام الاخبار عن الواقع كان يقول الاخبار عن طريقه كسمعت ان زيدا مات وعلى كلا التقديرين اما ان يكون الواقع من الامور
المحسوسة كالمثال السابق او الحدسية النظرية كحدوث العالم ونقد المسلم في الحجية هو القسم الاول وكذا الثالث اعني الاخبار عن طريق الواقع
الحسي مع استلزام الطريق لديه كالرؤية مثلا واما غيرهما فلا حجية فيهما حقق في محله ومما ينبغي ان ينبه عليه انه لو شك في كون الاخبار
عن حس او عن حدس قيل يحمل على الاول للغلبة فان قلت الكلام هنا يجري على مذاق ارباب الظنون الخاصة وعدم اعتبار الغلبة عندهم في مثل
قلت هو لو اتضح ان مرجعها في المقام الى ظاهر حال المخبر وهو معتبر عندهم ايضا سيما اذا انضم اليه قاعدة حمل فعل المسلم على الصحة في صورة
كون المخبر مسلما وكان المخبر بها يعتبر فيه الحس كالشهادة **قوله** لان العمدة من تلك الادلة الخ **اقول** الظاهر انه جعل الاخبار والآيات غير العمدة اذ
العقل لا يحكم بحجية خبر الواحد الا من حيث كونه من افراد الظن المطلق الذي ليس هو محل الكلام ثم ان ملخص الكلام في المقام ان دلالة حجية الخبر
بخصوصه منحصرة في الاجماع والآيات والاخبار اما الاول فهو دليل لبيّ لا عموم فيه ولا اطلاق فيقتصر فيه على القدر المتيقن وهو الخبر الاصطلاحي
المنتهي الى الامام عليه السلام المدون في كتب الاخبار المستفاد من سيرتهم في تدوين الاخبار وتفاهمهم والحث على ذلك حديثا وقديما ولو اريد الاجماع المنقول
فمع عدمه في كلام القدماء كما يكون التمسك به دوريا فان قيل المدعى هو الاجماع المنقول الفقهي والدليل هو الاجماع المنقول الاصولي فلا دور غاية الامر
توجه المناقشة بمطالبة الدليل على حجية الاجماع المنقول الاصولي لا الدور قلت الدليل على حجية الاجماع والعلة فيهما هو وهو الحدس بحجية المعصوم
وهذه العلة بعينها موجودة في الاجماع الفقهي فيصير الفقهي موقوفا على علة موقوفة وهو بمنزلة التوقف على نفسه فيؤول الامر في الحقيقة الى
توقف نقل الحدس بعضا على نقل الحدس بعضا فيلزم توقف الشيء على نفسه فتأمل واما الثاني فسيأتي الكلام فيه واما الثالث فهو لا دلالة
في اخصها مؤدّى له بالرواية المصطلحة وفيه نظر يظهر من التأمل في اخبار الباب الا ان يدفع بان دلالة الاخبار على حجية الخبر انما هي من حيث الاجماع
لا ان كل واحد منها يدل عليها على انفراده **قوله** لكن هذا المناط لو ثبت الخ **اقول** يمكن الفرق بين الاجماع وغيره كالشهرة وفتوى الفقيه بان نقل

٧٢ الاجماع كنقل كلام الامام عليه السلام بلا واسطة فهو خبر عن حس لا يعتنى باحتمال الخطأ فيه بخلاف الفتوى المستند الى الخبر والاجماع وكذا التمر الا اذا لوحظ فيها جهة اخرى هي دخولها في الظن بسبب الحكم كما بينه افاضل العصر وفي اواخر قانون اثبات حجية الظن المطلق من باب الاجتهاد والتقليد من القوانين فيمكن الالتزام بحجيتها ح كما لا يخفى **قوله** والظاهر منه بقرينة التفصيل اه **اقول** ملخص مراده ان اية النبأ تدل على اعتبار خبر العادل وهو نقله ما وقع في حسه كالفاسق فيعتبر الحسن ويتبيّن ذلك بوجوه احدها ما ذكره المص الاستاذ من ان الاية ناظرة الى القبول وعدمه من جهة احتمال تعمد الكذب في عدمه المشعر به تعليقه على الفسق المشعر بالعلية لا احتمال السهو والخطاء فانها ساكتة عنه وهو منفي في الحسيات بالاصل دون الحدسيات ويرد عليه ولا ان الكلام في النقل الذي تجرد عن امارات الوهم ولا ريب انه مع هذا القيد لا قل حصوله لا يقصر عن بعض انواع الرواية المعتبرة بل ربما يزيد عليه وان كانت الرواية المعتبرة اقرب الى القبول والاعتماد غالبا من نقل مطلق الاجماع ومنشأ الوهم مقايسة احد النوعين بالاخر والذهول عن حال الاصناف والافراد وثانيا ان احتمال الخطأ في الحدسيات القطعية موجود ايضا مع انهم لم يفرقوا بين القطع الحدسي والحسي في باب الشهادة والقول باشتراط المشاهدة في الشهادة غير وجيه كما قيل وكذا في باب اخبار الوكيل وذي اليد وكذا اخبار العدل عن فتوى المفتي فان علمه بها كما يستند الى الحس فربما يستند الى الحدس بملاحظة قول اتباعه وعملهم او امثال ذلك فيكون نقل الاجماع في حق المجتهد مثل ذلك في حق المقلد وثالثا ان الرواية لا يكون الاستناد فيها الى الحس دائما بل قد يكون الى الحدس كما في المكاتبة والوجادة ورابعا ان ما ذكره هنا ينافي ما مر منه في توجيه التفصيل الذي اختاره المحقق القمي ره في حجية الظواهر من عدم الاعتناء باحتمال الغفلة انه يمكن دفع غفلة المتكلم في الغفلة الحدسية فتدبر وثانيها ان مدلول الاية على فرض تمامية دلالتها هو وجوب قبول خبر العادل وقبوله لغير التعبد بالمخبر عنه ولكون الكشف جزء حقيقة الاجماع على طريقة الحدس التي عول عليها اهل التحقيق يكون معنى قول القائل بالاجماع بالاتفاق الكاشف وظاهر ان الكشف لا يكون الا لشخص والمراد حصوله للمدعي فيكون حاصل مفاد الخبر انه كشف له راي المعصوم بسبب الاتفاق وحصل الاتفاق له ومقبولية ذلك بتصديق حصول الكشف له ما حجية كشفه لغيره ايضا فلا وثالثها ما ذكره بعض الافاضل ويقرب من توجيه الاول وهو ان الاية تدل على وجوب قبول كل خبر ومعنى الخبر انه كذا بحسب اعتقاده ولو اريد بالواقع ايضا فالمعنى انه كذا في الواقع باعتقاده وقبوله ليس الا تصديق اعتقاد المخبر بما اخبر به ولكن كل ما يعلمه احد ما يعلمه باحد الحواس الظاهرة او بغيرها من الوحي او الالهام او الفكر والنظر او الحدس او الوجدان وغير ذلك من الطرق المحصلة للعلم وبعض تلك الطرق مما يعلم عدم تحقق الخطأ فيه ومطابقة المعلوم للواقع عقلا كالوحي والالهام او عادة كالحواس الظاهرة وبعضها مما يظن فيه ذلك وبعضها مما لا يظن ايضا ككثير من المعلومات بالحدس والنظر والغالب في الاخبار مما يعلم بطريق حصول العلم فيه قطعا كالاخبار عن الاحاديث التي يكون طريق العلم فيها السماع وعن الافعال والاقوال والحقوق والجنايات والمعاملات وامثالها مما يكون راجعا الى السماع او الرؤية وليس طريقه الحدس والنظر فيعد حصول العلم باعتقاد المخبر بتكليف الشارع بتصديقه في اعتقاده يجب الحكم بالمطابقة للواقع وهذا معنى الحجية بخلاف ما كان طريقه مما يقع فيه الخطأ كالحدس ونحوه فان معنى تصديق المخبر فيه تصديق علمه به لكن لا يلزم انفكاك المطابقة للواقع والحجية علينا لاحتمال الخطأ وهذا هو السر في ان القائلين بعموم حجية الخبر الواحد بهذه الاية وامثالها لا يقولون بحجية قول المفتي في الفتوى فلا يحكمون بمجرده بالحقية لان مرجعها الى الاستدلال ولا بحجية المراسيل وهذا هو السر في حصول العلم بخبر جماعة من العوام مثلا بوقوع واقعة او وجود بلد وعدم حصوله بخبر مائة الف عالم من العلماء وغيرهم بالتوحيد والنبوة والامامة او الفقر الحاكم الخبير بوجود العقل او بساطة الافلاك او نحو ذلك الاجماع بمقابلة الثلاثة من قبيل الثاني وهو ظاهر ورابعها ملاحظة التعليل بعدم الاصابة بالجهالة بالخصوص فانه لو كان المراد قبول الحدسيات ايضا لوجب التبين في خبر العادل ايضا لجواز خطائه في الحدسيات فان قلت لو كان الاستفهام من التعليل لذلك لكان منافيا لنفس المنطوق فانه انما ورد في الخبر الحسي لان خبر الفاسق المراد من الاية هو خبر الوليد بن عقبة في ارتداد بني المصطلق كان بالحدس من جهة خروجهم مع السلاح فلا بد ان يكون مفهوم الاية قبول خبر العادل في الحدسيات ايضا قلت كلا منافاة في المقام انما هو في الواقع الحسي المحض والواقع هنا حسي وهو الارتداد لا تدريجه لما استمع اذ كان سببا لقول وبالبصر اذ كان سببه الفعل ولكن الفاسق اخبر من طريق حدسي فنهى الله عن قبول خبر الفاسق في الحسيات ايضا اذ ربما يكون عن طريق حدسي فيكون المفهوم قبول خبر العادل اذ لا يكون الا عن طريق حسي فلا يدل على قبوله في الحدسيات ايضا ثم انه ربما يقال في منع دلالة الاية على حجية الاجماع المنقول ان المتبادر منها قبول الخبر المنقاد نقله في زمن الخطاب والاجماع ليس كذلك وان الاية ظنية والمسئلة اصولية وفيهما لا يخفى **قوله** وكذا احتمال الوقوع اه **اقول** توضيحه ان الموجب للتوقف في خبر الفاسق ليس الا خوف الاصابة بالجهالة والاصباح على الندامة والضلالة وهو مشترك بين خبر الفاسق والعادل المفيد للقطع في اتحادهما حكما لئلا يلزم الانفكاك بين العلة والمعلول **قوله** ويؤيد ما ذكرنا اه **اقول** توضيحه ان الاية خرجت لبيان حجية خبر العادل في خبره والحجية في الحدسيات ولذا لم يستدل احد على قبول خبر المفتي الذي هو من الحدسيات بهذه الاية بل بما يتلى النفر والسؤال ونحوهما لا يقصر النظر الى الحسيات خاصة **قوله** من عدم اعتبار الشهادة اه **اقول** نعم هذا يكون عدم قبولها لعدم المقتضي له ويمكن ان يكون

في تحقيق معنى الإجماع لغةً واصطلاحاً

وجهه ورود المنع من الشارع للنبوي صلى الله عليه وآله وقد سئل عن الشهادة هل ترى الشمس فقال نعم فقال صلى الله عليه وآله على مثلها فاشهد او دع ونحو ٧٣
روايتي على بن غياث وعلى بن غراب المذكورتين في اول الكتاب لا دلالة عليه ايضا **قوله** وان علا في الرياض اه **اقول** وجه النظر اطلاق
الثقة على المجردة من المشاهدة والمحسوس كالشهادة على التوحيد والرسالة وقد تقدم الكلام في ذلك **قوله** فتامل اه **اقول** لعل وجهه ان ظاهر
العلماء استدلالهم على اشتراط العدالة في صفة العلم بعيدا لكذب بمنطوق الاية لا بمجرد الاجماع وغيره **قوله** بل العامة الذين هم الاصل اه
اقول اما كونهم الاصل له فلان الاعتناء بالاجماع من حيث ان الاجماع انما صدر عنهم اذ الخاصة لا يعتنون به من تلك الحيثية بل من حيث الكشف
عن قول المعصوم ولانهم يتمسكون به قبل تمسك الخاصة لا ثبات مذهبهم عليه بخلاف الخاصة فلم يثبت مذهبهم عليه بل انما يتمسكون به
بعد ثبوت مذهبهم في الاحكام الفرعية ولانهم يتمسكون به في الامامة التي هي من اصول العقائد عندنا وان كانت من الفروع عندهم كما صرح به بعض
الافاضل وهي متقدمة طبعا على الفروع التي يتمسك بها الامامية فيها واما كونه لا اصل لهم فلما ذكرنا من ابتناء مذهبهم عليه فانهم يثبتون
خلافة الخليفة باجماع المسلمين عليه فليت شعري كيف انعقد الاجماع من اهل العقد والحل مع ان حبيبة الادراك وموئل العقل اعني سيدي
ومولاي امير المؤمنين عليه السلام والانوار المخلوقة من فاضل طينته اعني سلمان وابا ذر والمقداد ومن ضاهاهم خارجون عنه مع ما ورد في الروايات
ان الانصار قالوا منا امير ومنكم امير فادر هم وطرقهم ان ابا سفيان قال ارضيتم يا عبد مناف ان يلي عليكم تيم والله لاملأنها خيلا ورجالا
قوله هو اتفاق جميع العلماء اه **اقول** هذا هو المناسب للمعنى اللغوي فيكون النقل من قبيل النقل الراجح لان المرجوح فانه يطلق
لغة على الاتفاق كما من قولهم جمع اخلاف الناقة اذا صرها او من الجمع وهو تاليف المتفرق او من قولهم اجمعوا اي صاروا ذوي جمع كما يقال البن
الرجل واتمر اي صار ذا لبن وتمر وان اطلق لغة على العزم ايضا وعليه يحمل قوله تعالى فاجمعوا امركم بل عن ظاهر المنية انه المعنى الحقيقي له وان الاول
معنى مجازي وعن المعالم انه مشترك بينهما لكن المتبادر منه هو الاول فيكون حقيقة فيه مجازا في غيره كما هو صريح الوافية وظاهر العضدي مع ان
القول بالمجازية فيه يستلزم النقل من المعنى المجازي ويلزمه سبك مجاز من مجاز لظهور ان العلاقة انما هي بين المنقول والمعنى الاصطلاحي نحو
ومما حققنا يعلم ان ما ذكره المحقق في من اخذ العزم في مفهومه حيث قال لا يجوز نسبة ادعاء الاجماع على المقيد الى من يدعي الاجماع على المطلق
لان الاجماع ماخوذ فيه العزم ومراده انه لم يعزم على خصوصية المقيد بل من حيث اندراجه تحت المطلق ليس على ما ينبغي ثم انك عرفت مما بينا ان الاتفاق
الخاص الذي هو معنى المنقول اليه هو الجنس الشامل لجميع اقسام الاجماع والفصل المشترك بينها فان للاجماع بمذاق الامامية اقساما كثيرة تشترك في
هذا المعنى اذ الاتفاق اما ان يكون عن قول او فعل او تقرير او ما تركب عن اثنين او المجموع والاول ظاهر والثاني ان يكون الاتفاق على فعل يكشف اتفاقا
فيه عن دخول المعصوم او رضا والثالث ان يطلعوا على فعل من العوام واتفقوا جميعا على السكوت عنه من دون ردع بحيث يكشف ذلك عن نحو
المعصوم او رضا ثم الاربعة القولية من السبعة المذكورة لا تخلو اما ان يكون القول فيها عن علم ضروري ونظري او عن ظن بمعنى ان يكون القائم
على احد الوجوه الثلاثة وفي كل من الخمسة عشر المذكورة اما ان يكون منشأ الاتفاق في الخارج للمجتهد ضرورة او نظرا او ظنا وكل من الاقسام الخمسة
والاربعين اما ان يكون الكشف عن قول المعصوم فيه ضروريا او نظريا وعلى التقديرين اما ان يكون المكشوف عنه دخول شخص المعصوم او رضا
ويعبر عن الاول بالاجماع التضمني وعن الثاني بالاجماع الحدسي وعلى اي التقادير اما ان يكون وجود هذا الامر في الخارج محصلا لنا او منقولا بالنقل
المتواتر او الاحاد فيحصل خمسمائة واربعون ثم الاحاد منها وهي مائة وثمانون اما ان يكون محفوفا بقرينة قطعية او لا وعلى الثاني فاما ان يكون
صحيحا او موثقا او حسنا او ضعيفا فهذه تسعمائة ومع ضمها بالثلاثمائة والستين الباقية يحصل الف ومائتان وستون ويدخل في الاقسام
المذكورة الضرورة والسيرة كما لا يخفى **قوله** كما يتاكد بذلك التعريفات اه **اقول** اعلم ان ههنا امورا ينبغي التنبيه عليها **احدها**
ان اختلاف التعريفات مبني على الاختلاف في المعرف من الفريقين من بعض كل منهما مع الاخر لا خصوص الاول كما توهمه بعض الاجلة من علمائنا
ومن هنا انبعث خلال كل من التعريفات الموروثة عن الفريقين طردا وعكسا وتداخل الاصطلاحات بحيث لا يرجى التمييز بينهما توضيح ذلك على
ما قرره بعض الافاضل انه قد يكون للفظ حقيقة عرفية عند طائفة ويكون لهذه الطائفة فرق عديدة يختلف تلك الحقيقة عندهم
وان كان الاختلاف في شيء يسير بمعنى ان الحقائق المختلفة بينهم متقاربة متشابهة جدا اذا اريد التعريف فلا بد فيه من ملاحظة القيود المميزة لها ومن هذا
القبيل لفظ الاجماع فان المعرف الذي يراد تعريفه بحسب عرفه المتشرعة المنشعبة الى الفرق الكثيرة العامية والخاصية المختلفة في الاصطلاح
فيه الا ترى ان الاجماع على الطريقة المنسوبة الى الشيخ لا يتحقق الا باتفاق كل من يوجد من العلماء في عصر من الاعصار فلا يتحقق مع المخالفة ولو من
نادر معلوم النسب خلافا في طريقتي السيد والمتاخرين وان الاجماع عند العامة يعتبر فيه عدم المخالفة ولو من نادر على المشهور بينهم ولا يعتبر ذلك فيه
على غيره كما ستعرف وعلى هذا فالتعريف الخاص باصطلاح طائفة مخصوصة مشكل وجمع الحقائق في تعريف واحد اشكل **ثانيها** ان التعاريف مختلفة
في اخذ قيد كل الامة ووحدة العصر وعدمه فحده الغزالي بانه اتفاق امة محمد صلى الله عليه وآله على امر من الامور الدينية والرازي بانه اتفاق اهل
الحل والعقد من امة محمد صلى الله عليه وآله على امر من الامور والحاجبي بانه اتفاق المجتهدين من هذه الامة في عصر على امر وقيل انه اتفاق جملة اهل الحل والعقد

٧٤ من امة محمد صلى الله عليه وآله في عصر من الاعصار على حكم واقعة من الوقايع وقيل بدله اهل الحل والعقد المكلفين ووافق العلامة في التهذيب الفخر الرازي ولم يعرفه في النهاية مستقلا وعرفه المحقق بما يقرب من تعريف صاحب المعالم وابنه الثاني بانه اجماع المجتهدين من هذه الامة في عصر على امر وبدل بعضهم المجتهدين برؤساء الدين الى غير ذلك من التعريفات المختلفة ولا غرض لنا في المقام في التفصيل والابرام في الحدود وذكر وجوه اختلالها طردا وعكسا والذي يتعلق بغرضنا بيان اعتبار القيد المذكور في حقيقة المحدود وعدمه والتحقيق الذي ينبعث من تتبع كلمات الفريقين انه لا يعتبر في حقيقة الاول بدون الثاني فلا يشترط اتفاق الكل بل ولا الطائفة منهم من زمن النبي صلى الله عليه وآله الى يوم القيمة باتفاق الموالف والمخالف اما عند الاول فلان المدار على دخول الامام وكشف منه او رضا او تقريره وهو يحصل بمجرد حصول الاتفاق في الفتوى واما عند الثاني فلان الادلة الدالة عليه لو دلت على الاستدلال بجميعها لا يتم الا بذلك ولا مع ضم الثاني وان اوهم عبائر بعضهم دخول العوام في الاجماع من العامة لان اتفاق جميع الامة ولو في عصر واحد ممتنع عادة ولان الاذار لو كان على اتفاق الامة ولو في عصر من دون اعتبار وصف الاجتهاد لزم على فرض انقراض المجتهدين واتفاق غيرهم مخصوصا طل اجماعا ولا الثاني ولو بدون الاول عندنا الا على طريقة الشيخ كما اشرنا واما العامة فيعتبر عندهم الا شرطهم اتفاق جميع اهل الحل والعقد مولا يتحقق الا مع اعتبار لامتناع ارادة الجميع من زمن النبي صلى الله عليه وآله الى يوم القيمة كما عرفت ولا معنى لاعتبار التلفيق كما هو ظاهر وربما يورد على اعتبار بان قولهم في عصر في التعريف اما ان يتعلق بالاتفاق او العلماء فان تعلق بالاول فان اريد من العلماء العموم لزم امتناع تحقق الاجماع لانه يعتبر حينئذ اتفاق جميع العلماء من لدن بعثته الى يوم القيمة على امر في عصر وذلك محال وان لم يرد منه العموم يلزم ان يدخل في الاجماع اتفاق طائفة من العلماء على امر وان خالفهم الاكثر بل وان علم ان البعض ليس منهم وكذا اتفاق المجتهدين في عصر مع اختلاف من تاخر عنهم كلا او جلا وان تعلق بالثاني لزم حجية اجماع مجتهدي العصر مع اختلافهم في زمان واحد بان يرجع بعضهم عن الحكم قبل حكم الباقين واجيب تارة بجعل المقام من باب التنازع وباختيار الشق الاول او لا وارادة علماء عصر وعموم العلماء بقرينة التقييد وباختيار الشق الثاني ثانيا وارادة اتفاق العلماء مجتمعين حال كونهم جميع علماء العصر من اتفاقهم في عصر ويرد على التقييد بالعصر ايضا ان العصر عبارة عن مجموع زمان الشخص من اول عمره الى اخره فهو قبل موته لا يمكن له تشخيص الاتفاق لاحتمال مخالفة بعض المجتهدين بعد ذلك بعد موت الامام الا ان يحمل العصر على المعنى العرفي ومن التامل في جميع ما ذكرنا ظهر لك ان التعرض للعصر ليس بشرط في تحقق الاجماع وان اختلف فيه العامة وقد بسط فيه العلامة في النهاية بما لا يهمنا التعرض له ثالثها ان مفاد التعريفات المذكورة مختلف وكذا مؤدى الادلة التي ذكرها العامة في كون حجية الاجماع من باب الموضوعية وانه دليل مستقل وانه رابع الادلة او من باب الكاشفية عن الواقع او عن الدليل هو السنة فيظهر الاول من تعريف النظام بمنكر حجيته بانه كل قول قامت حجته كما قيل ويمكن القول بالعكس حيث انه اراد به الجمع بين انكاره كون الاجماع حجة وبين موافقته المشهور من تحريم مخالفة الاجماع كما صرح به العلامة في النهاية وكذا من الاستدلال بقوله تعالى ومن يتبع غير سبيل المؤمنين الآية ويظهر الثاني من جل العامة وتعريفاتهم وهو الظاهر من قوله صلى الله عليه وآله لا تجتمع امتي الخ وكذا من الاستدلال بالاجماع على تخطئة المخالف للاجماع على احد احتماليه وهو ان يكون المراد التخطئة عن الواقع واما على احتمال التخطئة في العمل والقضية فيكون دليلا للاول والقائل بكاشفيته عن الدليل امام الحرمين فيكون هذا في الدليل على الاجماع على هذا من باب الجمع واما الخاصة فيدخل على طريقة قدمائهم في السنة لانه مستند اليها لا يعد وكذا على طريقة الشيخ لانه قال في العدة لا طريق في هذه الازمنة الى الاجماع الا بقاعدة اللطف فتمسكه بالاجماع انما هو لتحقق الاجماع الذي هو مذهب المتقدمين واما على طريقة المتاخرين ففي مورد افتراقه عن طريقة المتقدمين يدخل في السنة على تقدير كشفه عن قول الامام او فعله او تقريره ويكون دليلا مستقلا على تقدير كشفه عن حقيقة المطلق فمن ابعها يظهر مما تقدم ان النسبة بين مصطلح العامة والخاصة في الاجماع فان عرف ابن الجنيد والعامة يتحد موردهما غالبا وان اختلفا في وجه الحجية وكذلك عرف الشيخ حيث ان الرعية تقابل المعصوم العامة لعدم قطعهم بوجوده في كل عصر ينحصر العلماء عندهم في الرعية ايضا نعم يتغاير العرفان على طريقة المتاخرين فالنسبة بينهما من حيث مفهومهما عموم مطلق لاعمية اصطلاح الخاصة ومن حيث موردهما ومصداقهما عموم من وجه لاجتماعهما في اتفاق الكل في زمن المعصوم وافتراقهما في اتفاق الكل في زمن الغيبة بزعمهم الفاسد من عدم وجود امام غائب وفي اتفاق البعض الكاشف عن قول المعصوم هذا بناء على عدم قدح خروج الشاذ النادر والا فالنسبة هي العموم من وجه مفهوما لاجتماعهما في اتفاق من عدا الشاذ اذا لم يحتمل كونه المعصوم وافتراق الاول فيما اذا احتمل ذلك وفي الثاني فيما ذكر هذا هو الشرح في تصحيح المتاخرين بان الاتفاق الخاص الكاشف اجماع عند الخاصة مغاير له عند العامة وتعريفهم له تارة بعرف العامة واخرى بعرف الخاصة خلو كلمات القدماء عنه واما النسبة بين الطرق التي عند الخاصة بعضها مع بعض فيعلم مما ترتيبها يتلقى فيهما ان النسبة بين مصطلح المتقدمين ومصطلح الشيخ هي التباين لاعتبار الجميع عند الاول والبعض وسوى ما عدا الامام على الثاني وبينه وبين مصطلح المتاخرين هي العموم من وجه لتصادقهما في اتفاق الكل الكاشف عن رضى المعصوم وافتراقهما في اتفاق الكل القائم فيه احتمال التقية واتفاق البعض الكاشف عن رضى المعصوم وبين مصطلح الشيخ ومصطلح المتاخرين هي العموم من وجه ايضا لتصادقهما في اتفاق من عدا الامام الكاشف عن رضاه وتفارقهما في اتفاق من عدا الامام الكاشف عن رضا واتفاق جماعة قليلة كاشف عنه قوله دلة

في تحقيق معنى الاجماع باصطلاح الخاصة والعامة

الاجماع بعد الخلاف كالمبتداء اقول هذا اشارة الى مسئلة وقع النزاع فيها بينهم وحاصله هل يجوز الاجماع على احد القولين او الاقوال بعد
الخلاف ام لا فمن اعتبر انقراض العصر في تحقق الاجماع قطع بجوازه وانما وقع النزاع بين من لم يعتبر فيه والحق الجواز قال السيد ره هذا على مذهبنا
ظاهر لان المعتبر قول المعصوم فاذا فرض الاجماع على احد القولين فقد فرض دخول الامام فيه فيكون حقا وانما الاشكال عند المخالفين
لقولهم بحجية الاجماعين انتهى وما استظهره ظاهر بلا فرق بين ان يكون الاتفاق من المختلفين او ممن بعدهم فانه لا يخلو اتفاق الامام اما ان يعلم
حاله اولا وعلى الاول فاما قوله في اقوالهم اولا وعلى الثاني اما ان يعلم رضاه باقوالهم جميعا او باحدها لا بعينه ولا احتمال بعضها لا يمنع
وما صح منها الا يلزم الجواز اما احتمال موافقته عليه السلام لا يعين من قول واحد فلا يجوز الا على وجه التقية واما احتمال رضاه بقول او ببعض ان
الجميع حق فهو باطل ايضا فان الواقع لا يخرج عن واحد منها وان اريد منه رضاه بالعمل به نظر الى الظاهر بناء على عدم لزوم اخراجه الخلق عن
الباطل فلا ينافي الاتفاق على البعض وهو ظاهر وفي بقية الاحتمالات لا يلزم من الاتفاق بعد الاختلاف مخالفة قوله عليه السلام نعم ظاهر
العلامة في النهاية اتفاقنا على عدم جواز اتفاقهم على قول اخر غير القولين او الاقوال لاستلزامه بطلان الاجماع الاول قوله لكن لا يلزم
من كونه حجة اه اقول فان الالحاق الحكمي لا يستلزم الالحاق الموضوعي ضرورة ان الاجماع المصطلح عندنا ليس النظر فيه الى الاجماع بل الى اشتماله
على قول الامام فلو فرض ذلك في غير المصطلح كان حجة ايضا وان لم يندرج في موضوع الاجماع وبالجملة الالحاق حكما اعم من الالحاق موضوعا ومن
ومن هنا اختلف كلمات جماعة من العامة الذين لم يعتبروا في الاجماع اتفاق الكل بل اكتفوا باتفاق المؤمنين اخراجا للروافض والناصبية والغلاة
او بعض المؤمنين في ان ذلك يندرج تحت الاجماع موضوعا فقط او حكما كذلك او موضوعا وحكما ثم ان تصريح الوافية كون الاجماع عندنا
غير ما هو عند العامة وثبوت اصطلاح جديد لهم فيه حيث قال واصطلاحا عندنا اتفاق جمع يعلم به ان المتفق عليه صادر عن رئيس الامة
صلوات الله عليه يمكن الاستدلال عليه بوجوه ثلاثة احدها اشتراط الخاصة دخول مجهول النسب في المجمعين فانه كاشف عن تغاير الاصطلاح
لا اثر لهذا الشرط عند العامة وثانيها ان اتفاق جماعة يكشف عن قول المعصوم حجة عند الخاصة فلو كان اصطلاحهم في الاجماع اصطلاح
العامة لكان الادلة خمسة لا اربعة وثالثها ان الخاصة يدعون الاجماع في المسئلة بمجرد اتفاقهم ولا يعبأون بخلاف المخالفين فيكشف ذلك
عن خلاف الاصطلاح على الاول انه في مقام الحجية لا التسمية وعلى الاخيرين ما يأتي من المص الاستاذ انه من باب المسامحة مع امكان
دفع الثاني بان المراد حصر معظم الادلة فلا يضر زيادة شيء اخر كزيادة القياس عند العامة وهذا نظير ما صنعه الشهيد ره في الذكرى من حصر الادلة
فيما ذكره لمعظم ثم اخذ في حجية الشهرة وغيرها ويدل على عدم تجدد الاصطلاح ما ذكره العلامة ره في اول نكاح القواعد عند ذكر خصائص
النبي صلى الله عليه وآله ان من خصائصه عصمة امته فان نظر الى ان حجية الاجماع انما هي لعدم اجتماع الامة على الخطأ كما هو عند العامة ونقل البهائي
عن والده عن مشايخه ان مراده العصمة عن المسخ والخسف وقيل انه توجيه بما لا يرضى صاحبه لتصريحه في التذكرة بالاول فهم يمكن توجيهه بروايته
لا تجتمع امتي على الخطاء على وجه لا يدل معه على ذلك بان يقال ان في امته معصوما هو علي ع من حين بعثته فلا تجتمع الامة معه على الخطأ
بخلاف سائر الانبياء فان فيهم اوصياء معصومين لا عند بعثتهم هذا ولكن التحقيق اختلاف الاصطلاح لظهور ان اجماعنا وان تحقق
فيما يتحقق اجماعهم فيه من اتفاق الكل الا ان اجماعنا يحصل باتفاق جماعة يكشف عن قول المعصوم دخولا او رضا او صدورا بخلاف اجماعهم
ومجرد الالحاق الحكمي بعيد هذا الذي ذكرنا مع قطع النظر عن الاختلاف في المصداق وجهه انا لا نحكم بحصوله لنا بمجرد اتفاقهم لعدم
دخول المعصوم فيهم ولا امكان تحصيل رضاه من اتفاقهم او صدوره فالوه عنه كما انهم كذلك نظرا الى حكمهم بكفرنا وخروجنا عن المؤمنين
او الامة لكن الظاهر ان بناء الجماعة على موافقتنا معهم في الاصطلاح وبه يصح نسبتهم الينا عدم حجية الاجماع بناء على عدم حجية الاتفاق
من حيث انه اتفاق عندنا بخلافهم قوله ولما انه اتفاق من جهة الامام عليه السلام اه اقول لا يخفى ان ظاهر هذه العبارة يقتضي ان يكون
في مدرك حجية الاجماع عند الامامية اربعة اقوال مع ان المذكور في الكتب ثلاثة احدها طريقة القدماء وثانيها طريقة الشيخ المبتنية على
قاعدة اللطف وثالثها طريقة المتأخرين المبتنية على الحدس ولعله اراد بالتقرير ما ينسب الى بعض المتأخرين وهو ما ينتصر به لطريقة الشيخ بعد
دفعها باحتمال التقية في عدم الظهور وهو ان تقرير الشيعة على حكم يقتضي صحته ولا يلزم ان لا يكون تقرير المعصوم حجة وح فيكون لفظ التقرير
معطوفا على اللطف ويمكن عطفه على التصديد او الحكم على عبد فيه وعلى هذا فما ذكره من حكم العادة اشارة الى الطريقة الثالثة فافهم قوله
من اجماع كل دليل الى اصله اقول كاجماع الاستصحاب الى السنة ان كان مدركه اخبار النهي عن نقض اليقين الا باليقين فيكون من القواعد التعبدية
والاحكام الظاهرية الثابتة للشيء بوصف كونه مشكوك الحكم نظير اخبار البراءة وقاعدة الاشتغال والى العقل ان كان مدركه حكم العقل
بانه ما ثبت يدوم كما هو ظاهر جماعة منهم الشيخ والسيد والفاضلان والشهيدان حيث لم يتمسكوا فيه بخبر من الاخبار فيكون من الاحكام العقلية
والادلة الظنية الاجتهادية كالقياس والاستقراء على القول بهما قوله فبطلان الاجماع على مبتداه اقول وهذا المسامحة في اطلاق
الاجماع على نفس الدليل بثبوت انضمام المدلول بعد اطلاقه على ما عدا اتفاق الكل قوله والاطلاع على تعريفنا الخ بعيد اه اقول فيه ما لا يخفى اذا

٧٠ اوّلاً فلما عرفت من عدم كون تعريفا الفريقين كلّها مشتملة على اعتبار اتفاق الكل سيّما تعريفات الخاصة ولو اريد الاكثر فافهم ما اتعابه بعد الله
من طلبات الفريقين و اما ثانيا فلان استدلالات الخاصة ناظرة الى كون هذا الاطلاق هو المصطلح عندهم حيث انها ناظرة الى اعتبار اشتمال الاتفاق
على قول المعصوم وما يجري مجريه الا ان يراد الاطلاع على مجموع الامرين من التعريف والاستدلال بل المجموع منهما دون استدلالات العامة واما ثالثا
فلان استدلالات العامة ايضا تؤيد ذلك فزيادة قيد الاكثر فيها وتركها في استدلالات الخاصة لا وجه له **قوله** ثم لو كان نقل الاجماع الخ **اقول**
لا يخفى ان ترك ذكر القرينة على كلا تقديري حجية الاجماع المنقول وعدمها لا يخلو عن شيء اذ لا شك ان ضم القرينة وعدمها له مدخل في تحصيل
الاجماع لمن ادّعاه بل الاطمينان يزداد بكون الاجماع اجماع الكل مع الكشف عن قول الحجة بالنسبة الى اجماع البعض كذلك على تقدير الحجية وهذا
نظير الخبر المستفيض مع غيره على فرض حجية الآحاد مطلقا وكذا الصحيح والحسن والموثق مع حجية الكل سيما اذا كان الناقل معلوم التتبع وشرح ذلك
في كلام المحقق التستري ره ما يرشد الى ما ذكرناه فالاحتياط يقتضي ذكر القرينة والانصاف ان الفقهاء اكثر احتياطا من ان يرتكبوا امثال ذلك كما
هو ظاهر عند المتتبع في سيرتهم **قوله** ويظهر ذلك من كلام جماعة الخ **اقول** اذا تاملت في كلام جماعة الخ حق التامل ظهر لك ان ايراد الاستاد المحقق
ره غير وارد عليه في كلامه شواهد عديدة على ان مراده من الاجماع الذي ينقلونه بلا قرينة هو مجرد قول المعصوم بل قول الامام الذي هو خارج عن الاصطلاح
الاولى والثانوي كما اعترف به المص ره في عبارته السابقة واللاحقة فراجع شواهد قوله ره ومن هنا يتجه الخ واستشهاده بكلام المحقق والعلامة في
اطلاق الاجماع اصطلاحا على ما دخل فيه قول الامام ومنها تعرضه لتوجيهها الشهيدية ودفعها وبالجملة المستفاد من مجموع كلماته ان الاجماع الذي
جعله المص ره من باب المسامحة معنى اصطلاحي اختصاصا او اشتراكا للفظ الاجماع بينه وبين المعنى المطابق لاصطلاح العامة الذي جعله
موافقا للاصطلاح حقيقة فالخارج عن الاصطلاح عنده هو مجرد الاتفاق والمص ره موافق له في القول بعدم حجيته ولزوم ذكر القرينة
معه لعدم تحقق مناط الحجية فيه مما يشك بل يراد تعذر للعنا ذكره اخيرا من عدم الدليل على حجية الدال بمفهومه على ثبوت الدليل الغير المعتمد
ومن الظن الحاصل من استناد تواطؤ العلماء على ما لا يرضى به الامام كما صرح به المحشي الشارح ره فتح فاستحبابه بمحلّه والايراد عليه بان
الاستحباب مما ذكرناه تعرف ان عبارته التي ذكرها في التعريف غير صريحة فيما يوافق تعريف القوم على ما استشهد به المص ره بل يمكن حملها على
المعنى الثاني الذي جعله المص ره من مسامحات القوم وهذا هو الستر فيما صنعنا من الترديد بين الاختصاص والاشتراك فتدبر **قوله** فنقول
ان الحاكي للاتفاق الخ **اقول** الظاهر ان الفقهاء لا يفرقون في موارد دعوى الاجماع بين اكثر العبارات المذكورة فاذا كانت المسألة مجمعا عليها
بين الفريقين يقولون باجماع المسلمين او اجماع الفريقين واجماع الامة ونحو ذلك واذا كانت مجمعا عليها بين الشيعة يقولون باجماع الشيعة او
اهل الحق او اصحابنا او غير ذلك ومقصودهم الاجماع المعتبر عند الامامية في مقابلة اجماع جميع المسلمين لا مجرد اتفاق من عدا الامام سيما
على ما تقدم منا من ان مقتضى الاحتياط ذكر القرائن المميزة بين الحجة واللاحجة ثم يتوجه الاشكال فيما لو قال القائل قطعا او لا ريب فيه او لا شك فيه
او نحو ذلك نظرا الى ان امثال هذه الالفاظ انما تذكر في مقابلة التردد الناشئ من تعارض الادلة ولو كانت ظنية ولا اقل من الشك وان استظهر بعض
قدوة عصرنا حجية مثل ذلك ايضا استنادا الى انه اخبار عن قطع عن قول الحجة ولو كانت في مقام الشاهد باحتمال ذلك الا انه ظاهر فيه فيخرج بما
دل على حجية الخبر **قوله** مما يمكن ان يراد به دخول الامام عليه السلام الخ **اقول** ظاهر لفظ الامكان هو الاحتمال فارادة دخول الامام عليه السلام
فيها محتمل بمقتضى كلامه وقد حكم في القسم الثاني باحتمال ذلك فلم يبق فرق بين القسمين الا ان يراد من الامكان الظهور ويحمل على معناه ويراد
المساوي ويفرق بينه وبين الثاني بكون هذا الاحتمال فيه موهوما لا دعاء الظهور في خلافه او يراد من الاحتمال في الاول الاحتمال بمقتضى الاصطلاح
وفي الثاني بحسب اللغة كما صرح ره ويؤيد الاول ما ادعاه من الظهور في اخر كلامه مع ان مجرد الاحتمال لا يكفي في الحجية **قوله** وقد ينقل لفظا الى ما لعلا
اقول ويلحق بذلك عند الحكم من بين الامامية كالصدوق ره في اماليه اذا حمل محرر عنه الا قالئها **قوله** نعم لو فرض ان السبب الخ **اقول** المراد بالسبب
المنقول هو نفس الاتفاق و بالسبب المحسوس هو الذي احسه الحاكي مثل الدليل الظني المعتبر **قوله** واضعفها ذكر نقل عدم الخلاف الخ **اقول**
يظهر من الشيخ كونه اظهر من الاجماع حيث علل الاجماع المسلمين بعدم الخلاف بينهم كذا في الاشارات ثم ان الاضعف مما ذكر قولهم لا نعلم خلافا او لا نعرف
خلافا او بلا خلاف فيه لعدم افادته نفي الخلاف فلا يكون ظاهرا في الاجماع نعم لو قيل بلا خلاف بين لكون ظاهرا فيه اما استظهار الاجماع فالظاهر انه
اقوى من ذلك بل من نفي الخلاف ايضا على غير ما في الشيخ ره مع احتمال كونه اضعف من غيرها اقيل ان اجماعا فخر الاخبر فلا تقم الدليل على حجيته
لمثل ولم يثبت حجيته لجهالها لاحد لاخر في مثله وفيه تامل واعلم ان ما مر في الالفاظ المذكورة انما هو فيما لو حكى الاجماع او ما قام مقامها على الحكم
اذا حكى على الدليل بمعنى انه لا دليل سوى ما استدلوا به فالتحقيق انه لا عبرة به لا عبرة بالاجماع بحصول في المقام المذكور فان المعلوم عند العلماء بالحكم
ما استدلوا به جاز الاستدلال بغيره الا ان مثل ذلك لا يحصل العلم والقطع ولا التحول عنه لتسير في هاشئ السؤال عن الامام عليه السلام القطع عليه
ولا يلزم عليه التعبد لو قيل به فلا يحصل منه العلم خلافا للشيخ استنادا الى اجماعهم على ذلك يوجب العلم باتفاق على ذلك الدليل الشبهة لا
يصح الاستدلال به ضعف ظاهر مما ذكرنا وتمام نظير الكلام فيما لو اجمعوا على الاستدلال بدليل غير مكلوم في المسألة فان الاستدلال بحجية الدليل في تلك المسألة

فتح

نقيم الشاهد التذكية على اليمين فانه مما لا يعتنى به الا على وجه كره المحقق القمي ره في قوانينه لو تم لكن اتمامه مشكل **قوله** الا ان مستند علم ٧٧
الحاكي اه **اقول** هذه العبارة احسن من العبارة المعروفة بينهم من ان مدرك حجيته عند الخاصة امور لان الدليل على حجيته في الحقيقة عندهم
شيء واحد هو كون المعصوم واجب الاطاعة وينتظم منه قياس على هيئة الشكل الاول البديهي الانتاج بان يقال الاجماع كاشف عن
رضى المعصوم وكلما كان كذلك فهو حجة فيجري ذلك على راي كل من دان بالطرق الثلاثة من دون فرق اصلا فالاختلاف بينهم انما هو في طريق اثبات
موضوع الصغرى فلكل طريق علمه في اثباته بل يرد اشكال اخر على عنوان المشهور حيث يقولون الاختلاف في حجية الاجماع بين الفريقين في انما
الخلاف في مدرك الحجية وهو ان تمثيل ذلك الكلام انما يصح فيما اذا كان الاجماع عند الجميع امرا واحدا واجمعوا على حجيته فانه يوهم ان ما يقول كل
من الخاصة والعامة بحجيته امر واحد وقد عرفنا انه ليس كذلك فالاولى ان يجعل لكل من اجماعي الخاصة والعامة عنوان مستقل ثم يذكر طرق العلم
به دفعا للاشكالين **قوله** احدها الحس اه **اقول** الاجماع على هذه الطريقة يحتمل احد وجوه اربعة الاول الاتفاق الكاشف عن دخول شخص المعصوم
في المجمعين قولا او فعلا او تقريرا او تركا ويعتبر تحققه على هذا الوجه مضافا الى مجهولية شخص المعصوم عليه السلام وجود شخص اخر مجهول النسب
يتعين المعصوم والا خرج عن موضوع الاجماع والثاني الاتفاق الكاشف عن دخول قول المعصوم في الاقوال المجتمعة كما لو حصر عند الشخص طوامير عديدة
وتواقيع كثيرة مكتوب في كلها نجاسة الماء القليل بالملاقاة فربما يحصل العلم اجمالا بان احد الاقوال المكتوبة من الامام عليه السلام ويعتبر فيه ايضا كون
اثنين منها مما جهل نسبه الى صاحبه والثالث الاتفاق الكاشف عن صدور قول من المعصوم على طبق الاقوال الصادرة من المجمعين ولا يلزم فيه وجود مجهول بل
يمكن حصول العلم مع معلومية المجمعين تفصيلا بصدور قول من المعصوم على طبق اقوالهم والرابع الاتفاق الكاشف عما عليه المعصوم بالمعنى الاعم والاولى
بكلامهم هو الاول والابعد عنه هو الثالث والنسبة بين الاول والثاني عموم من وجه لتصادقهما على الاتفاق الكاشف عن دخول شخص المعصوم قولا وتفارقهما
في الكاشف عن دخوله فعلا او تقريرا وفي اتفاق الطوامير على الوجه المذكور وكذا بين الاول والثالث وهو ظاهر والنسبة بين الثاني والثالث عموم مطلق
وبينهما وبين الاول والثاني ايضا **قوله** وهذه غاية ما يقال اه **اقول** الحكم بقلته واستبعاد وجوده نشأ من امور احدها ان العلماء منتشرون في شرق
العالم وغربه بحيث لا يمكن معرفة اشخاصهم بل واقوالهم ومع ذلك لا يمكن تحقق الاجماع ثانيها ان الطريق الى العلم بالاجماع في زمان الغيبة امران
الاول قيام الدليل القطعي من العقل او الكتاب او السنة المتواترة على المسئلة فانه يستكشف به ذلك العلماء لارشاد الامام عن مخالفة الدليل القطعي
والثاني استقراء فتاوى الفقهاء الذين افتوا في المسئلة ووجدانهم متوافقين في المسئلة اما الاول فكشفه عن قول الامام عليه السلام فرع كشفه عن
قول العلماء فلا يكون مترتبا عليه واما الثاني فكذلك لو كان حجة من جهة كونه تاما واذا لم يكن كلياً ليس مفيدا للعلم فان قيل الاستقراء كما قرر في محله
يشترط في حجيته بل تحققه امران احدهما تتبع الجزئيات المندرجة تحت كلي واحد والاخر استنباط المناط لكونها مورد حجة مناط التساوي في الافراد المستقرة
فيهما من الامرين فيما نحن فيه يترتب قول الامام عليه السلام على المناط وهو الفقيهية فيحكم بقول الامام بعد استنباط ذلك الامر الكلي الذي حصل لنا
من فتاوى الفقهاء قلت هذا انما يمشي في الاستقراء المصطلح وليس ما نحن فيه منه اذ لا يمكن احراز المناط الكلي في زمن الغيبة فان اقوال العلماء انما
نشأت عن الاراء فيحتمل ان يكون التوافق مع تغاير المدرك من الخبر والعقل فلا يعلم ان المناط هو الفقيهية مثلا لاحتمال استناد بعضهم الى الخبر واخر الى
لا يحتاج الى اعمال قواعد الاجتهاد ثالثها ان دعوى الاجماع على هذا الوجه ترجع الى قياس حملي على هيئة الشكل الاول وهو ان الامام المعصوم من
العلماء الموجودين في العصر وكل واحد من العلماء الموجودين في العصر افتى في القول بهذا الحكم ينتج ان الامام المعصوم افتى في القول بهذا الحكم والصغرى
لا تثبت الا باثبات وجود الامام في كل عصر واثبات وجوب تصرفه من باب اللطف الاول وان كان مسلما عندنا لكن الثاني يجاب بعد برهن عليه الجواب
عن الاول في القوانين بامكان العلم الاجمالي وان لم يمكن التفصيلي وهو كاف في المقام وبه يدفع الشبهة التي اوردوها على هذه الطريقة ايضا من انه اذا
عرف الامام بشخصه فلا اتكال عليه الا فكيف يعلم موافقته للمجمعين ويمكن الجواب عن الثاني بان الاستقراء ليس في عرض الاجماع بل العلم بالاجماع يترتب عليه
ولو سلم فانما هو في الاستقراء التام واما الناقص فانما يفيد اذا كشف عن الاجماع ولا استبعاد في كشفه عنه بان يحصل بالاستقراء في كلام الفقهاء
الذين تداولت فتاويهم بين الناس الحدس على اتفاق كل العلماء اجمالا وكلام المنطقيين وان اوهم منع افادة الاستقراء الناقص للعلم الا انه محمول على ما اذا
قطع النظر عن الخارج راسا والا فمنع افادته للعلم مطلقا مشكل فالعلم بالاجماع بالمعنى المذكور يتحقق بالنسبة الى سائر الائمة في زماننا وما ضاهاه فان
المتعارف من الاطلاع عليه انما هو بالنسبة الى الاعصار المتقدمة بمعنى ان استقراء احوال السلف يورث العلم بالاجماع فالامام بينهم وليس خارجا عنهم
والعلم باقوال العلماء لا يتوقف على العلم بامكنتهم واشخاصهم بالخصوص ومنه يظهر ان العلم بقول الحجة المنتظر عجل الله فرجه سهل مخرجه مع غيبته
عنا بالحدس غير ممتنع عادة كيف وليس حاله الا كحال من غاب عنا من العلماء الذين لهم تصنيف وتاليف فاذا امكن الاطلاع على من لم نطلع على شخصه واقواله
بالحدس امكن الاطلاع على قول صاحبنا كما في العصر وقائع مع ابعدية امكان الاطلاع ابتداء لو تم لا منع النقل فان صحة النقل فرع صحة الاطلاع
ابتداء فاذا لم يصح هذا لم يصح ذلك كما انه لا يصح الفرق بين زماننا وغيره من الازمنة بالنسبة الى صاحبنا في نقل الاجماع فان حال الناقلين بالنسبة
اليه سواء كيف وحال غيرنا من نقلة الاجماع في عدم تشخص الامام بين ظهرهم كحالنا وليس مع من ينقل الاجماع كان الامام عليه السلام بين ظهرهم ومنه يظهر النظر في قول

في مباحث الظنّ

بالـ ثم ومن جملة مفاسد وانه لا يمكن الاجماع في امثال زماننا الا من جهة النقل عن الازمنة السابقة وعلى ما ذكرناه فلا حاجة الى ما قيل من ان المراد من موافقة ٧٨
موافقة قوله لقولهم لا وجوب شخصه في اشخاصهم حتى يستبعد ذلك في الامام المنتظر صلوات الله عليه واما الامر الثالث فسيأتي الكلام فيه **قوله** و
حكي القول به من غيره اه **اقول** تبع فيه الى المحقق في كافية وممن ذهب اليه من المتأخرين الشهيد في مقدمات الذكرى على ما حكي عنه قوله ولا يخفى
ان الاستناد اليه غير صحيح اه اقول وذلك لعدم صحة مستنده وهو في الحقيقة امران احدهما العقل ويقرر بوجهين الاول ان العقل يحكم بقبح التقرير على
القبيح ووجوب الامر بالمعروف فيعلم من عدم النهي الخلاف بين المجتهدين عدم القبح وكونه حكما واقعيا والثاني وجوب اللطف وفعل الاصلح وله تقريرات
الاول ان ردعهم على الخلاف الواقع لطف فيجب على الامام والثاني ان وجود الامام عليه السلام لطف من الله على خلقه وكونه لطفا يقتضي ردعهم عن الباطل
الا لم يكن لطفا وثانيهما النقل وهو الاخبار الكثيرة الدالة على وجوب نصب الحجة على العباد كي ان زادوا شيئا ردهم عنه وان نقصوا شيئا اتمه مثل
ما رواه في الكافي عن اسحق بن عمار عن الصادق عليه السلام انه قال ان الارض لا تخلو الا وفيها امام كي ان زاد المؤمنون شيئا ردهم وان نقصوا شيئا اتمه
وغيره من الاخبار البالغة حد التواتر ويرد على الاول على تقريره الاول ان من شرائط الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كونهما معروفا ومنكرا حقيقة ومؤدى
الادلة الظاهرية وان كان خلاف الواقع ليس بمنكر فلا يجب الردع عنه فعدم الردع لا يدل على كونه حكما واقعيا واما على تقريره الثاني فبتقريره
اولا النقض بالاحكام الخلافية بين المجتهدين فلو تم الدليل المذكور لزم التصويب وبالموضوعات الصرفة كالطاهر والنجس في المشتبهين فلم يرفع الاشتباه
بينهما مع انه اصلح وبعدم تبليغ الاحكام الى احاد المكلفين مع انه اصلح وعدم اعلام الجاهل المركب وجواز الجاهل القاصر في الدنيا وثانيا الجواب الحل
وهو انه لا يجب فعل كل اصلح بل يكون في تحقق اللطف التكليف وتبليغه بالطرق العادية واما الحمل بالقبول اذ لولا ذلك لزم نقض الغرض ولا يجب عليه على كل
شيء وبالجملة الواجب عليه اثبات المقتضي دون دفع المانع سيما اذا كان الباعث على رفع التصرف على هذا الوجه نفس المكلف ولذا قال السيد ان بجواز
يكون الحق فيما عند الامام عليه السلام ولا يجب عليه الظهور لانه اذا كنا نحن السبب في استتاره فكلما يفوتنا من الانتفاع بتصرفه وبما معه من الاحكام يكون قد اتينا
من قبل انفسنا وقال المحقق الطوسي ره في التجريد وجوده لطف وتصرفه لطف اخر وعدمه منا وفوات احد اللطفين لمانع لا يستلزم فوات الاخر فلا يرد انه
بدون التصرف ليس لطفا يكون نصبه واجبا توضيح ذلك ان وجود الامام بنفسه مع قطع النظر عن التصرفات لكونه بركة ورحمة به يجمع الشتات ويتألف
المتفرقات ويبقى الارض مستقرة مطمئنة كما ثبت في محله مع انه يتصرف حين غيبته واستتاره بالتصرفات الخفية كحفظ الحج والبيت او لو لم يتصرف
بل بالتصرفات الجلية سترا في الامور العامة البلوى مما يحفظ به بيضة الاسلام والايمان بحيث لو لم يتصرف لا نمحي اثرها كما يرشد اليه القصص المذكورة
في الكتب المعتبرة كالقصة الرمانية المذكورة في البحار وغيره فلاينا في منع اهل المعاصي من تصرفاته على وجه العلانية تصرفاته سترا وحيث فلا اعتراض فيما ذكره
المحقق الطوسي في التجريد فما ذكره بعض السادة الاجلة من علماء العصر من انه سهو ومحمول على ان وجوده مع التصرفات الخفية مثلا لطف والتصرف الجلي لطف
اخر مما لا وجه له فلئن قلت محصل ما ذكرتم اثبات المقتضي وابداء المانع والثاني غير معقول بعد ثبوت الاول لان المانع اما ان يكون من جهة المكلفين
او من جهتهم وعلى الثاني اما ان يكون من جهة امتناع الجميع او من جهة امتناع البعض والكل باطل اما الاول فللزوم رفعه على المكلف بالكسر لقاعدة اللطف
واما الثاني فلقضية العادة بخلافه كيف ولولاه لزم كون التكليف لغوا واما الثالث فلقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى قلت هنا شق رابع
وهو ان يكون المانع امتناع البعض الممتنع بنفسه ومنعه عن الابلاغ الى البعض الغير الممتنع ففوات اللطف على غير الممتنع انما هو من جهة الممتنع فهو
مما من وجهين فمراد المحقق المذكور في عبارته المذكورة ان عدم التصرف ناش من قبلنا معاشر المكلفين بمعنى انه ليس من قبل الله وليس نظره في ذلك الى الكل
والبعض اصلا واما دفع الاشكال بحمل كلامه على التبعيض على ما صنعه البعض فهو خال عن التحصيل كما لا يخفى على المحصلين ومما ذكرناه من الالتزام
بوجوب اللطف وعدم الالتزام بوجوب دفع المانع كما في المقام يظهر لك ضعف ما صدر عن المحقق القمي ره تبعا للسيد الصدر من منع وجوب اللطف
على الاطلاق والقول بانقسامه الى الواجب والمندوب بناء على طريقة الشيخ عليه قائلا ان بينهما ان من اللطف انه لو راى احد احد المعصومين في المنام في
ليلة لعمل في نهارها فهو لطف مع عدم وقوعه لكل احد فيكشف ذلك عن عدم وجوبه وجه الضعف اولا ان المسئلة من المستقلات العقلية وبعد تحقق موضوع
اللطف يحكم العقل بوجوبه وثانيا ان المسئلة كلامية ولم يتعرض احد من المتكلمين للتقسيم المذكور ومسئلة الرؤيا مجرد تخيل لجواز ان يعلم الله العالم بحقيقة
الالطاف والمصالح كون رؤية الامام في عالم الرؤيا لطفا بالنسبة الى البعض فيريه اياه دون البعض الاخر فلا يريه اياه ويرد على الثاني ان الاخبار
معارضة بمثلها في التواتر الناطقة بانهم عليهم السلام اوقعوا الخلاف بيننا لانه ابقى لهم ولنا فيتساقط الاخبار من الطرفين ويرجع الى الاصول كما هو شأن
في امثال المقام بل يمكن ترجيح هذه الاخبار الا على عامل بتلك الاخبار بعد الشيخ الا قليل لو صح النسبة وكلما كان الدليل اقوى والمخالف اكثر كان الوهن
فيه اشد ولو سلم فمفادها تصرف الامام عليه السلام لولا المانع فنكون ناظرة الى مقام نيابة الحكمة في نصبه ولو سلم فانما يسلم بالنسبة الى المسائل
المهمة التي يتوقف عليها بقاء الدين لا مذهب **قوله** فاذا علم استناد الحاكي اليه اه **اقول** ربما يورد عليه بان عدم صحة الاستناد اليه انما
هو لعدم صحة مبناه ومدركه ومجرد ذلك لا يقتضي عدم جواز الاستناد اليه مطلقا فانه اذا اتفقت الامامية على امر جزمنا بصدوره من الامام كان بالجزم
بدخوله عليه السلام فيهم فبطلان وجه الحجية فيه لا يستلزم بطلانه مع ان الاجماع على طريقته لو لم يكن اجماعا فلا ريب انه يفيد ظنا قويا فقد يمكن الاعتماد

عليه فمنع الاعتماد عليه مطلقا لا وجه له وفيما لا يخفى **قوله** نعم يحو مثل ما كتبه السيد ره **اقول** اختلف فيها الاعلام في ان الشيخ ره مثلاً ك ٧٩
للسيد في طريقته ايضا ام ينحصر طريقته فيما ذهب اليه من قاعدة اللطف فاستظهر اصحاب القوانين والمناهج والضوابط الاول وان للشيخ في الاجماع
طريقتين والظاهر من الاوسط دعوى اختصاص طريقته بطريقة السيد فان اختلفا من وجه آخر واستظهر شيخنا الاستاذ وفاقا لبعضهم كصاحب
الاشارات الثاني والتحقيق عندك هو الاول والدليل عليه كثير من عبارات الشيخ قال في العدة ان الامة لا يجوز ان تجتمع على خطأ وان ما يجمع عليه
يكون الا صوابا وحجة لان عندنا انه لا يخلو عصر من الاعصار عن امام معصوم حافظ للشرع يكون قوله حجة يجب الرجوع اليه كما يجب الرجوع الى قول
الرسول واذا ثبت ذلك فمتى اجتمعت الامة على قول فلا بد من كونه حجة لدخول الامام المعصوم في جملتها ومتى قيل جاز ان يكون قول الامام منفردا عن
اجماعهم قلنا متى فرضنا انفراد الامام عليه السلام عن الاجماع فان ذلك لا يكون اجماعا بل لو انفرد طعمه من العلماء عندنا خالفنا في الاجماع اخل ذلك
باجماعهم وقال في موضع آخر فلا يتعين لنا قول الامام عليه السلام في كثير من الاوقات فنحتاج حينئذ الى اعتبار الاجماع ليعلم باجماعهم ان قول الامام
المعصوم داخل فيهم فان قيل بعض عبارات المذكورة في المتن وغيرها ما دل على حصر طريق العلم فيما ذكره وليس بينهما وبين امثال ما ذكرنا منافاة انما
منافاة لزوم دخول قول الامام ومقتضى قول البعض حصر طريق العلم بالدخول فيما ذكره فلا منافاة على ان ذلك العبارات متأخرة عن هذه فلو كان منافيا فيه تعين حمل
الاول قرينة على عدوله ورجوعه عنها قلنا اولا ان هذا فرع دلالة كلماته على الحصر وهي ممنوعة لان اكثر ما ناظر الى رد السيد في ابطال قاعدة اللطف
لا الى اثبات ما اختار من الطريقة نعم لو لم يتعرض السيد لابطال قاعدة اللطف لكان كلمات الشيخ ناظرة الى رد طريقة السيد واثبات طريقته وتؤيده
ما ذكرناه ما ذكره في كلامه المحكي عن التمهيد في المتن من قوله هذا الجواب غير صحيح لان يقول بدله هذا الاستدلال فيعلم منه ان السيد في مقام
الجواب عن قاعدة اللطف في الشيخ في مقام رد جوابه مما يؤيد لك تحسينه لطريقة السيد واما ثانيا فلان عباراته لا دلالة على ما ادعيتا مختلفة
في التقدم والتأخر عن العبارات التي ادعى دلالتها على خلافه فمع ان جعل العبارات المتأخرة في كتاب واحد دليلا على العدول عن غيرها المتقدمة مما
يبعد غاية البعد مع انا لا نفرق بين تلك العبارات وعبارات السيد في الدلالة على المدعى على وجه الصراحة فكيف يأول تلك دونها وان ابيت عن ذلك
فقابل بين ما نقلنا وما ذكره السيد ره في جواب مسائل ابن التبان بعد ذكر كلام طويل قال فاذا كان اقوال العلماء في كل مذهب مضبوطة والائمة
لا يكون الا سيد العلماء واوحدهم فلا بد من دخوله في جملتهم وما ذكره في الذريعة حيث قال قولنا اجماع اما يكون واقعا على الامة او على المؤمنين او
على العلماء فيما يراعى فيه اجماعهم على كل الاقسام لا بد ان يكون قول الامام المعصوم داخلا فيه لانه من الامة ومن اجل المؤمنين وافضل العلماء فالاسم
مشتمل عليه **قوله** لانا لا نعلم دخول الامام فيهما اه **اقول** فيه منع ظاهر فلم لا يجوز ان يحصل لنا العلم باجماع الامامية بحيث يكون الامام
داخلا فيهم باعتبار تطابق الفتاوى قرنا بعد قرن وزمنا بعد زمن وتوافق الاخبار بحيث يحصل للعقل من هذا التطابق والتوافق بل من موافقة المعصوم
لهم كما يستفاد من كلام الهادي صريحا بدل العلامة ويحكم به الوجدان كما سيجيء كيف وقد ادعى الاجماع في مواضع عديدة من بطون السلف الى زمن قائل بوجوب
ظهور المعصوم عند اتفاق الامامية على باطل كابن بابويه حيث ادعى في اكمال الدين الاجماع على ان الاخ لا يرث مع الام وادعى في مواضع اخر منه ومن
غيره ايضا **قوله** ثم ان الاستناد الى هذا الوجه اه **اقول** وجه الاستظهار انه لا يعتبر في الوجهين الاخيرين عدم وجود المخالف فان الملاك في الاول على
دخول الامام فلا عبرة بمخالفة غيره نعم لا بد ان يكون المخالف معلوم النسب في الاخير على العلم بالتصديد التقرير وموته ما يحصل مع الخلاف سواء
كان متقدما او متأخرا كالاجماع على حرمة العمل بالقياس مع مخالفة الاسكافي ويفترقان عن الشهرة بحصول العلم وعدمه **قوله** وقال في الكفاية
اه **اقول** وجه نظرها ما ذكره الشهيد المحقق الثاني ره على طريقة الشيخ انه لا يوافق مذهب القدماء اذ الاجماع عندهم هو اتفاق جميع
العلماء حيهم وميتهم كذا لا يوافق مذهب المتأخرين اذ المدار عندهم على الكشف من غير مدخلية الكل والبعض والحياة والممات فربما يحصل العلم
بقول الموتى واما على طريقة الشيخ فان اللطف كما يقتضي حجية اصل الاجماع يقتضي حجية اجماع الاحياء وان خالف الموتى **قوله** وحكى عن بعض
انه حكى اه **اقول** دلالة هذا الكلام وشهادته على المدعى في غاية الخفاء وان لم يخل عن دلالة وشهادة **قوله** وكانه لاجل ارتحال هذه الطريقة اه
اقول الملجئ للشهيد الى التوجيه احد امور على سبيل منع الخلو احدها ما ذكر في المتن وثانيها ما اشرنا اليه سابقا من انه تمامية لحو الاجماع
على امر ثم يعلمون في موضع آخر على خلافه كما عرفت وقد عرفت الجواب عنه وثالثها ما اشرنا اليه ايضا من عدم امكان العلم بفتاوى العلماء المنتشرين
في اصقاع الارض واطرافها ومعه لا يمكن العلم بالاجماع وقد اجاب الشيخ ره عنه في العدة بقوله بعد بعض عباراته المذكورة في المتن فان قيل كيف
تعلمون اجماع الامامية على مسئلة وهم منتشرون في اطراف الارض وفي البلاد التي يكاد ينقطع خبر اهلها عن البلاد الاخر وهل هذا الا متعذر
مستحيل قيل له السائل عن هذا السؤال لا يخلو من ان يريد به الطعن في الاجماع على كل ذلك وان ذلك لا يصح العمل به على حال او يريد بذلك
اختصاص الامامية بهذا السؤال دون غيرهم فان اراد الاول فقوله باطل لان من في اطراف الارض وفي البلاد البعيدة اخبارهم متصلة وخاصة
العلماء منهم لان الذين يراعى اقوالهم هم العلماء دون العامة الذين لا يعتبر قولهم في هذا الباب فهذا لا شك في انه لا احد من العلماء في اطراف الارض
من يعتقد الفرض في غسل اعضاء الطهارة دفعتين بل نعلم انه ليس في الامة من قال اذا اجتمع جد واخ للاخ دون الجد لان المتقربين العلماء والتابعين

٨٠ عليه القول بان المسألة اما المهمة كلها او بعضها ولا يفوت احد انه يمكن الاخذ دون المهمة فنظائر ذلك كثيرة جدا في المسائل التي يعلم اجماع العلماء عليها فان قلت
بهذا السؤال اعاله ذلك فقد بطل الى آخر ما قال وقريب من ذلك ما قاله في موضع آخر من العدة ولا يخفى ان كلامه هذا محل نظر وتامل فانه ان اراد
حصول العلم باتفاق الامامية وعلمائهم الموجودين في زمانه في البلاد البعيدة من سبب مباعدة علمه باتفاق علماء السلف وتطابق فتاويهم
فهو مسلم لكنه حينئذ هو الاصل والمناط لحصول العلم بكون المسألة اجماعية وان اراد حصول العلم الاجمالي ولو باتفاق العلماء الموجودين
كما هو مبنى جواب المحقق القمي ره عن هذا الاشكال فهو غير بعيد ايضا وان اراد انه مع قطع النظر عن فتاوى السلف يحصل العلم باتفاق علماء
العصر مع كونهم منتشرين في الاقاليم البعيدة فهو بعيد غاية البعد بل خلاف ما يشهد به العيان ويحكم به الوجدان نعم حصول القطع بالاجماع المعتبر
عند الامامية مسلم لكنه من حيث مطالعة كتب السلف والاطلاع على توافق الفتاوى دون ما فهمه الشيخ والى ما ذكرنا ينظر بعض كلمات السيد
في عبارته المفصلة في جواب مسائل ابن التبان وقد نقلها بطولها في المناهج وانت بما ابعثنا كثرة دعاوى الاجماعات من المتقدمين مثل الكليني و
الصدوق والسيدين في مسائل كثيرة مع قلة القائل بها او عدمه او وجود المخالف كثيرا فلا يمكن حملها مع ذلك على المعنى المصطلح وقد مر بعض
الامثلة سابقا ونقول في دفعه مضافا الى ما مر سابقا ان الحكم باتفاق الاجماع الذي صدر من العلماء الكرام مثل السيد والشيخ وغيرهما في كثير
من المسائل الفرعية الجزئية لا يخلو من وجوه منها الوجوه التي ذكرها الشهيد ره وسيأتي الكلام فيها ومنها ان يكون حكمهم بالاجماع بها بالعثور
وحدها مع الشك في ترتيب وتوجيها لفتاويهم بدون دليل عليها وهذا في غاية البعد بل في نهاية مرتبة السقوط ولا اظن احدا من الذين لهما دوام العلم
والايمان ان يجري على ذلك ويعتقد بحضرة العلماء الكرام الانبياء كيف وفي ذلك ابطال مذهب الامامية ولقد اندرس الدين لولا آثار الائمة المعصومين
عليهم السلام فان جل العقائد الحقة والآثار المأثورة انما وصل الينا بوساطتهم رضوان الله عليهم فاذا فرضنا عدم عدالتهم واعتقدنا التعمد
الاركان الشرعية من حجيتهم لم يبق لنا وثوق في نقلهم الاخبار وآثار الائمة الاطهار فلا بد ان يقال رحم قدماء الدين والايمان فانا لله وانا اليه راجعون
ومنها ان يكون وصل اليهم نقل الاجماع من الثقات بقين سندا او مرسلا وهو غير بعيد فان ترك الاسانيد في الكتب الا قليلا على زعم بعض العلماء انما
هو لدفع طعن العامة والا فانهم كانوا بسبب قيام القرائن الدالة على صحة الاخبار يستغنون عن ذكرها فلا يبعد ان يكون العلماء يذكرون الاجماع
باسقاط السند عن المنقول عنه ردعا للاختصار وعدم توجه طعن المخالفين في ذلك فان العامة ايضا يذكرون الاجماع بدون ذكر السند و
لاستغنائهم عن السند بمعاضدة القرائن الحاصلة لهم فان قلت فلم لم يذكروا المنقول عنه قلنا ذكر المنقول عنه في الاخبار انه المعصوم
وهو حجة بخلاف المنقول عنه في الاجماع فانه غير المعصوم ويحتمل ان يكون غير العادل لكن حصل لهم تقرير من آخر حجته قوله فلا فائدة في ذكره هذا في
الشق الاول واما في الشق الثاني فيكون من قبيل الاحاديث المضمرة ولا بأس بالعمل به بالقياس القرائن لهم ومنها ان يكون لهم حكمهم بالاجماع من
جهة الحدس بمطالعة كتب السابقين وتطابق فتاويهم وهو ايضا غير بعيد بل الظن ان اكثر الاجماعات المدعى يكون من هذا القبيل كما يدل عليه ما
السيد في باب وجوب الغسل على من جامع في الدبر ولم ينزل حيث قال لا اعلم خلافا بين المسلمين في ان الوطي في الموضع المكروه من ذكر او انثى يجري مجرى
الوطي في القبل مع الايقاب وغيبوبة الحشفة في وجوب الغسل على الفاعل والمفعول به وان لم يكن انزال ولا وجدت في الكتب المصنفة لاصحابنا
الامامية الا ذلك ولا سمعت من عاصرني من شيوخهم نحوا من ستين سنة يفتي الا بذلك فهذه المسألة الاجماع من الكل ولو شئنا ان نقول ان
بالضرورة من دين الرسول ان لا خلاف بين الفرجين في هذا الحكم وكلام العلامة في النهاية حيث قال العلم التفصيلي لا نعلم ان لا طريق لنا الى معرفة
حصول الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل ولكن بعيد فانا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا
ونعلم اتفاق الامة عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع وتطابق الاخبار عليها ولا نعلم ان ما ذكره ممكن فانا نعلم بالرجوع الى وجداننا
ان اهل بلدنا مثلا متفقون على بعض المراسم وعلى بعض الامور بدون ان يحصل لنا العلم لو توقف على تصريح احد منهم بالاجماع بل قد يحصل
لنا العلم بمطالعة كتب الاصحاب ان بعض المسائل من اجماعياتهم الا ترى انا نعلم ان اصحابنا مجمعون على ان الاجماع الذي لا يكون المعصوم فيه ليس
بحجة وان لم يحصل لنا العلم باعيان جميع الامامية المنتشرين في الشرق والغرب فضلا عن تحصيل تفاصيل اقوالهم وكذا مسألة عدم سقوط التكليف
عنا في هذا الزمان ومسألة الحسن والقبح العقليين الى غير ذلك من المسائل التي نقطع بكونها مجمعا عليها ولو فرضنا انسداد ابواب العلم
باتفاق الاجماع لم يكن بعد ما اثنا ان ندعوه مع ان الحال بخلاف ذلك ان كنت في ريب من ذلك فانظر الى كتبهم هذا محمد بن يعقوب الكليني ثقة الاسلام
انظر الى كتابه الكافي تراه مشحونا بذلك يكفيك شاهدا ما ذكره في باب ميراث الفرائض في الكتاب فانه ادعى الاجماع في مواضع من كلامه في
ذلك المقام وهذا محمد بن بابويه القمي ره الصدوق تتبع في كتبه تصدق ما ذكرناه ويكفيك في ذلك ما نقلناه سابقا عن كتاب اكمال الدين و
من مولانا المجلسي ره حيث قال ان دعوى الاجماع انما فشا من زمن السيد والشيخ وهذه غفلة واضحة كما عرفت **قوله** من الوجوه التي
حكاها عنه ره **اقول** هي على ما حكاها وثاني ذكره وجوه ايضا الاول ان لفظ الاجماع اطلق على المشهور مجازا باعتبار انه حجة مخصوص
النظر منه اثباتا على ان هذا لا يتم عند العلماء تمنع عن الاقتفاء بغير دليل الثاني انه اطلق لفظ الاجماع على قول جماعة عدم العلم بالمخالف مراده هذا

في بيان طريقة المتأخرين في الإجماع

الإطلاق ايضا مجازاً اذ لابد في الإطلاق الحقيقي من العلم بعدد المخالف ولا يكفي فيه عدم العلم بالمخالف الثالث تأويل الخلاف على وجه يمكن مجامعة
لدعوى الإجماع وان بعد كحمل الحكم من باب التخيير مثلاً لو قال احد من العلماء لا يجب صلوة الجمعة عيناً اجماعاً وقال المخالف يجب صلوة الجمعة فيؤول قول
المخالف بان مراده الوجوب التخييري فيجامع دعوى الإجماع على نفي وجوبها عيناً والظاهر ان الإطلاق حقيقي والا فلا حاجة الى التأويل الرابع ان
يراد بالإجماع الإجماع على انه مروي في كتبهم منسوباً الى الأئمة عليهم السلام وهذا الإطلاق مجاز على الظاهر **قوله** مع بعدها او اكثرها آه **اقول** وجه بعدها على
ما ذكره في المعالم اما الأول فلوجهين احدهما ان ذلك لا يدفع المناقشة وهي العدول عن الحقيقة بلا قرينة وثانيهما ان التجوز به يتوقف على حجيته ولا دليل عليها
كما سنذكره واورد على الأول بان القرينة هي قول المخالف وعلى الثاني بان صحة التجوز يتوقف على وجود دليل ولو كان ظنياً وفيما سنذكره ما يدل على انتفاء دليل
قطعي واما الثاني فلان العلم بالظفر بالمخالف عند دعوى الإجماع اوضح من ان يفتقر الى بيان لان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود واعترض عليه بانه انما يتم
الفساد لو كان الإطلاق حقيقياً واما اذا كان مجازاً فلا واما الثالث فلان تأويل الخلاف لا يتمشى في كثير من المواضع كما اذا ادعى الإجماع على وجوب شيء وذهب المخالف
الى حرمته واما الرابع فبعده اوضح من ان يحتاج الى البيان ولذا لم يتعرض صاحب المعالم لدفعه **قوله** الثالث من طرق الانكشاف آه **اقول** هذا الطريق منسوب الى
معظم المتأخرين ونحن لم نظفر بتصريح عن احد منهم في كتبهم الاصولية الا من الطبقة الأخيرة نعم كلام صاحب الوافية صريح فيه فانه بعد ان جعل للإجماع معنيين اولهما
الإجماع على طريقة السيد ورد طريقة الشيخ ببعض ما مر قال وثانيهما اتفاق جماعة على امر لا يقطع بدخول الامام فيهم بل قد يقطع بخروجه عنهم الا ان هؤلاء ان
كانوا ممن لا يجوز العقل اجماعهم على الافتاء من غير سماع لتلك الفتوى عن قدوتهم امامهم عليه السلام عد هذا التجويز لا يتم الا بعد التتبع على احوال هؤلاء المجمعين والاطلاع
على تقويهم وديانتهم فهو مختلف باعتبار خصوص المجمعين فقد يحصل باثنين وقد لا يحصل بعشرة بل بعشرين هذا كلامه وتبعه في ذلك الفاضل الشارح للسيد
صدر الدين ره ويمكن استفادته من كلام العلامة ره في النهاية وفي مفاد كلام الفخر الرازي فيما قد تقدم نقله فان الظاهر ان مراده حصول العلم بالإجماع من جهة الاتفاق
المقرون بالقرائن بحيث يكون دالاً على الحقيقة من الاتفاق لكن بمعونة القرائن واما حمله على حصول العلم من جهة النقل كما صدر عن صاحب المعالم فهو بعيد عن العبارة
لان ارادة التواتر كان التعبير به اخصر واسلم فضلاً الى كون الانسب حينئذ تقييد العلم بالضروري او كان مراده النقل بخبر الواحد المحفوف بالقرينة القطعية فلا حاجة الى
نقل الاخبار ويكفي خبر الواحد والتعبير عنه بالتسامع بعيد **قوله** وهذا على وجهين آه **اقول** لا يخفى ان المناط في هذا الوجه هو الكشف والانكشاف لكن
لا ريب ان الحدس يحتاج الى اسباب وشرائط يختلف باختلافها فكلما ازدادت القرائن الداخلية والخارجية المعينة على الحدس كان اسرع حصولاً واصوب وجوداً ولنذكر بعض
القرائن الموجبة له ليزيد في البصيرة فنقول ان القرائن اما داخلية واما خارجية فالاولى هي كثرة المجمعين وكونهم من العلماء المحققين المدققين في المطالب المتبعين في
المقاصد الطالبين لتطبيقها مع الواقع الغير المسامحين في ذلك فان جميع ذلك يوجب الاذعان بانطباق الفتوى مع الواقع ومعلوم ان مضي الامام عليه السلام معهم حينئذ وكونهم من
تبعة الامام عليه السلام المحتاطين عن الفتوى بدون الاستناد الى حجة بحيث يجعلون انفسهم عنده عليه السلام كالمقلد عند المجتهد فلا يطلبون الارضاه ولا ينقلون الا فتياه فان احوال المرؤسين مع
الرئيس فيها شاهد على الاستناد واقوى دليل على الاعتماد والثانية امور كثيرة لا تنضبط الا ان منها ما تدعى الإجماع مشتملة على كثير منها تعرضه الفتوى عن التعليل
بان يذكروا احكاماً تعبدية بحتاً من دون ذكر الدليل فانه يعطي كونه مسلماً بينهم ومنها اقتران بعد دعوى القطع ونفي الريب ونحوهما ومنها استمرار السيرة على الفتوى على حد
يصل الى حد الإجماع ومنها وجود الخبر الصحيح على خلاف مقتضى الفتوى وكلما ازداد النصوص اشتد الحدس ومنها السكوت عن ذكر المخالف مع بلوغ ذلك ووضع تأليفهم عليه
كالمختلف للعلامة ره حيث بنى الامر فيه على ذكر مختلفات الشيعة وعرض المسائل في مثل انتصار السيد الموضوع لجمع منفردات الشيعة ومنها اشتراك الاعصار بحيث
مما يقارب عصر الغيبة الى عصر المدعي منه التفصيل للفتوى سيما اذا كان من لا يعتمد الا بصريح النصوص فانه من اقوى الكواشف على الصدق اولو رضا وقد استوفي الوافية
في هذه الامارة القوية فقال في جملة كلام له ولو اصحاب الائمة عليهم السلام كانت لهم فتاوى مشهورة وقد نقل بعضها المتأخرون كما نقل بعض المحدثين فتاوى الفضل بن شاذان ويونس بن عبد الرحمن
وغيرهما في كتاب الميراث من الفقيه وكذا الكليني ره ونقل الشيخ في التهذيب في باب الخلع فتيا جعفر بن سماعة والحسن بن سماعة وعلي بن رباط وابن حذيفة وعلي بن الحسن وفي باب عدة النساء
مذهب الحسن بن سماعة وعلي بن ابراهيم وجعفر بن سماعة ومعوية بن حكيم وغيرهم وفي باب ميراث المجوس خلاف ائمة الحديث وعلمائهم وفي باب المرتد والمرتدة فتوى جميل بن دراج
وغير ذلك مما يطلع عليه المتتبع انتهى كلامه **قوله** وحيث لا دليل على قبول خبر الثقات آه **اقول** الاستكشاف بهذه الطريقة على ما ذكره المحقق التستري في
رسالته الإجماعية وتبعه بعض الافاضل يقع على وجوه احدها ان يستكشف بها عن قوله الواقعي وذلك حيث ينتفي في كلامه قوله دواعي التقية وشبهها ومنه
اتفاقهم على عدم انفعال الكر بالملاقاة وانتفاء العول في الميراث وامثالها وثانيها ان يستكشف بها عن قوله الظاهري وذلك حيث وجد دواعي التقية وشبهها
ومنه قول المعظم بطهارة المخالفين على ما استقر وثالثها ان يستكشف بها عن وجود دليل قطعي واقعي عقلي او نقلي متواتر او آحاد محفوف بقرائن الصدق والتعبد
ورابعها ان يستكشف بها عن وجود دليل ظاهري معول عليه عند الكل او عندنا بل قد يستكشف به عن كون الدليل نصاً بالخصوص وذلك كما اتفق على الحكم جماعة عرف
من طريقتهم الجمود على متون الاخبار كالصدوقين ومن تبعهم وخذوهما وخامسها ان يستكشف بها عن القاعدة الكلية مثل الإجماع الذي ادعاه السيد على كفاية
المسح في التطهير حيث ان المحقق ره ذكر في نكت النهاية في مصادرة ان مستنده قاعدة البراءة الرافعة للتكليف ولا شك ان الحدس المستند الى الاجتهاد لا يمكن ان
يستكشف به على وجه القطع شيء من الاحوال المذكورة ويجب اخرى لا يحصل الاطمينان بكشف الحدس الكذا في عن الصدق الا مع ان بعضها لا يجدي في حجية الإجماع
على فرض الكشف كالثاني لان حجيته تتوقف على احراز كونه حكماً واقعياً موضوعه وقصد كونه حكماً ظاهرياً للتقية ونحوها والحاقه بالاصول او بنظائرها كان نظر الى ان الظاهر

٨٢ المتكلم انه يتكلم على مقتضى عقيدته وان كان ممكنا الا انه يكون حينئذ ظنيا يقبل التعارض فاذا وجد خبر معتبر يثبت للتقييد مثلا قدم عليه لكونه مفسرا وكاشفا كما انه
حيث انه يعامل معه معاملة نقل القاعدة المنكشفة فيقبل التخصيص والتقييد بخبر معتبر اذا كانت القاعدة نقلية والتخصيص ان كانت عقلية فلا يعتنا به على اتمام
حاله نعم لا شك في حجية كاشف الاول والاعتبار بعد انكشافه وكذا الثالث اذا اعتقد بعضهم انه مجرد فرض غير واقع كما اعتقدنا عدم حصول الاطمينان بالكشف
استنادا الى ان المتقدمين كان يعولهم على دليل ظني فكيف يكشف لنا عن دليل قطعي وهل يمكن زيادة الفرع على الاصل وان كان على دليل قطعي فانبانه لا يخلو عن مستور
لان طريقهم المعروف جواز التعويل على الدليل الظني ولو من جهة انه لنا واما الرابع فقد ذهب المحقق التستري الى اعتباره وحجيته بل ادعى انه اغلب الاجماعات
هذا القبيل واستند في ذلك الى ان اتفاق العلماء مع جلالة شانهم وعلو مكانهم واختلاف مشاربهم في الادلة المعتبرة يكشف عن كون ذلك الدليل معتبرا عند الكل
حتى اللاحقين بهم فلا يمكن التشكيك في اعتباره وفيه ان اختلاف المشارب يقرر اختلافهم في الدليل بان يكون دليل البعض الظن المطلق والبعض الاخر الاستقراء
والاخر الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة وهكذا فلا يكون الاتفاق مع اختلاف المشارب دليلا على كون الدليل معتبرا عند الكل حتى اللاحقين فلعل مستندهم الخبر الضعيف
ولا يكون معتبرا عند المتاخر ولعل الاجماع نعيما استند فيه كل الى امارة ولو سلم كشف اختلاف المشارب عن اعتبار الدليل عند الكل بان يكون صحيحا اعلائيا
لم يكفي ذلك في حجية الاجماع الكاشف عنه اذ الاجماع يكون ح بمنزلة النص المعلوم اجمالا وهو ليس كالمعلوم تفصيلا في الحجية لعدم امكان ملاحظة الدلالة ومعارضة
يقال الكاشف عن اعتباره عند الكل كاشف عن دلالته وعدم التعارض فيه لانا نقول لو كان الكشف بطريق القطع فلا عبرة به عند ارباب الظنون الخاصة وان كان بطريق القطع
فهو وان كان حجة الا انه خروج عن العمل بالظن الخاص وهو الظن الخبري مثلا اذا كان المكشوف عنه من الادلة الاجتهادية غير النص واما النص فحكم الاجماع الكاشف عنه حكم
ذلك النص فيكون حجة مع سلامة سنده ودلالته وخلوه عن المعارض لا مع عدمها ومن هنا لم يعتمد المتاخرون على اجماع المتقدمين على ثبوت الكفارة في وطى الحائض
تلك وجهه قد حملهم دلالة النص المكشوف عنه حمل الامر فيه على الندب اما الدليل الفقاهي فلا شك في كون مفاده حكما ظاهريا غير ثابت في حق جميع المكلفين فلا يكون
الاجماع الكاشف عنه حجة في حق الجميع حتى اللاحقين مع عدم دخولهم في عنوان ذلك الحكم **قوله** بعض اشارة الاجلة آه **اقول** هو السيد الجليل المحقق السيد
محسن الكاظمي قدس سره كما سيصرح به **قوله** نفس مع الانقياد من الاتفاق آه **اقول** الجار متعلق بالانتقال ويراد بالموصول قول المعصوم وليس بيانا للموصول
فلا تغفل **قوله** وثانيا ان المرجع في حكاية الاجماع آه **اقول** حاصله ان الناقل استند في نقل مقالة المعصوم الى الاتفاق الحدسي من اثارها وهو امر محسوس ملازم لها
فكانها محسوسة ايضا نظير الاخبار بالملكات الباطنية الغير المحسوسة كالايمان والعدالة ونحوهما من جهة محسوسية اثارها وعلى هذا فيكون قوله باعتبار اخبارك
وقوله لرجوع التامل عليه حصول للرجوع الاول ويحتمل ان يكون خبرا ثانيا فيكون قوله باعتبار متعلقا بالحس **قوله** على ان التحقيق في الجواب آه **اقول** توضيحه انه
اجاب عن الايراد الاول بوجهين احدهما ان الاتفاق مستلزم لمقالة المعصوم عادة وثانيهما ان الاثار حسية وان لم يكن نفس المكشوف عنه حسيا والايراد الثاني انما
يترتب على الجواب الثاني بمعنى انه اذا اجيب عن الايراد الاول بانه اما اذا اجيب عنه بالجواب الاول كما هو قضية التحقيق لم يرد ذلك الايراد لابتنائه على حيثية الاثر والمؤثر
وعدم ابتناء ذلك الجواب عليه **قوله** ان انتظام مراد الاجماع اتفاق آه **اقول** قد عرفت من كلمات انما السابقة ان الاجماع لا يعتبر في تحققه اتفاق اهل
جميع الاعصار لامتناعها بل استحالته اذا اريد الاتفاق من عصر النبي الى يوم القيمة سيما في الاجماع المعتبر عند العامة لانه لا يمكن اتفاق اهل الاعصار معهم
فانا حققنا انه ربما يحصل من بعض قرائن الحدس باتفاق اهل الاعصار السابقة على عصر محصل الاجماع ايضا كما في كثير من الاجماعات كما ذكره ره على اطلاقه غير مسلم
مع انه لا يبعد دعوى حصول العلم الضروري في صورة عدم ظهور المخالف من العلماء الى الاعصار السابقة مع التتبع في كلماتهم وفتاويهم **قوله** حصول بعد ملاحظة
التخلف في كثير آه **اقول** حاصله انه لا ملازمة بين تحقق الاجماع بين المتاخرين وتحققه بين المتقدمين لحصول التخلف في كثير من المواضع بمعنى ان الاجماع تحقق
عند المتاخرين دون القدماء منها مسئلة عدم رفع الماء المستعمل في الحدث الاكبر في التشريع وهو ظاهر لكن لا يرفع هذا اجماعا قال صاحب المدارك هذا هو المشهور بين المتاخرين
وخالف فيه ابن بابويه فجوز رفع الحدث به الوارد ولم يعتبر المص خلافه حيث ادعى الاجماع على عدم حصول الرفع لمعلومية نسبه او لانعقاد الاجماع بعد انتهى ومنها
مسئلة جواز قرائة الجنب القران عدا العزائم حيث ادعى عليه المحقق الاجماع وقد حكى الشهيد عن سلار تحريم القرائة مطلقا وعن ابن البراج تحريم قرائته مازاد
على سبع ايات كما انه ربما يحصل التخلف بالعكس كما في مسئلة نزح البئر حيث كان المجمع عليه بين القدماء فيها النجاسة كما عن الانتصار والغنية والسرائر والمصري المحقق
والاشهر بين المتاخرين الطهارة الى غير ذلك من الموارد التي يطلع عليها الفقيه المتتبع **قوله** فانهم آه **اقول** لعله اشارة الى ان الاحتمال انما
من كلام المحقق او المعلوم تدعي نقل الاجماع في الكتب المذكورة لا الفتوى فلا يدل على المدعى **قوله** ومن المعلوم ان الاستناد الى الخبر آه **اقول** ومن هنا قيل انه
لا يلزم من دعوى الاجماع مع الاستناد الى مثل هذا الحديث تدليس ولا خداع وان كان ذكر ما لا ظاهر وارادة غيره من دون نصب قرينة قبيحا سيما اذا كان موجبا لتغير الحكم
وذلك لان الاختلاف في حجية الاجماع المنقول وعدمها انما نشاء في زمن المتاخرين ولم يكن معهودا في ازمنة هؤلاء المدعين للاجماع المستندين الى القاعدة فلا يلزم
من دعوى الاجماع وارادتهم ما ذكر تغيير الاحكام باخذ المنقول اليه اجماعهم حجة في المسئلة من جهة تخيله كونه اجماعا مصطلحا ناشيا عن اتفاق الفتاوى فغاية ما
يلزم منه ذكر ما له ظاهر وارادة غيره وهو مجرد غير محرم وانما المحرم ارتكابه على وجه التدليس هنا بل يمكن ان يقال بالاشتماله على جهة التجانه وهي ارشاد الطريق الى العمل
اللاحقين **قوله** فانه ذكر في اختلافه آه **اقول** حكى عن الرد وتحقيقه ان عبارة السيد هكذا العمل بدليل العقل ما لم يثبت الناقل وليس في الادلة العقلية
ما يمنع من استعمال المنافع في الازالة وما يوجبها نحن نعلم انه لا فرق بين الماء والمائع في الازالة بل ربما كان غير الماء ابلغ فحكمنا ح بدليل العقل وقال المحقق في جملة كلام له

في رده اما نحن فقد فرقنا بين الماء والخل فلم يرد علينا ما ذكره علم الهدى الى اخر كلامه **قوله** قال دليلنا اجماع الفرقة آه **اقول** يمكن حمله على الاجماع على النقل ٨٣
الروايته فلا اشتهار فيه على المقصود **قوله** ومن امثلة ذلك ما عن المفيد آه **اقول** المراد بالمثال استفادة اتفاق الكل من اتفاقهم على مسئلة اصولية نقلية او
قوله حيث سئل عن الدليل آه **اقول** اجمع الاصحاب على انه لا يقع الطلقتان او الطلقات الثلاث في مجلس واحد انما اختلفوا في انه هل تقع باطلا من راس او
يقع منها واحدة ويلغو الزائد فذهب الاكثر منهم الشيخ وتلميذه القاضي والمرتضى في احد قوليه وابن ادريس والمحقق وباقي المتاخرين الى الثاني وذهب جماعة الى
الاول واستدل الاولون بوجوه مذكورة في الكتب الفقهية واستدل المفيد بما اشير اليه في المتن ولا يحضرني كلامه لالاحظ وجه استدلاله بالاية فيحتمل ان يكون
ما ذكره غير من اصحابنا والحنفية ومن ان المراد ان التطليق الشرعي تطليقة بعد تطليقة على التفريق كقوله تعالى ثم ارجع البصر كرتين اي كرة بعد كرة وقوله
لبيك وسعديك فلا يقع الثلاث فيلغو الزائد عن الواحد ومنها ان يكون جعل التطليقة الواحدة بالعدد لا تقع ثلاثا لينافيه الاية ولا اثنين لتتم
العدد ويكون الثالثة باطلا ان المرة لا تكون مرات ولا مرتين بل انما تقع واحدة غاية الامر كون ذكر العدد بلا فائدة وهذا هو المستفاد من كلامه لذكره فعلى
اما الوجه الاول فلان فيه ايضا انه لا يدل على ازيد من عدم وقوع مقتضى العدد ومنها اخر غير ما هو وقوع الواحدة وقال الشافعية في تفسير الاية اي المراد التطليق
الرجعي اثنتان اذ لا رجعة بعد الثالثة قال اجيب سئل ابن الثالثة او تسريح باحسان **قوله** ومن السنة كل ما لم يكن آه **اقول** المراد انه مردود مطروح لقوله
الينا كما ورد مضمونه في حق الكتاب عموما وخصوصا من ان ما خالف كتاب الله فرد الى كتاب الله والاول نسبتها والثاني اوفق للمقام الموافق للاخبار الكثيرة
في المقام مثل الخبر عن الصادق عليه السلام وفيه فقلت له رجل قال لامرأته انت طالق ثلاثا فقال ترد الى كتاب الله وسنة نبيه بناء على ارادة الواحد من الرد
فيه الى الكتاب والسنة وفي الصحيح طلق عبد الله بن عمر امرأته ثلاثا فجعلها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم واحدة فرده الى الكتاب والسنة الى غير ذلك من الاخبار
قوله وهذا وليكن حفظهم الصدوق آه **اقول** قيل هي على وزن همزة ولمزة كثير الحفظ **قوله** وخربت هذه الصنعة آه **اقول** الخربت بالكسر والتشديد
الدليل الحاذق الماهر والجمع الخراريت **قوله** وهذا وان كان غالبا آه **اقول** يمكن منع الغلبة ايضا بل كثيرا ما يذكر الخبر في الكتاب غير العامل به لا الرد
او القصد على ما ان الصدوق المتاخرين في اول كتاب الفقيه حيث قال لم اقصد قصد المصنفين في ايراد جميع ما رووه بل قصدت الى ايراد ما افتي به واحكم بصحته واعتقد فيه
انه حجة فيما بيني وبين ربي تقدس ذكره فانه صريح في ان من تقدم عليه يوردون جميع ما رووه وان لم يفتوا به ويحكموا بصحته مع ان كثيرا من الروايات يرون الخبر المشتمل
المنافيين الذين لا يمكن الجمع بينهما الا بالطرح قال بعض الافاضل عندك نحو من خمسة عشر اصلا من اصولهم مشتملة على التنافي كثيرا مضافا الى ما يطلع عليه
المتتبع من ان القدماء واصحاب الائمة عليهم السلام ربما كانوا يفتون بغير مقتضى ما يروون لاجتهاداتهم المبتنية على الحدس من جهة الاختلافات والتعارضات في الروايات فما كانوا
يجمدون على ظاهر الرواية ويقتصرون عليها بلا دراية مع انهم علموا قومهم والله انا لا نعد الرجل من شيعتنا فقيها حتى يلحن له فيعرف اللحن وروي عنهم رب حامل فقه الى من هو افقه
وروى محمد بن سعيد الكشي بسنده قال قال الصادق عليه السلام اعرفوا منازل شيعتنا بقدر ما يحسنون من رواياتهم عنا فانا لا نعد الفقيه منهم فقيها حتى يكون محدثا
فقيل له او يكون المؤمن محدثا قال يكون مفهما والمفهم المحدث والظاهر ان المفهم والمحدث اسما مفعول والمراد بهما ذو الرأي القويم والفهم المستقيم وقال المجلسي
في البحار في بيان قوله عليه السلام في باب احوال الشيعة العلماء يتدبرون روايتها والجهال يهتمهم الحفظ فان هذا الرجل المتصنع للرواية الذي لم يتشرف بها ولا شعور له
العمل بها بل هو من يرى الرواية تعبدا محضا ويحشو عليها من غير فائدة كان لم يعرف الهيمنة لا شعورها بفعلها ولا يعلم انها من ذلك نفع انتهى وقد ظهر مصداق تلك
الرواية في امثال زماننا حيث صار الروايات ملاعب للجهال بل ملاعب للاشباح الرجال ولا رجال الذين لا يعرفون السمين من الغث ولا يميزون بين الغث والسمين والعجب انهم
مع سوء فعلهم يشنعون على صنعهم يحسبون انهم يحسنون صنعا وبالجملة فليس بهم الاقتصار على الفتوى بما يروونه الا ترى ان المتقدمين كانوا كثيرا ما يختلفون
في المسائل الاجتهادية الاستنباطية ويبحثون فيها على طريقة المتاخرين وهذه كتبهم تنطق بذلك وقد نقل الصدوق في كتاب الميراث من الفقيه عن فضل بن شاذان
النيسابوري وهو من اعاظم اصحاب الرضا والجواد والهادي عليهم السلام مذاهب غريبة واقوالا نادرة واستدلالات اجتهادية ومباحثة معه فيها ونقل عنه الكليني
في كتاب الطلاق كلاما طويلا على طريقة الاجتهاد والاستنباط مما يشعر بدقة نظره ولطافة حدسه وحكى الاصحاب عن يونس بن عبد الرحمن وهو ممن اجمعت العصابة
على تصحيح ما يصح عنه قولا غريبا مثل وجوب الزكوة في جميع الحبوب مما يدخلها الكيل والوزن كما في الاستبصار وان باب الاب اولى من ابن الابن في الميراث كما في
وكلامه في الفرق بين ولد الزنا وولد السفاح وقد نقلنا سابقا عن ابن طاوس في كتاب البهجة ما يناسب المقام **قوله** ولم يتفطن لكون الحكم آه **اقول** حكم وجوب الفطرة
معلق على العيلولة والانفاق على سبيل منع الخلو فلا خلاف ولا اشكال في وجوب اخراج الفطرة عن الزوجة مع العيلولة وجبت النفقة ام لم تجب او سقطت للنشوز
في اخراجها عن جميع من يعال فمع فرض عدم لزوم النفقة يكون كالمعال بالتبرع الذي لا اشكال في وجوب اخراج الفطرة عنه كما انه لا اشكال مع عدم الحلي في عدم وجوب الفطرة
مع عدم لزوم الانفاق للنشوز ونحوه وعدم العيلولة للاصل السالم عن المعارض نعم يتجه الاشكال فيما لو وجبت النفقة ولكن لم يعلها عصيانا فظاهر بعض وصريح اخر
الوجوب وربما نسب الى الاكثر بل الى المشهور لكونها عيالا شرعا وتمام الكلام في الفقه **قوله** وليس هذا مخالفة آه **اقول** مخالفته لظاهر لفظ الاجماع مما لا
ينكر بل الظاهر اعترافه به كما انه الشايعة ومجرد المسامحة في الاطلاق لا يقتضي كون الاجماع ظاهرا في المعنى المسامحي فالاولى الاقتصار على مجرد التدليس
قوله ثم ان ما ذكرنا لا يختص آه **اقول** ملخصه ان ما مر من التشقيق والحجية في بعض الشقوق وعدمها في البعض الاخر وامكان حصول القطع بانضمام الامور الخارجية في لفظ
الاجماع يجري في سائر الالفاظ من الاتفاق وعدم ظهور الخلاف والمشهور والاشهر وغيرها وطريق اجرائها ظاهر مما مر فليتنبه له **قوله** بعض المحققين آه

أقول هو الفاضل المحقق الشيخ اسد الله التستري الكاظمي رحمه الله عليه قوله وقد يشتبه الحال اذا كان الناقل اه أقول توضيحه ان ذكر اللفظ الدال على السبب اعني الاتفاق الكاشف عن رأي الامام اما ان يكون في مقام نقل الاقوال واما ان يكون في مقام الاحتجاج والاستدلال ويأتي ان الاول ادل على السببية بل كالصريح على ان المقام ليس مقام الاختلاف ليتعرض لتعداد الاقوال بل هو مقام الاتفاق فهو كاشف عن السبب صريحا بخلاف الثاني فان الناقل ربما اخطأ في استكشاف الحكم عليه بمعلوليته استكشفه من غير السبب بتوهم السببية ولم ينقل ما يكون سببا ليكون حجة للمنقول اليه قوله ليس على الكشف الكلي حجية اه أقول حيث انهم ارادوا العارف السالك بعد رياضات الشديدة والمجاهدات الاكيدة يصل الى مقام الصحو بعد المحو والبقاء بعد الفناء ومرتبة انه كان حجاب الانية واماطة حجب الهوية ومرتبة الوصول الى الافق المبين والبلوغ الى حق اليقين فيفوق المرتبة الغنية عن الدليل والبرهان ويرتقي عن عالم البيان الى جنان العيان فيكشف عنده الاشياء كما حقيقيا بحيث لي منا على وجه المشاهدة ثم يرتقي الى مقام اعلى الى ان يصل الى درجة التسعين في مقام الاتحاد بنور رب العالمين وهنالك مقام المرشد الكامل المكاشفة دونها بمراتب فانه قبل درجة العشرين الى غير ذلك من ترهاتهم فنسبة المتصوفة الى المتكلمين في سلسلة الناظرين الى قوانين الشرع ونواميس الملة نسبة الاشراقيين الى المشائين في مسلك الحكمة والفلسفة قوله ولذا صرح جماعة اه أقول اي لكون لفظ الاجماع كاشفا عن اتفاق الكل ودالا عليه قوله مع ان الوهم فاسد من اصله اه أقول وذلك لان منشأه ومبناه من التمسك بالحاجة الى العمل بالظن وتخيل عدم شمول دليل الانسداد الظن في الاصول نظرا الى انه اما ان يراد اجراؤه في خصوص المسائل الاصولية كاجرائه في الفروع واما ان يقرر بالنسبة الى جميع الاحكام الشرعية الاصولية والفرعية واما ان يجري في حصول الفروع ويثبت حجية الظن في الاصول من باب ان الظن بالمسألة الاصولية يستلزم الظن بالمسألة الفرعية التي يبتني عليها وهذه الوجوه من ما لا يصح وما لا يجدي اما الاول فهو لا ان المسائل الاصولية التي ينسد فيها باب العلم ليست في انفسها من الكثرة بحيث يستلزم من اجراء الاصل فيها محذور وهو ظاهر واما الثاني فهو لاخبار ويأتي تحقيق الكلام فيه قوله ويصلح كلامه مؤيدا فيما عداه مع الموافقة اه أقول سيما اذا كان الناقل في المرتبة العليا من الاجتهاد والتتبع وهذا نظير ما ذكره المحقق القمي ره في مبحث الاجتهاد والتقليد من القوانين من ان المجتهد وان لم يجز له تقليد غيره وان كان اعلم لا انه يجوز له الرجوع اليه نظرا الى انه ربما يكون اجتهادا معينا لاجتهاده نفسه مثل ان يلاحظ المسألة ملاحظة اجمالية والتفت الى ادلتها على سبيل الاجمال ولم يعمق النظر فيها ولكن حصل له الظن بأحد طرفي المسألة ثم اذا اضاف الى ذلك موافقة رأي المجتهد الاعلم فقد يطمئن بذلك اشد اطمينانا فيصير موافقته لذلك المجتهد مع ملاحظة ادلة المسألة والامارات الموجبة للظن وربما يكون لمحصل في اعلى مرتبة التحصيل لكنه يشك في اجتهاد نفسه فيصير موافقته للمجتهد الاعلم في الرأي معينه ومقوية لاعتماده على نظره وعمله برأيه اطمينانا في الوصول الى درجة الاجتهاد ومرتبة الاستنباط قوله ويحكم على تقدير حجيته بانه دليل واحد اه أقول لا يخفى ان ما ذكره انما هو لفرد الجلي لا الخفي الذي يؤدي اليه امثال المقام لظهور ان الوحدة اقرب مع توافق النقل منها مع مخالفته وتوجيهه ان المناط في وحدة الدليل وحدة النقل وتوافقه وحمل التعدد فلو تخالفا فح لم يكن الدليل واحدا لا ريب في كون الثاني ابعد عن الوحدة من الاول فيكون عن الخفي بالنسبة فالمراد ان الدليل واحد ان تعدد الناقل اذا توافق النقل في بعض النسخ المصححة دليل ظني واحد ح فيحتمل ان يكون من قبيل النشر على ترتيب اللف بان يكون المراد ان الدليل ظني وان توافق النقل فان مجرد التوافق لا يجعله قطعيا بعد علمه الاشتباه اليه وان الحكم تابع لاخص المقدمتين وللمحدد وان تعدد الناقل فان مجرد تعدد الناقل مع وحدة المنقول لا يوجب كون الدليل متعددا قوله والا فلا معنى لتنزيل المنقول اه أقول انه غاية مؤدى ادلة حجية خبر الواحد هو وجوب تصديق المخبر في خبره واعتبار نقل الناقل في حق المنقول اليه لا استكشاف المنقول عن السند لظهور عدم كونه من الامور المجعولة التي يترتب على ذلك بادلة حجية الخبر قوله ومن جميع ما ذكرنا يظهر الكلام اه أقول لا يخفى ان الخبر المتواتر عبارة عن خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه عادة او خبر جماعة لا يمكن تواطؤهم على الكذب عادة فالمناط فيه حصول العلم به لا دون تواطؤ الناس مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنه لذا لا يعد من المتواتر عرفا خبر جماعة قليلة كثلثة واربعة يفيد العلم بضميمة القراين ح فلا يعتبر في تحقق التواتر مجرد حصول العلم مطلقا ولو لشخص قطاع كما انه لا يعتبر بعد حصول العلم به لشخص من جهة كونه مسبوقا بشبهة ونحوها فللمتواتر موضوع معين يلاحظ فيه حال الاغلب فاذا اخبر المخبر بتواتر خبر فظاهر اللفظ يقتضي بانه يريد المتواتر الاصطلاحي المعتبر عند القوم المفيد للعلم المستلزم لثبوت مضمون الخبر به المتواتر عادة فيلزم من تصديق المخبر ثبوت التواتر ومن ثبوته تحقق مضمون المتواتر وليس له تحقق ما افاد العلم وان لم يكن متواترا اصطلاحا بمعنى انه يفيد العلم بنفسه للاذهان الصافية الخالية عن الشوائب الا لزم عليه ما يلزم على الخبر بلفظ الاجماع من التدليس فلا يترتب على اخبار التواتر كما فيما نحن فيه فما ذكره ره من عدم الاعتبار بعد ثبوت مضمونه لا يخلو عن تأمل نعم يمكن الخدشة في ثبوت التواتر بمجرد خبر الواحد كالخدشة في الاجماع المنقول كما صدر من السيد ره في المناهل استنادا الى منع حصول الظن منه او لا حجية في امثال المقام ثانيا وان كان الاقوى ضعفهما لقوة حجية المتواتر المنقول كما حققنا اما من جهة دخوله تحت اية النبأ او من جهة حجية كل ظن الا ما خرج قوله ومن هنا يعلم ان الحكم بوجوب اه أقول قد ذكرنا سابقا خلافهم في تواتر القراءات السبع او العشر وعدمه ومبنى المسألة المذكورة في الحقيقة هذه المسألة التي نتكلم فيها في المقام وهي ثبوت التواتر بخبر الواحد وعدمه فمن قال بالاول قال بتواتر القراءات ومن قال بعدمه يلزمه القول بالعدم الا اذا اثبت التواتر بدليل اخر كما ارتكبه بعضهم قال المحقق الثاني في جامع المقاصد بعد الحكم بتواتر السبع التردد في الثلاث الباقية وقد شهد شيخنا الشهيد ره في ذكريه بثبوت تواترها ولا يقصر عن ثبوت الاجماع بخبر الواحد فيجوز القراءة بها قالوا والمراد بالمعاصر للعلية ذهب جماعة الى عدم تواترها لاشتراط التواتر بالعلم وعدم كفاية الظن فيه مع علمهم

٨٠ ما يفيد شهادة مثل الشهيد هو الظن وقد عرفت ضعفه **قوله** الشهرة في الفتوى آه **اقول** واما الشهرة في الرواية بمعنى كثرة تدوينها في الكتب فيظهر من كلام
الشهيد ره في الذكرى عدم الفرق بينها وبين الشهرة في الفتوى في افادة الظن لا انه اشار ان الظن الحاصل منها اضعف من الظن الحاصل من الشهرة في الفتوى ولا يجري فيها اكثر
الادلة الجارية في تلك فيكون اضعف منها ولو قلنا بحجيتها ولذا لو تعارضنا بان يكون احدى الروايتين مشهورة في النقل دون الفتوى والاخرى بالعكس قدم الثانية
لحصول الظن منها اكثر فان كثرة التدوين ربما لا تكون للفتوى بخلاف الفتوى كما عرفته لا لكلام الصدوق ره في اول كتاب الفقيه عليه الى ما يقال في حصر من جوه عنا
قصد **قوله** سواء كان في مقابلها فتوى غيرهم آه **اقول** المراد بالمشهور هو فتوى جل الفقهاء مع العلم بوجود مخالف بعينه او لا بعينه والظن به على وجه
يفيد الظن لا العلم فاذا لم يعرف الخلاف لم يندرج ذلك في الشهرة بل في عنوان عدم الخلاف كما انه اذا افاد العلم دخل تحت عنوان الاجماع اذ الاجماع على ما عرفت هو الاتفاق
الكاشف عن قول الحجة فيشمل ذلك وتحقيق المقام ان هيهنا الفاظا متقاربة المعنى والحكم متفاوتة فيهما في الحجية ربما يحصل بينها الاختلاط في كلماتهم
وهي الاجماع السكوتي وعدم ظهور الخلاف وظهور عدم الخلاف والاجماع الظني والشهرة فلا بد من بيان الفرق بينها لئلا يشتبه بعضها ببعض فنقول الاجماع السكوتي
هو ان يعلم قول بعض المجتهدين وشيوعه بين الباقين بحيث علم اطلاعهم عليه مع سكوتهم وعدم انكارهم له فان لم يعلم اطلاعهم او علم مع عدم العلم بسكوتهم
فليس اجماعا سكوتيا واما عدم ظهور الخلاف فهو ان يتتبع جماعة من الاصحاب ولم يحصل لهم مخالف ولم يحصل القطع بقول الامام فالفرق بينه وبين الاجماع السكوتي انه
لا يشترط فيه الاحاطة بجميع العلماء ولا العلم باطلاع الباقين واما ظهور عدم الخلاف فهو كالسابق مع الاطلاع على المخالف بعد الفحص والتتبع والفرق بينه وبين الاجماع
السكوتي انه لا يشترط فيه العلم باطلاع الباقين كما في السابق والفرق بينه وبين الاجماع الظني وهو ان يظن بحصول الاجماع المعتبر شرعا ان الاول من باب الظن بدليل
نوعي عند المفتين بخلاف الثاني فانه ظن بوجود دليل شخصي متفق على حجيته عند الكل ومنه يظهر ان الثاني اقوى من الاول لافتقار الاول الى ملاحظة غلبة
اتحادنا مع المفتين في حجية المدارك بخلاف الثاني فانه لا يحتاج الى هذه الواسطة كذا قيل ومما ذكر يظهر تعريف الشهرة ووجه الفرق بينها وبين غيرها وان ما عنونه
المصنف اعم من الشهرة المصطلحة مع ان اكثر كلماتهم ناظرة اليها فتدبر **قوله** بل المعظم ابطال توهم آه **اقول** وهو ظاهر من اكثر القائلين بحجيتها
مطلقا كالعلامة ره في المختلف على ما حكي عنه والشهيد في الذكرى والمحقق الخوانساري ووالده المحقق بل القائلين بعدم حجيتها مطلقا كالعلامة مثلا كما اختار الحلي الا
في جملة كلام له ولا يتعدى عن متابعة الادلة القاطعة الا بدلالة لامثلها توجب العلم ولا يلتفت الى اخبار احاد هذا الباب لا كثرة القائلين به المودعة كتبهم
لان الكثرة لا دليل معها والعلامة ره في المنتهى حيث قال وعمل الاكثر ليس بحجة وابنه بل المقدس الاردبيلي وهو ظاهر الشهيد الثاني وشيخنا البهائي وغيرهم بل
المفصلين بين الشهرة بين القدماء والشهرة بين المتأخرين على وجه بل المفصلين بغير ذلك من التفاصيل كالاعتضاد بالخبر الضعيف وعدمه وان كان نظام كثير من كلامهم
ناظر الى ملاحظة مرحلة الظن المطلق كما يظهر ذلك بالتأمل فيها **قوله** والا فالقول بحجيتها من حيث افادة آه **اقول** ان قلت كيف يمكن الاستشكال في حجيتها
بناء على حجية الظن المطلق وتمامية دليل الانسداد كما يشعر به عبارة المصنف المحكوة وقد صرح ارباب الظنون المطلقة بعدم الفرق بين اصنافها وانواعها وحجية كل
ظن الا ما خرج بالدليل كالقياس وظاهر ان الشهرة مما لم يقم دليل على حرمة العمل بها بخصوصها قلت هذا الذي ذكره المصنف ره انما هو بالنظر الى احتمال اهمال نتيجة
دليل الانسداد وعدم كليتها وسيجيء تحقيق المطلب في مباحث دليل الانسداد **قوله** ثم ان منشأ توهم آه **اقول** توجد في كلمات القائلين بحجيتها عدة
وجوه اكثرها ناظر الى مرحلة الظن المطلق بل هو من فروع دليل الانسداد وان كان كثير منها ناظرا الى مرحلة الظن الخاص ايضا منها الوجهان اللذان ذكرهما المصنف ره
ومنها ايتا النبأ والنفر وتقريبهما ظاهر ومنها قول امير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة والزموا السواد الاعظم فان يد الله على الجماعة واياكم والفرقة فان
الشاذ من الناس للشيطان كما ان الشاذ من الغنم للذئب وقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم عليكم بالسواد الاعظم والحق مع الجماعة ويد الله على الجماعة ومنها
قوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر ومنها ما استدل به الشهيد ره في الذكرى من ان عدالتهم تمنع عن الاقتحام على الافتاء بغير علم ولقوة الظن في جانب الشهرة
هذا الاخير يحتمل ان يرجع الى ان يحصل منها الظن القوي وهو الاظهر نظرا الى عدالتهم تمسك به في مسئلة عدم الخلاف لكون المفروض فيها عدم العلم بالخلاف
ان الظن الحاصل من جانب المشهور اقوى من الظن الحاصل من غيره واليه يرجع ما تمسك به بعضهم من ان خطأ الاكثر اقل من خطأ الاقل فان مراده انه بعدما وجب المصير الى
احد القولين في الاقوال الموجودة او المحتملة يتعين الاخذ بالراجح والراجح هو المشهور لان القائل به اكثر واحتمال الخطأ فيه اقل وقريب منه قول بعضهم ان خطأ الاكثر اقل
من عدم الخطأ ومنها عموم ما دل على وجوب دفع الضرر المظنون ومنها انها مفيدة للظن وفي الاعراض عن العمل بها تعويل على الوهم واعتماد عليه ومنها ان شغل الذمة
اليقيني يستدعي البراءة اليقينية ومنها ان في الاخذ بها سلوك جادة الاحتياط فيعمه عموم ما دل على التحريص عليه ومنها ان طريقة العقلاء في جميع امورهم الاخذ
بالظن بل ديدن العلماء في الاستنباط انما هو الاخذ بجميع ما يفيد الظن ومنها انهم يعولون على الظنون الرجالية في مقام التعديل والجرح في تراجم الرجال وتمييز المشتركات منها
الى غير ذلك من الامور ومعظمها هو ان الظن الحاصل من الشهرة اقوى من اكثرها الى غير ذلك من الوجوه الضعيفة والجواب عن الاول يظهر مما مر في مبحث الاجماع وما يأتي في
مبحث الاخبار وعن الثاني ان الظاهر من الاخبار المذكورة ارادة الاجماع المفيد للعلم لا الشهرة المفيدة للظن وعن الثالث ان المراد انا نحكم في مقام القضاء
بالموازين الظاهرية الشرعية ولا نحكم بالامور الواقعية المعلومة عندنا وليس ناظرا الى مقام بيان حجية الشهرة وغيرها وعن الرابع ان عدالتهم تمنع من الافتاء
بغير ما ثبت حجيته عندهم ولا يلزم من ثبوت حجية شيء عندهم ثبوت حجيته عندنا مضافا الى ما سيأتي في المقام من ان العدالة انما هو منع تعمد الافتاء بغير ما يعلم
بالاجتهاد دليلا وليس الخطأ بالخطأ على الظنون وعن الخامس بتقريرينا ان غاية افادته كون الرجحان في طرف المشهور والرجحان الذي ثبت جواز اتباعه هو ما ثبت اعتباره شرعا

٨٠ لا كل ما يتوهم رجحانه واجاب في المعالم عنه على تقرير الشهيد بان الشهرة التي يحصل معها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمن الشيخ لا الواقعة بعده كما هو الغالب
وذلك لان اكثر الفقهاء المتاخرين عن الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى لحسن ظنهم به ثم نقل كلاما عن والده الشهيد مؤيدا له بنفسه باستشهاده بكلام غيره وفيه
نظر والحق عدم الفرق على القول بالحجية وقد عرفت سابقا بعد امكان نسبة التقليد الى اساطين الشرع المبين وحفظة شريعة سيد المرسلين بل نقول انه
على فرض تسليمه يسكن اليه القلب ويطمئن به النفس بدل على وجوب تقديم شهرة القدماء على شهرة المتاخرين في صورة التعارض وان حكم به بعض الى قرب عصر
المعصوم وامكان عدم خفاء القرائن عليهم مع كثرة اطلاعهم وغير ذلك من الوجوه الاعتبارية المعاضدة بمثلها لكون المتاخرين ادق نظرا من المتقدمين واكثر اطلاعا
على الاقوال والادلة مع ان العدول عن الشهرة السابقة مع الاطلاع عليها يكشف عن خلل فيها الا ان يقال ان كثرة الخلاف لعلها في المشهور سيما في الشهرة
تورث الوهن فيه بسبب العدول فلعله انما نشأ من عدم الاعتناء بالشهرة سابقا لكن الانصاف انه بعد ملاحظة حال الوصف في الشهرة بمعنى حصول الظن منها
يمكن الحكم بتقديم شهرة القدماء لكون قرب العهد داخلا في حصوله من جهة النظر وامثالها وعن السابق لحصر هذا موهون لا مظنون كيف الظن بالواقع لا
لزوم الاتباع لتوقفه على الحجية وهي غير ثابتة ويظهر الجواب عن الباقي بالتامل فيما تقدم وفيما سيجيء والحق ان ما يقتضيه من الوجوه على دليل الانسداد وينظر الى حجية الظن
المطلق فهو وان كان ضعيفا في نفسه الا انه ينبغي عدم الاهتمام في رده نظرا الى صحة ما تكفل لاثباته على ما هو التحقيق ومن عدة ذلك المصنف الاخير حتى فجاب عنه بالقول
بالموجبة الالتزام بالحجية من باب الظن المطلق لو اريد ذلك والا فيمنع الثبوت في الاصل **قوله** احدها ما يظهر من بعضهم اه **اقول** ربما يبدل الفحوى بتنقيح
المناط وهو وان كان اقرب الى الصحة الا انه غير صحيح ايضا لما تعرف قوله لانه ربما يحصل منه الظن اه **اقول** وذلك لان الشهرة تنحل الى اخبار عدة موثقة بعضها
لبعض لكثرة القائلين بمقتضاها بخلاف اخبار الاحاد فان المخبر فيها الواحد والاثنان مثلا **قوله** وهذا الوجه ضعيف اه **اقول** وجه الضعف كما يشعر انه تمسك
بالاضعف في حجية الاقوى وان الدليل انما يكون مسلم الحجية ليمكن الاستدلال به على غيره فالتمسك بمثل ذلك مما لا وجه له ومنه يظهر ان تمسك بعضهم الخبر
بالاولوية بالنسبة الى الاجماع المنقول ايضا مما لا وجه له الا ان يراد مجرد المعاضدة ومنه يظهر ضعف بعض تمسكاتهم الاخر ايضا مثل التمسك بالشهرة في عدم
حجيتها فانه تمسك بما يكون دليليته اولا لكلام مع ان الاستناد اليها يستلزم لعدم حجيتها وما يستلزم وجوده عدمه فهو محال فظهر فائدة الاشارة اليه في الاستدلال
بالآيات الناهية عن العمل بالظن على حرمة العمل بها بما يدفع ذلك بان ما يلزم من عدم حجيته سوى الشهرة في المسألة الاصولية لا يضر الالتزام به لفرق بين دليل عقلي يمكن
القدح فيه وعدم الاتفاق على الخطاب في الظنون وهو لا يقاوم ما دل على حجية الشهرة وهو ما دل على حجية الظن بعد انسداد باب العلم الا ما خرج بالدليل ولعل المنصوص
في الخبر وغيرهما مما يحصل من الظن بسبب الجماعة في الحكم الفرعي اقوى من الظن الحاصل من الجماعة بعدم جواز العمل بالمشهور وفيه مع ما فيه انه لا يتم الا على القول بعدم
حجية الظن في المسائل الاصولية اذ على القول بحجيته فيها يكون الاشكال باقيا على حاله الا ان يدفع حينئذ بان حصول الظن منها بعد ظهور ضعف مدركها ممنوع ومنه
يظهر الكلام في التمسك بما اشتهر في الالسنة من قولهم رب مشهور لا اصل له مع معاضدته بما اشتهر فيها ايضا من ان الظن مع المشهور وان المراد بالناس العقلاء
لولا الترجيح في جانب الشهرة ولزم عليهم الترجيح من غير مرجح واما الجواب بان الاصل في رب هو التقليل وتخلف التقليل لا ينافي حصول الظن كما صدر عن بعض اجلة المعاصرين
فهو ضعيف لما هو مسلم الاصل المذكور فلا شك ان المراد في المقام خلاف الاصل فان سياق الكلام يلجئ الى حمله على التقليل مع ان المناسب المقام تزييف الشهرة وتضعيفها
نعم ربما تمسك لما هو منه بوجوه لا يخلو عن قوة مثل سيرة العلماء بتقريب انهم قديما وحديثا يطالبون الدليل في المشهور اصولا وفروعا ويتوقفون عن الحكم بالمشهور
عند عدم الظفر بالدليل ولو كان الشهرة حجة سقط الطلب وفيه منع لكون توقفهم لمقارنة الدليل حينئذ الدليل له والمعلوم من حال الفقهاء والاصوليين في جميع الاعصار
والامصار خلاف ذلك لانهم لا يزالون يتركون الاستدلال بالشهرة فيكشف عن عدم حجيتها عندهم ومثل خلو الادلة في اصول الشيعة وفروعهم في غيرها مع نقل الاجماع
عليه من جماعة وخلو الجميع عن القول بحجيتها الا ما نقله الشهيد في الذكرى عن بعضهم انه الحق المشهور فجمع عليه قريبا زاد الالحاق الحكمي لا الموضوعي
احتمال ان يكون البعض من العامة كما قيل وان امكن الخدشة بمنع كثير بتقريب اشتهاد التتبع في كتب الفروع وعدم منافاة الحصر نظرا الى امكان ارادة المعظم لا
الجميع **قوله** حيث جعل حجية الشياع الظني اه **اقول** فسر الشياع في الروضة باخبار جماعة بها تأمن النفس من تواطئهم على الكذب ويحصل بخبرهم
الظن المتاخم للعلم قال ولا ينحصر عددهم في ويشترط زيادتهم على شيئين ليفرق بين العدل وغيره وعلى هذا فهو كالتواتر والفرق بينهما في حصول الظن من الاول والقطع
من الثاني فيكون التقييد بالظني في مثل عبارة المصنف لمجرد التوضيح وبناء الواقع والتحقيق انه مباين للتواتر في الشرع فانه يعتبر فيه الاخبار ويلاحظ
مع حصول الواسطة حصول ما يشترط في افادة العلم في جميع الطبقات بخلاف الشياع فانه يكفي فيه التسامع ولذا فرق بينه وبين التواتر جماعة من
محققي الاواخر وجعلوا من قبيل العلم بوجود الهند والصين ورستم وحاتم والامم الماضية والقرون الخالية فالتسامع والشياع والاستفاضة متقاربة
المعنى بل مراتب مختلفة المعنى واحد فربما يفيد العلم وربما يفيد الظن المتاخم له وهكذا الى ان ينزل الى اضعف الظنون ولذا عبر عنه في كتاب الشهادات
من الروضة بالاستفاضة وفسرها بما يقرب من تفسير الشياع الذي ذكره في الصوم ولكن نقلنا انفا وفي الشرائع بالسماع المراد به التسامع فحق يكون التقييد
بالظني للاحتراز لا للتوضيح ثم ان الشهيد الثاني صرح في المسالك تبعا للعلامة في التذكرة حجية الشياع بمساواة الظن الحاصل منه مع الحاصل
من شهادة العدلين واحتمل في موضع اخر منه على ما حكاه سيد المدارك ما نقله المصنف من الاولوية وكلاهما ضعيف كما ستعرف **قوله** وجه الضعف اه
اقول توضيحه ان الاولوية ممنوعة اذ المناط في حجية الخبر ليس مجرد افادة الظن بل الحاصل منه من حيث انه حاصل منه فلعل فيه امرا اخر له هنا لا جهة موضوعية

نيقصر عليه نعتبا اقوى ما دل على حجية الخبر دل على حجية من حيث هو او احتمل الخصوصية احتمالا مساويا فالمستفاد منه اعتبار الامرين اعني الظن المستفاد ٨٧
منها اعتبار الامرين اعني الظن المستفاد من الخبر ومن يظهر ضعف مثل هذه الاولوية الاعتبارية وبمثله يجاب عما ذكره الشهيد في حجية الشياع من الاولوية فيه لوتمت فانما تتم اذا كان المناط في قبول شهادة العدلين حصول الظن منها وليس في النص ما يدل على ذلك وانما هو علة مستنبطة لا عبرة بها مع ان اللازم منه حينئذ الاكتفاء بالظن الحاصل من القرائن اذا ساوى الظن الحاصل من شهادة العدلين او كان اقوى وهو باطل بالاجماع واعلم ان للامارة مراتب ثلاثا الاولى ما دل الدليل على اعتباره كالخبر الواحد والثانية ما دل على عدم اعتباره كالقياس والثالثة ما شك في اعتباره وعدم اعتباره كالشهرة والاولوية ونحوهما فهما في مرتبة واحدة من الحجية المذكورة فلا وجه لقول المصنف ان الاولوية اوهن مراتب من الشهرة ويمكن ان يكون مراده من اوهنيتها بمراتب ان الظن الحاصل منها اضعف من الحاصل من الشهرة بكثير او يكون مراده ان الشهرة مما ربما يقبل كونها من الظنون الخاصة وهذا النحو من الاولوية ربما يمنع حجيتها على القول بالظن المطلق ايضا وفيه ما فيه وان الشهرة ربما امكن حجيتها مع عدم افادتها الظن الشخصي بناء على كونها من الظنون النوعية والاولوية يمنع عن حجيتها بعض من يقول بحجية الظن ايضا الا ان الاخيرين لا يثبتان انها من مراتب فان ذلك يكون الاولى هو الاول **قوله** واضعف من ذلك تسمية هذه الاولوية الخ **اقول** قد تداول في السنة القوم ذكر الفاظ ربما يشتبه الفرق بين معانيها على غير الخبير باصطلاحاتهم وهو انهم يستعملون في القياس بطريق الاولى والقياس الجلي والاولوية الظنية والفحوى ومفهوم الموافقة فنقول تمهيدا لبيان الفرق بينها ان القياس بطريق الاولى على المسامحة لانه اما ان يكون الدليل الدال على ثبوت الحكم خطابا جاريا على عادة اهل اللسان بذكر حيثما اخا ولو اثبات الحكم في الفرع الاقوى او لا يكون كذلك وعلى التقديرين اما ان يكون علية الحكم في الاصل معلومة او مظنونة وعلى التقديرين اما ان يكون ثبوت ذلك الامر في الفرع على نحو اقوى معلوما او مظنونا وعلى اي تقدير اما ان يكون نفي تاثير ما يصلح للفرق مقطوعا او مظنونا او لا وكل هذه الا لفاظ المذكورة مندرجة في هذه الاقسام وبيان المميز لكل منها عن الاخر ان يقال ان القياس بطريق الاولى هو ما كان اقتضاء الجامع فيه للحكم في الفرع اقوى اكد منه في الاصل سواء كان الفارق بينهما معلوما ام والقياس الجلي على ما عرفه الاكثر ما كان الفرق بين اصله وفرعه مقطوعا بنفيه سواء كان العلة الجامعة بينهما منصوصة ولو بالالتزام او غير منصوصة وسواء كانت في الفرع اقوى ام لا فالنسبة بينهما عموم من وجه وبهذا صرح صاحب القوانين في الفصول فمادة اجتماعهما ايتاء التافيف ومادة الافتراق من الاول قياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد ومن الثاني الحاق الامة بالعبد في تقويم النصيب عند عتق احد الشريكين شقصه ثم ان العلة التي هي في الفرع اقوى اذا كان في النص تنبيه عليها يسمى مفهوم الموافقة والا فلا فالنسبة بينه وبين الاول عموم وخصوص مطلق وبينه وبين الثاني مباينة جزئية كما لا يخفى والاولوية الظنية اعم من الثلثة من وجه اذا لم يعتبر فيها العلم لاعمية الاولى نظرا الى شمولها لما استفيد من غير الدليل اللفظي والثانية نظرا الى شمولها للعلم وان اختصت بما استفيد من الدليل اللفظي والا فمباينتها والظاهر ان الفحوى اعم مطلق من الكل في اصطلاحهم ومما حققنا ظهر ان مثل هذه الاولوية الظنية لا تكون من قبيل المفهوم الموافقة لاعتبار استفادته من الدليل اللفظي الا ان يقال ان حكم الشهرة على وجه الاولوية انما يستفاد من نفس دليل الخبر كاية النبأ مثلا وهو غير بعيد بعد ملاحظة اخذ التبين والعلة فيها فليتدبر **قوله** بناء على ان المراد بالمجمع عليه **اقول** من الغريب ان المحقق القمي ره ركب النصين واستخرج منها نصا واحدا وجعله مؤيدا لحجية الشهرة فقال ويؤيده قوله خذ بما اشتهر بين اصحابك واترك الشاذ النادر فان المجمع عليه لا ريب فيه فان ملاحظة الحكم والتعليل في الروايتين يقتضي ارادة الشهرة من المجمع عليه والاعم منه والعلة المنصوصة حجة والتخصيص بالرواية خروج عن القول بحجية العلة المنصوصة كما لا يخفى انتهى فان الظاهر ان التعليل مذكور في احدى الروايتين والمعلل في الاخرى وقد تبع في ذلك صاحب الضوابط فان قلت لعل مراده التمسك باحدى الروايتين المشتملة على الحكم والعلة وذكر فقرة من الرواية الاخرى تاييدا لما يوافقه من تلك الرواية قلت ان اراد المرفوعة فهي ليست مشتملة على العلة وان اراد المقبولة فهي وان اشتملت على العلة الا ان الحكم الذي اشتمل عليه غير مذكور هنا بل ما نقل من قوله واترك الشاذ النادر مما ليس في شيء من الروايتين اذ الموجود في المرفوعة موله ودع الشاذ النادر وفي المقبولة قوله ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور مع ان ملاحظة الحكم والتعليل في المقبولة لا تقتضي ارادة الشهرة من المجمع عليه لما مر من حمل العكس حملا امشابيا او ازاجا نعم لو لم يكن كلامه مشتملا على ذكر الفقرة المذكورة المفقودة في الخبرين امكن ان يكون مراده ذكر ما يتحصل من مجموع الخبرين وبيان ان التعليل انما يتعلق بكلا الفقرتين من الايجاب والسلب اعني وجوب اخذ المشهور وترك غيره ومع اشتماله على ما ذكر لا يمكن حمل كلامه على ذلك اذ لا يناسب نسبته الى الامام ع وبالجملة فهذا المقام مما يكون حمله على النسيان اولى من التوجيه المنبعث على التجشم والتكلف في البيان ولقد سئل ره عن ذلك على ما هو مذكور في جامع الشتات فاجابة بما لا يجدي طائلا بل لا يطابق السؤال فانه ذكر لها معنا تامل في مقبولة ابن حنظلة فاطلع بعد التامل في اطرافها على ان المراد من المجمع عليه المشهور انتهى وهو كما ترى **قوله** ومما يوهن ارادة الشهرة الخ **اقول** مبادلة الاجماع بالكلام يكون ريب في بطلان خلافه هو الاجماع في الفتوى لا الاجماع في الرواية الذي هو المراد هنا لامكان ان يكون احدى الروايتين مجمعا على تدوينها دون الاخرى ويعمل بالثانية لبعض المرجحات ولذا جعل الاجماع او الشهرة على تدوين كلتا الروايتين موجبا لتعارض بينهما مع عدم امكان تحقق الاجماع على الفتوى بطرفي النقيض مع امكان ان يقال ان نفي الريب من قبيل التاكيد لا الحكم بمعنى المراد ان المجمع عليه هو حكمنا القطعي عندنا بلا ريب فيكون مفهومه ان خلافه ليس حكمهم لانه باطل ويشهد بذلك ان في بعض نسخ الفقيه في المجمع عليه حكمنا لا ريب فيه على ما نقله بعض الافاضل وحينئذ يتضح لزوم حمل المجمع عليه على معناه اللغوي بعد حمل حكمنا على المشهور الا بتاويل كما لا يخفى مضافا الى امكان المناقشة بان المراد

٨٨ لو كان الشهرة لم يكن لنفي الريب فيه بالكلية وح فان المشهور ليس مثل المجمع عليه في عدم الريب فيه الا ان يكون المراد نفي الريب عن الاخذ والعمل به من جهة ان المشهور لقد المبرئ يقينا لا نفي الريب عن ذاته وفيه تامل **قوله** ويمكن الاستدلال بالروايتين آه **اقول** قد يجاب عن الاستدلال بالروايتين بما تشتركان فيه وقد يجاب بما يختص احديهما كما ستعرف ومن قبيل الاول ان ظاهرهما فرض شذوذ المخالف وندرته وحجية هذا النوع من الشهرة خارج عن محل النزاع فان الكلام في الشهرة الظنية لا العلمية التي يكون المقام منها اذ هي من قبيل الاجماع عند المتاخرين ومن ذلك ايضا ان قوله ع بين اصحابك خطاب لزرارة وابن حنظلة فما منها حجية المشهور عند صحابيهما وامثالهم من رواة الاخبار فثبوت حكمها لنا موقوف على الاجماع على المشاركة ونحوه وانما يسلم لو كان اصحابنا ايضا من جملة رواة الاحاديث ولسنا معبرين للاخبار والاجماع على حجية كتبنا لها في وجوب الاخذ بما اشتهر بين اصحابنا الذين يستخرجون الاحكام من الادلة الظنية غير مسلم وفيهما نظر يظهر بالتامل في اطراف الكلام السابق واللاحق **قوله** ان المراد بالموصول هو خصوص الرواية آه **اقول** منع عموم الموصول في الرواية له طريقان احدهما منع عموم الموصول اساسا كما صدر عن بعض الافاضل وفيه بعد تسليم عدم افادة الموصول العموم ان الذي يمكن منع العموم فيه هو الموصول الغير المتضمن لمعنى الشرط واما المتضمن له فهو في حكم الشرطي المحض ولا اشكال عندهم في افادة من وما الشرطيتين للعموم ووجهه ظاهر بعد ملاحظة معنى الشرط والجزاء وسببية الاول للثاني وكلمة ما في الخبر موصولة متضمنة لمعنى الشرط وفهم ذلك يتوقف على بيان الفرق بين الاقسام الثلاثة فذكر بعض الافاضل ان الفرق بين الشرطية والموصولة المحضة ان الاولى ما كان ما قبل جزائها سببا او ملزوما على اختلاف القولين وليست الثانية كذلك بل يكون الاتيان بصلتها لاعتقاد المتكلم ان المخاطب يعرفها بهذا الوصف والفرق بين المتضمنة لمعنى الشرط مع الموصولة ان المتضمنة هي الموصولة بالفعل او الظرف المفيدة لسببية ما بعدها لجزائها وبذلك تشبه الشرطية والموصولة ليست كذلك وتشبه الموصولة في اعتبار الاعتقاد المذكور وبه تفترق عن الشرطية المحضة ولو تم هذا الفرق كان هو قضية التحقيق كان كلمة ما في المقام من قبيل المتضمنة لمعنى الشرط نظرا الى ان الاشتهار سبب لوجوب الاخذ وليس ذكره لمجرد اعتقاد ان المخاطب يعرفها به بل لا يبعد القول بعدم ارادة ذلك اصلا لتكون من الشرطية المحضة وظاهر كلام المحقق القمي ره ان الموصول يفيد الاطلاق فيمكن العموم فيه ح بجعل الاطلاق الجنسي للعموم السرياني ومنعه بعض اجلة السادات من علمائنا المعاصرين بان الموضوع له في المبهمات خاص فلا يفيد الاطلاق ولا افهم معنى هذا الكلام فان المطلق اما ان نعرفه بالفرد المنتشر والحصة الشايعة في جنسه كما عرفه المشهور او بالماهية لا بشرط كما عرفه الشهيد الثاني ره في التمهيد فعلى الاول لا منافاة بين الاطلاق وكون الموضوع له خاصا وعلى الثاني وان لم يبعد المنافاة الا ان المنافاة تتمشى على القول الاخر ايضا لعدم اجدائه عموم الموضوع له في الاطلاق بعد كون المستعمل فيه اللفظ هو الخصوصيات ثانيهما منع عموم خصوص هذا الموصول المذكور في الرواية وهو من وجوه منها ما ذكره المحقق من ان المورد خاص ومعه لا يتم اللفظ كما يشهد به المثالان المذكوران في المتن وفيه نظر فان المثالين لا يناسبان الممثل له بيان ذلك ان الوصف الواقع صلة للموصول على قسمين احدهما ما يكون فيه جهة منشائية وملائمة للمورد وثانيهما ما لا يكون كذلك بان يكون متساوي النسبة اليه والى غيره والوصف في المثال من قبيل الاول وفي الممثل له من قبيل الثاني والمثال المناسب ان يقال في جواب السؤال عن المسجد فما كان انفع او افيد وفي مثال الرمان مثل ما فيه ما كان الذ لظهور عدم الخصوصية في الشهرة في الرواية ووضوح ان المناط نفس صفة الاشتهار مع ان بين قوله ع خذ بما اشتهر الخ بعد السؤال وقولنا ما اشتهر مثلا فرقا لطيفا يظهر بالتامل فتامل ثم ان هذا ليس تخصيصا بالمورد حتى يورد عليه بان المورد غير مخصص وان العبرة بعموم اللفظ لما قيل من ان تحصيل العموم بالمورد لا تخصيصه فكانه يكون من قبيل التخصيص وتوضيحه ان عموم كل شيء انما هو بحسبه فالموصول هنا يفيد العموم بالنسبة الى افراد مدلوله ومصلقه لا بالنسبة الى افراد غيره وعمثل ذلك يجاب عن قول المفصل في مسئلة استعمال اللفظ المشترك في اكثر من معنى واحد بين النفي والاثبات استنادا الى ان النكرة في سياق النفي تفيد العموم وضح من ذلك ان يقال ان كلمة ما تستعمل في كل ما لا يعقل ويعين بالقرينة كالمشترك فيكون حملها على خصوص الرواية من باب التعيين بالقرينة لا التخصيص وايضا حصول العهد بالصلة فلا ينافي العموم كما قد يتوهم اذ العموم انما يلاحظ بالنسبة الى افراد المعنى المعهود بالصلة فقولنا من جاءك اكرمه معناه كل فرد من افراد الجائي اكرمه فالصلة لا تفيد العموم وخروج غير المتصف بصفة المجيء لا شيء من افراده بها ومنها انه يلزم ح تعميم الجمع بين الحقيقة العقلية والمجاز العقلي كما لو قيل انبت الله والربيع وذلك لان اشتهار الحديث هو اشتهاره نقلا واشتهار الفتوى هو اشتهارها نفسها وهذا نظير ما اورده المحقق القمي ره على عموم رواية كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فدع من استعمال قوله فيه حلال وحرام في معنيين احدهما انه قابل للانقسام بهما والثاني انه يوجد النوعان فيه بالفعل وكذا استعمال قوله حتى تعرف الحرام منه بعينه في معنيين ايضا كما لا يخفى وفيه انه يمكن حمل الموصول على ما يعم الرواية والفتوى ح فلا يلزم المحذور اذ يصير المعنى خذ بقول اشتهر بين اصحابك مع ان الحذف المذكور انما هو يستبعد حمل الموصول على العموم فيجعل المسند اليه مولك المعنى العام فيكون المعنى خذ بما اشتهر القول به **قوله** مع ان الشهرة الفتوائية **اقول** فيه ان هذا انما يتم اذا اريد بالشهرة الاجماع او الاشهرية او الشهرة المفيدة للظن الشخصي لظهور عدم امكان ثبات شيء من المذكورات في طرفي مسئلة واما اذا اريد بها مجرد المشهورية كما هو ظاهر السياق من قول الامام عليه السلام خذ بما اشتهر دون خذ بالاشهر وقول الراوي انهما معا مشهوران فانه لا مانع من امكان اتفاق جماعة من الاصحاب مثلا على فتوى وجماعة اخرى على الفتوى بطرف خلافها وقد يستدل لدلالة الاجماع منها انه لو كان المراد في ذلك ما في حكم العالم بالاجماع بقوله اعدلهما اذ المرجح بمقتضى تعقيب المشهور بالرواية التي يعرفها جميع الاصحاب ولا ينكرها احد منهم ان يكون كلتا الروايتين من قبيل القطعيات

٨٨ **اقول** ومن هنا يعلم الجواب عن التمسك به آه **قوله** فضلا عن الاوضحية وضوح شانه ومن هنا ليس فيما جعله أوضح شانا كما لا يخفى فيما جعل الاعدل وغير الاعدل

الكلام في المقبول اما في سندها واما في دلالتها والمقصود هنا هو الثاني واما الاول ففيما في خاتمة الكتاب **قوله** ومن هنا يعلم الجواب آه **اقول** حاصله

ان احتمال حمل المجمع عليه على المشهور واحتمال العكس متساويان فلا ترجيح للاول كما هو مدعى المستدل وقد يرجح الثاني بان الراوي اذا ذكر روايتين كانت مجمعا

عليها بين الاصحاب واخرى خلافها فلا ريب في كون الاولى قطعية الصدور ولا سيما مع قرب العصر والثانية شاذة مخالفة للواقع هذا محصل ما قيل ولا انهم

منه شيئا سوى ما لا يجدي طائلا ولبعض الافاضل في بيان المراد من الخبر حمل المشهور من المجمع عليه مسلك آخر تقريبه لا باس بالاشارة اليه قال في كلام طويل

الذي لها المختصة انه تساوى بالقولان ان الروايتان في جميع مراتب الترجيح من دون فرق بينهما الا ان احدهما مشهور والآخر فالاخذ بالمشهور متعين بنص الامام

بل لا يكون للامام عليه السلام نص به الا الدخول قوله في جملة اقوال المشهور وعلامة تعينه تلك عند المرجح ولذا امر به وسماه اجماعا في المقبولة ولا شك ان تسمية

المشهور اجماعا والحكم بانه لا ريب فيه لا يتمشى مع تجويز خروج قول المعصوم وانفراده عنهم ولا يمكن العلم بمجرد الشهرة ما لم يكن على النحو المذكور انه بعد شهرته لا

فان قيل ما الفرق بين المشهور الحجة والمشهور الذي لا اصل له وكل منهما مشهور مع انكم قلتم الارجح للمشهور الحجة الا انه مشهور وهذا معنى الشهرة قلنا الفرق

بينهما ان المشهور الحجة لم يعتبر المستنبط بعد استفراغ وسعه على خلاف عنه بخلاف الآخر فانه اذا استفرغ وسعه في الحكم ان يقف على الخلاف عنه ولا

لكان حجة كالاول فان قيل لا يثبت الرواية ما قصدتم من جعل المشهور مجمعا عليه بالنسبة المذكور لان الراوي للنادر والمشهور ايضا ولا اشكال في كون

مثل ذلك اجماعا حقيقة قلنا لا يخلو مع اشتهار الرواية اما ان يشتهر العمل بها او بخلافها او يجهل الحال بالنسبة الى العمل فان كان الاول فيتم ما ذكر

الا انه فرض نادر وان كان الثاني فلا ريب في ردها لان عمل الراوي بخلاف روايته امارة عدم صحتها او صحة العمل بها عنده ولمفروض انه لا دليل مرجح الا ذلك

الا شهرتها ولو كانت صحيحة عنده لما عارضها اقوى منها وترك العمل فلا عبرة بروايته لانه فاسق وان كان الثالث فهو ما ذكرناه ولعل ما ذكره هو الذي بعث بعضهم

على الحاق المشهور بالمجمع عليه كما نقله الشهيد ره في الذكرى فان الظاهر من كلامهم هو الالحاق الموضوعي وما يشبهه **قوله** خبر الواحد في الجملة آه

اقول لما كان عنوان الكلام في الظنون فلا جرم لم يندرج فيه خبر الواحد المفيد للعلم ولو بانضمام القرائن الخارجية مضافا الى انه مما لا يقبل النزاع في

الحجية والعمل كما عرفت من اعتبار القطع بنفسه اما المعيد للظن فهو اخص مطلقا من المستفيض منه وان قلنا بعدما انه لا حد فيه موضوعا ولا شك ان

المراد من خبر الواحد هو ما يقابل المتواتر ويندرج فيه المستفيض لعدم كونه من المتواتر قطعا انه هو على ما عرفه الشهيد الثاني ره في درايته ما زاد رواته عن

ثلاثة مع عدم بلوغها الى التواتر وكذا عرفه غيره ومن جعله واسطة بين خبر الواحد والمتواتر كالحاجبي والمحقق القمي ره على احتمال في كلامه لم يقل ايضا

بانه يفيد العلم الا انه عنده ما بلغ حد التواتر اعني مرتبة من شأنها حصول العلم بها ولم يفد العلم ولو في خصوص المادة ثم ان التقييد بقوله في الجملة يحتمل وجهين

احدهما ان يكون المراد الاشارة الى الاخبار المروية عن الحجج المعصومين عليهم السلام بمعنى انها حجة وان لم تكن مطلق اخبار الآحاد في مقام الحجية وهذا على تقدير

يكون محل النزاع مطلق الخبر الواحد كما هو محتمل الاحتمالات توضيح ذلك ان محل نزاعهم في المقام يتصور على وجوه **الاول** ان يكون محل النزاع حجية خبر الواحد

مطلقا حتى مثل خبر الشاهد في الدعاوي وغيرها الا ما ثبت عدم حجيته بخصوص **والثاني** ان يكون حجية مطلق الاخبار المروية عن الحجج بطرق الآحاد **والثالث** ان

يكون حجية طائفة خاصة منها كالصحاح او هي مع الحسان مثلا **والرابع** ان يكون حجية الخبر في الجملة اي خبر ما على نحو الاهمال حتى يكون المراد نفي السلب الكلي

ولكل وجه والاوجه هو الثاني ثم الاول المساعدة بعض كلماتهم عليهما كما لا يخفى على المتامل والاضعف الوجه الاخير لعدم ترتب فائدة على النزاع على

تقديره ثم الثالث لعدم مساعدة كلماتهم عليه وثانيهما ان يكون اشارة الى الخصوص طائفة من الاخبار المروية عن الحجج المعصومين وهذا على تقدير ان يكون النزاع

فيها كما هو الظاهر الاحتمالات على ما عرفت فان حجية بعض تلك الاخبار ووجوب العمل في الاحكام ببعض ما منها في الجملة الا ان يكون محل النزاع اصلا بل هي من

ضروريات المذهب بل الدين ايضا ولذا قيل ان هل المناط وجوب العمل بالاخبار في الاحكام في الجملة ليس لنا بعض عرفنا ببقاء التكاليف في الجملة وانا نعلم قطعا

انه لو ترك الاحاديث راسا خرج عن الدين والمذهب فان التارك لها بالكلية يعاقب ويبطل احكام الشرع وبذلك صرح المفيد ره في بعض مسائله لما قال ان بعض

المشايخ انه قال وفي رد الاخبار ابطال الدين والشريعة وطريق علمنا بذلك بطريق علمنا ببقاء التكاليف سيأتي توضيح هذا المطلب ثم ان ههنا اشكالا

خالجني لم يلتفت اليه القوم وهو ان محل النزاع ان كان خبر العادل بالخصوص كان اللازم عدم عدهم العدالة من شرائط القبول اذ هي على هذا التقدير مقومة

لا من الشرائط مع ان جملة منهم عدها منها مع ان النزاع حينئذ لا يتمشى على مذهب من قال ان خبر الواحد الصادر من العادل يفيد العلم مطردا كما عن قوم او غير مطرد

كما عن غيرهم وان كان مطلق الخبر الصادر من العادل وغيره فمعظم ادلتهم كاية النبأ لا يساعد على الحجية ثم لا يساعد عليه الدليل الذي على حجيته من باب حجية

الظن المطلق الا ان اشتراطها بالشرائط المعهودة مما لا وجه له وقد جرى سيرتهم سلفا عن خلف بذكرها وبيان كميتها وكيفيتها ولم يختلفوا في اصل الاشتراط

وان اختلفوا في عددها الشرائط ومن هنا انكر المحقق القمي ره اصل الاشتراط وحكم بانه لا اصل له فكيف بالتعدد والعدد ولو في وفاقيها انما قال ان الاشتراط

بها انما يتم اذا ثبت جواز العمل بخبر الواحد بالادلة الخاصة واما اذا كان بناء العمل عليه من جهة انه مفيد للظن كما هو قضية دليل الانسداد

الا ان الامر راجع على ذلك التقدير الى حصول الظن الحاصل منه من قرينة قوله من الاشكال المذكور

انما تمسك بنا الاشتراط وذكر الثوابت ... فيما ... لا ...

[illegible]

٩٠ او غيره وبعبارة اخرى وقع النزاع في ان نوع الخبر الواحد بنفسه مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنه سواء كانت داخلية كالامور الراجعة الى كون المخبر من المخبر له وغيرهما او خارجية صرفة هل يكون حجة ام لا ويلزم بذلك الادلة على حجيته عند القائل بها حتى ايها التنبيه على بعض ثمرتها الآتية وقد مر الاشارة الى ذلك وبتبيين اشتراط الشرائط من خارج بحيث ينحصر الحجية في الجامع لها كما يشعر بذلك تعقيب مبحث الحجية وعدمها بمبحث الشرائط وقابلية الاشتراط قائمة على الاطلاق ولا يابى العقل عنه على شيء من المذاهب اما على حجيته من باب الظن الخاص فظاهر اذ ادلة حجيته غايتها انها اطلاقات قابلة للتقييد والاشتراط بهذه الشرائط او اجمالات قابلة للبيان به فكما ان الشارع يتعبدنا بالعمل به يمكن ان يتعبدنا بالاقتصار على جامعها المصلحة كما منه وكانهما اجل ان حسن العمل به انما هو فيما اذا افاد الظن ولا يتحقق الوصف بدون هذه الشرائط واما على حجيته من باب الظن المطلق فلان الدليل على حجية الظن وان كان عقليا قطعيا مثبتا لعموم حجيته بحيث لا يقبل التخصيص والاشتراط الا انه ثبت في محله ان العقل لما كان بطريق الشرع فيلاحظ لاحظ له عنه تاسيس هذه الكلية عند منع الشارع ويحكم حكما كليا على وجه التعليق لا التنجيز والحاصل ان ارباب الظنون المطلقة انما يدعون الاطلاق لا اصالة في مقابلة ما يدعيه خصومهم من الثبوت عن الشارع على وجه الخصوصية لا الاطلاق من جميع الوجوه فعقدهم لباب الشرائط انما هو لاجل اثبات منع الشارع عن بعض هذا الكلي بالاجماع او غيره كما لو حصل من خبر غير البالغ العاقل المسلم مثلا فان قيل لا انضباط في تلقي ما ذكرت بالقبول ليتضح فعل هؤلاء الفحول وموغايته المأمول لكنا نقول كان الاولى والاليق على هذا ان يجعلوا عنوان الباب في ذكر موانع العمل فانه يفيد بذلك عنوان تحقق المقتضي بالفتح مع ثبوت المقتضي بالكسر يذكروا مثل الجنون والصبا فيما يمنع ولم يجعل القناع لاجل ذكر شرائطه المشعر بالقصور في جهة المقتضي قبل الشرط في كلماتهم اطلاقات فتارة يطلقونه على ما يتوقف عليه تاثير المؤثر كوصول النار الى المحترق في الاحراق في الامور العادية واعلام المكلف بالمكلف به في التكليف الشرعيات واخرى على ما يتوقف عليه ثبوت المتاثر كعدم رطوبة الجسم في الاحراق في الاولى وعدم المخصص في العمل بالعام في الثانية وقد اطلق على الاعم وما نحن فيه من قبيل الثاني فاذا قيل ان العقل شرط في العمل بخبر الواحد اريد ان عدم الجنون شرط يتوقف عليه ثبوت المتاثر لا ان هذه الملكة بعينها شرط لتاثير المؤثر وهذه عبارة اخرى لان يقال ان الجنون مانع عن تاثير المؤثر ولا غرو في مثل هذا التوجيه الوجيه لمن اراد دفع الاختلاف عن كلمات هؤلاء الاشراف فان ملقيه بالقبول ولا تلقه منك بالقبول فاما وهم من هذا فان المقصود دفع الاشكال لا اظهار الكمال وان تلجلج في صدرك شيء في حيث التعليق الذي بنينا عليه الامر مع ان حسن الظن على هذا المذاق مما يحكم به العقل فالجمع بين التعليق والاستقلال كاد ان يقرب المحال لاحلناك على التامل فيما طلبنا به الاختلال ولتوضيح ان الاستقلال بالنظر الى الفاعل والتعليق بالنظر الى القابل فاختلفت الحيثيتان ولولا الحيثيات لبطلت الحكمة وتعطلت العلوم **قوله** هذه المسألة التي لستر آه **اقول** اعلم ان الخبر الواحد المنتسب الى المعصوم عليه السلام من حيث الصدور اما معلوم الثبوت او معلوم العدم او مظنون احدهما او مشكوك الحال من الامرين لا ريب بلا خلاف بحسب الامكان بل الوقوع في غير الاول وان كان بعض كلماتهم يوهم الخلاف في وقوع الثاني لكنه يكفي في تضعيفه قوله صلى الله عليه وآله وسلم سيكذب علي وقوله قد كثرت علي الكذابة المثبتان المطلوب على تقدير صحة السند عدمها بانفسهما او بضميمتهما كما انه لا ريب بلا خلاف في حجية الاولين ثبوتا وانتفاء كالاخيرين كذلك على احتمال كون مورد هما من السنن بلا دليل وكونه من غيرها وانما الكلام في الاوسط بمعنى ان السنة لغير الذاتية هل تثبت بخبر الواحد المظنون الصدور وكان ذلك لولا ظنيا او قطعيا اولا وان كان النزاع في حجية الثاني اعني القطعي لدلالة من جهة موافقته لدليل قطعي منفصل من كتاب او عقل او اجماع غير مثمر ثمرة يعتنى بها فالحاصل النزاع ثمرة ان كان الظن بالصدور مطلقا لقطع بحجية لغيا الدليل الخاص ام لا بل يحتاج في اثبات حجيته وجواز الاعتماد عليه الى دليل الاشتداد وما قررناه ظهر ان الادلة التي يتمسكون بها على حجية اخبار الاحاد كآية النبأ النفر ناظرة الى مقام السند لا الدلالة فاستدلال التسديد لصدوره بلا يثبت في مسألة جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص غني عن التحقيق كما صرح به المحقق القمي وغيره **قوله** ومن هنا يتضح دخولها في مسائل آه **اقول** قد وقع في علم الاصول ذكر مسائل اختلفوا في كونها من الاصول او عدمه يعبر عنها في لساننا بعض الاجلة بالمسائل المشتبهة كمسألة مقدمة الواجب المشتبه حالها في انها مسألة لغوية او فقهية او اصولية ومن المبادي الاحكامية ومسألة الاستصحاب المرددة بين كونها مسألة اصولية او فقهية او من المبادي التصديقية ومسألة الاجتهاد والتقليد المحتملة لان تكون من المسائل الاصولية او الكلامية او الفقهية ومن جملة تلك المسائل مسألتنا هذه اعني مسألة حجية خبر الواحد وعدمها فاختلفوا في انها هل هي مسألة كلامية او اصولية فتوهم الاول بعضهم استنادا الى انه يبحث عن احوال الحجة في زمن الغيبة فتكون من المسائل المتعلقة باصول الاعتقادات ويظهر الثاني من المصنف في مبحث الاستصحاب من الكتاب والحق انها من المسائل الاصولية كما يشهد كما ان كون المسألة من العلم الكذائي في علم الاصول وتنضبط هل الفن على ذلك الى غير ذلك من الامارات التي سيأتي الكلام فيها في محل آخر بل نقول ان اندراجها في مسائل الاصول اظهر من اندراج كثير من المسائل فيها كمسألة مقدمة الواجب ومسألة الاجتهاد والتقليد الذي اوقع المتوهم في التوهم تخيل عدم صدق تعريف علم الاصول عليها حيث انه علم يبحث فيه عن احوال الدليل والبحث عن حجية الخبر بحث عن الموضوع فيتعلق البحث فيها بجزء الموضوع لا احواله وبعبارة اخرى البحث فيها عن دليليتها الدليل لا عن احواله بعد ثبوت دليليته ويندفع بوجوه ثلثة المصدرة في المقالة اثنين منها احدهما ان الموضوع في الاصول موضوعات الدليل فالبحث عن الحجية بحث عن احواله وثانيهما ان موضوع الاصول ... ان السنة هل تثبت بخبر الواحد ام لا بل في ثبوتها من التواتر فيتعلق بالخبر

٩١ الدليل وليس البحث فيه انه اذا ثبت قول المعصوم فهل هو حجة ام لا حتى يدخل في المسائل الكلامية ومما حققنا لك تقدر على تشييد ما ذكرناه هاهنا وان ردوها على اثبات الحجية
في زمن الانسداد بادلتها المعهودة وهي ان معرفة الطريق المقرر من الشرع للوصول الى الاحكام اعني ظن المجتهد مطلقا سوى ما استثني او حصول الظنون المخصوصة
ليس من مسائل الفروع ولا الاصول العملية وانما هو من مسائل الكلام فليس سبيل العلم منسدا بالنسبة اليها كيف والقائل بحجية الظن مطلقا يتمسك فيها بالبرهان
القاطع العقلي ووجه الدفع ظاهر نعم يبقى الاشكال لو فرض اعتبار القطع في اصول الفقه ايضا الا انه فاسد جدا ان اريد به اعتبار تحصيل القطع بها والا
لا ما يتم لانتهائها الى القطع وما ذكر اخيرا فهو واضح الفساد مما سبق فان الدليل العقلي المذكور على فرض صحته انما يقرر على فرض انسداد باب العلم بالواقع و
بالطريق المقرر من الشرع كما لا يخفى **قوله** ثم اعلم ان اصل وجوب العمل بالاخبار اه **اقول** هذه مباحث فن الاصول بل الغرض من وضعه في الحقيقة هو
هذا المطلب فبالحري ان نفصل الكلام فيه حق التفصيل بقدر ما يقتضيه المقام وان سبق منا في مقدمة الكتاب بعض الكلام فنقول يقع الكلام في تحقيق
المرام في مقامات الاول وجوب العمل في استنباط الاحكام في هذه الاعصار التي انسد فيها باب العلم بالاخبار المدونة في الكتب الاربعة المعروفة كالكتب الاربعة
المشهورة وهو في الجملة مما لا ريب فيه ولا شك يعتريه لما ستعرف الثاني في مقطوعية حجيتها مطلقا بحيث لا يحتاج العمل بها الى مفرد وانتخاب بل يجوز المسارعة الى
العمل باي خبر وجد فيها من دون مراجعة الى اسانيدها انما بعد المشائخ ويكفي مؤنة ذلك وجوده في واحد منها والحق عدم كونها كذلك بل بعضها في مقام الحجية كما
الاخبار لا بد من الترجيح في اسانيدها وان كان ظاهر بعض المتأخرين خلاف ذلك ويدل على ما اخترناه سيرة العلماء الذين هم اشد تشيعا من العلامة وقد صنف بعضهم
الخلاصة وغيرها وكثيرا ما يردون الاخبار ولو في غير مقام المعارضة بل في مقابلة الاصل ولم يورد عليه بعد ما طريقته كذا غيره وما ترائى منهم من التمسك
بالضعاف فهو في مقام التأييد لا الاستدلال ويجيء الاشارة اليه في هذا المقام في كلام المصنف ره الثالث في كونها قطعية الصدور وعدمه الحق عدم ذلك فيه خلاف
اذ يعتبر اطلاق ان الاخبار بين بعض المتأخرين من الاصوليين في تفصيلا بان احدهما بالنسبة الى زمان الحضور وثانيهما الغيبة واليه مال المحقق القمي ره وبعض
السادة الاجلة من المعاصرين في كتابه وثانيهما بالنسبة الى الكتب الاربعة وغيرها حكاه في غاية الفصول عن بعض الاخبارية ومحل كلامنا الان هذه الازمنة والحق
بالنسبة اليها العدم مطلقا لوجوه احدها انه حصل بالنسبة اليها طول المدة وكثرة الوسائط وتوفر الدواعي للكذب وتكثر الدساسين الجاهيل والحرمان من ادراك
قرائن مجلس الصدور وادراك من ادركها مع ان الاخبار في زمان الغيبة اوضح انقطاعا ومع ذلك كله كيف يحصل القطع بها ثانيها ان قدماءنا كانوا مطبقين
على وجوب العمل بخبر الواحد كالشيخ فلا وجه حينئذ لعدهم هذه الاخبار الاحاد المتنازع فيها في مصنفاتهم عند رواياتهم اياها فاكثر الاحاديث المودعة فيها اما
مأخوذة من كتب القدماء القائلين بحجية اخبار الاحاد او من الثقات وعلى التقديرين لا يحصل ازيد من الظن ثالثها ان الصدوق ره قال في العيون على ما حكي عنه بعد نقل
حديث كان شيخنا محمد بن الحسن بن الوليد سيئ الرأي في محمد بن عبد الله المسمعي راوي هذا الحديث وانما اخرجت هذا الخبر في هذا الكتاب لانه كان في كتاب الرحمة وقد
قرأته عليه فلم ينكره ورواه لي انتهى فيعلم من هذا ان مثل الصدوق ره يكتفي في الاعتماد على الرواية بقرائته على شيخه وعدم انكاره لها وان كان الراوي ضعيفا ولا
شك ان مثل هذا لا يفيد القطع سيما مع اختلاف الاراء والمذاهب سيما اذا لوحظ مثل قول محمد بن الحسن بان نفي السهو عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم اول
درجة الغلو كما صرح به الصدوق ره في الفقيه ولم يصرح الصدوق ره في موضع من كتابه بعد نقله امثال تلك الروايات في كتاب الفقيه فكيف يبقى الوثوق بصحة جميع الروايات
المسطورة فيه عن الائمة فاذا كان حال الفقيه كذلك ضعف الوثوق بغيره من الاربعة لضعفهما باعتراف الخصم رابعها ان ثقة الاسلام الكليني ره قال في الكافي
ولد ابو جعفر محمد بن علي الثاني في شهر رمضان من سنة خمس وتسعين ومائة وقبض سنة عشرين ومائتين في اخر ذي القعدة وهو ابن خمس وعشرين سنة وشهرين و
ثمانية عشر يوما ثم ذكر بعد فاصلة يسيرة ما لفظه سعد بن عبد الله والحميري جميعا عن ابراهيم بن مهزيار عن اخيه علي بن مهزيار عن الحسين بن سعيد عن محمد بن سنان قال قبض محمد بن علي وهو
ابن خمس وعشرين سنة وثلاثة اشهر واثنا عشر يوما في يوم الثلثاء لست خلون من ذي الحجة سنة عشرين ومائتين فلو كان جميع الروايات التي في الكافي مقطوع الصدور
عن الائمة كيف يقول هذا الشيخ بخلافه خامسها ان الصدوق ره قال في الفقيه بعد نقل توقيع هذا التوقيع عندي بخط ابي محمد الحسن بن علي ع وفي رواية محمد بن يعقوب
الكليني ره رواية خلاف ذلك التوقيع عن الصادق عليه السلام ثم قال لست افتي بهذا الحديث مشيرا الى ما رواه الكليني بل افتي بما عندي بخط الحسن بن علي ع ولو صح
الخبران جميعا لكان الواجب الاخذ بقول الاخير كما امر به الصادق ع وذلك لان للاخبار وجوها ومعاني وكل امام اعلم بزمانه واحكامه من غيره من الناس انتهى ولا شك
ان قوله ولو صح الخبران لا يحسن حتى يكون الخبران مقطوعي الصدور عن الامام ع سادسها ان الصدوق ره ذكر في باب احرام الحائض من الفقيه حديثا ثم قال قال
مصنف هذا الكتاب بهذا الحديث افتي دون الحديث الذي رواه ابن مسكان عن ابراهيم بن اسحق عمن سأل ابا عبد الله ع الى اخر الحديث لان اسناده منقطع
والحديث الاول رخصة ورحمة واسناده متصل انتهى فلو كان كلا الحديثين مقطوع الصدور عن الائمة لم يقدح انقطاع احدهما ولا يضعف الحديث المنقطع
انما هو لاحتمال ان يكون الراوي لغير المذكور فاسقا كاذبا واضعا للحديث المنقطع وح فينبغي ان يعلل ضعفه بعدم القطع بصدوره لا بعدم اتصاله فان سبب
القطع عند القدماء لم تكن منحصرة في الاتصال مع ان الاتصال لا يوجب قطعية الصدور فينبغي ان لا يعلل العمل باحدهما باتصال سنده سابعها روى الكليني ره
باسناده عن يونس عن ابي الحسن ع قال قلت الرجل يغتسل بماء الورد ويتوضأ به للصلوة قال لا بأس بذلك قد عمل بمضمون هذه الرواية محمد بن بابويه في الفقيه
وقال الشيخ ره في الاستبصار مشيرا الى هذه الرواية هذا خبر شاذ شديد الشذوذ وان تكرر في الكتب فانما اصله يونس عن ابي الحسن ولم يروه غيره وقد اجمعت
العصابة على ترك العمل بظاهره وما يكون هذا حكمه لا يعمل به انتهى ثامنها في الفقيه في رواية ابي خديجة عن ابي عبد الله ع قال اعطوا من الزكوة بني هاشم

٩٢ منهم فلنها لهم وانما تحرم على النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعلى الامام الذي يكون بعده على الائمة عليهم السلام وقال الشيخ ره في الاستبصار انه
هذه الرواية هذا الخبر لم يروه غير ابي البختري وهب وان تكرر في الكتب وهو ضعيف عند اصحاب الحديث لما لا احتياج الى ذكره وتاسعها قال الصدوق ره في الفقيه
ما لفظه في رواية وهب بن وهب عن جعفر بن محمد عن ابيه ان علي بن ابي طالب عليه السلام اتي برجل وقع على جارية امرأته فحملت فقال الرجل وهبتها لي فانكرت
المرأة فقال لتاتيني بالشهود او لارجمنك بالحجارة فلما رأت المرأة ذلك اعترفت فجلدها على الحد قال مصنف هذا الكتاب رحمه الله تعالى جاء هذا الحديث
هكذا في رواية وهب بن وهب وهو ضعيف والذي افتي به واعتمد عليه في هذا المعنى ما رواه الحسن بن محبوب الخ انتهى وقد ذكر مثل هذه الرواية بعينها الشيخ
في الاستبصار وافتى بمضمونها وذكر رواية اخرى بمضمون هذه الرواية فلو كان كل الاحاديث المذكورة في الاستبصار مقطوع الصدور عن الائمة عليهم السلام
لم يصح قول ابن بابويه بضعف هذه الرواية من جهة ضعف راويه وان كان قوله صحيحا لم يكن جميع احاديث الاستبصار مقطوع الصدور عاشرها ان
احتمال سهو الراوي متطرق الى كثير من الاحاديث الذي حمل رئيس الطائفة اكثر الاخبار على وهم الراوي مع انه اعلم بالروايات وباحوال الرواة ومن
اراد الاطلاع فليرجع الى التهذيب والاستبصار ولعل هذا هو السر في وقوع الاخبار المتناقضة في الكتب الاربعة مثل ان الصدوق ره ذكر في الفقيه
ان يوم الغدير كان يوم الجمعة ثامن عشر ذي الحجة والسند صحيح على ما التزمه في اول الفقيه وذكر ثقة الاسلام في الكافي ان يوم عرفة سنة حجة الوداع
كان يوم الجمعة وقد التزم في الكتاب لذكر مثل ما التزمه الصدوق ره ولا شك ان صدق احد الخبرين مستلزم لكذب الآخر واحتمال على السهو وعدم
الاعتناء الا تقييد الا النظر الى غير ذلك من الوجوه التي طويناها مخافة التطويل واما الاخباريون فاطالوا الكلام واكثروا واصروا في ذلك امنهم
فانه قال في الفوائد المدنية فائدة قد علمت انه من الواضحات البينات في صدور الذين تتبعوا كتب الرجال وكتب الاحاديث وفهرست اصول اصحابنا لا
سيما كتاب الكشي وفهرست الشيخ وفهرست النجاشي وفهرست محمد بن شهر اشوب المازندراني واول الاستبصار واخر كتابي الاخبار لرئيس الطائفة و
كتاب العدة له وكلام علم الهدى وكلام المحقق الحلي في المعتبر وفي كتاب الاصول وكلام محمد بن ادريس الحلي في اخر السرائر وكلام ابن بابويه في اول كتاب من لا يحضره
الفقيه وكلام الامام ثقة الاسلام في اول كتاب الكافي وكلام الشهيد الثاني في شرح رسالة الشيخ في دراية الحديث وكلام صاحب المعالم والمنتقى وكلام صاحب
كتاب مشرق الشمسين حيث في رسالة الوجيزة في دراية الحديث بل كلام العلامة الحلي في كتاب النهاية عند تقسيمه علماء الامامية الى الاخباريين والاصوليين
انه كان عند قدمائنا اصحاب الائمة كتب واصول كانت مرجعهم في عقائدهم واعمالهم وانهم كانوا متمكنين من استعلام احوال احاديث تلك الكتب والاصول
ومن اخذ الاحكام منهم عليهم السلام بطريق القطع واليقين ومن التمييز بين الصحيح وغير الصحيح لو كان فيها غير صحيح ومن المعلوم ان مثلهم لا يغفل عن هذه الدقيقة ولا
يقصر في رعايتها وان عاقلا فاضلا صالحا اذا اراد تاليف كتاب يكون مرجعا للشيعة في عقائدهم واعمالهم او في احدهما لا يرضى بان يلفق بين الاحاديث
الصحيحة وغير الصحيحة من غير نصب علامة تميز بينهما بل اقول ارباب التواريخ لا يرضون باخذ الاخبار من موضع لا يعتمد عليه فكيف يظن بنجباء العلماء
الاتقياء والصلحاء خلاف ذلك لا سيما الامام ثقة الاسلام محمد بن يعقوب الكليني ورئيس الطائفة ومحمد بن علي بن بابويه وقد علمت فوق القرائن الموجبة
للقطع بما هو حكم الله في الواقع او بورود الحكم عنهم في زمن محمد بن يعقوب الكليني وفي زمن محمد بن علي بن بابويه وزمن علم الهدى وزمن رئيس الطائفة وزمن
محمد بن ادريس وزمن المحقق الحلي فنقول بقيت في زماننا بحمد الله تعالى وبركات ائمتنا قرائن موجبة للقطع العادي بورود الحديث عنهم عليهم السلام منها انه كثيرا ما نقطع
بالقرائن الحالية او المقالية بان الراوي كان ثقة في الرواية لم يرض بالافتراء ولا برواية ما لم يكن بينا واضحا عنده وان كان فاسد المذهب او فاسقا بجوارحه
وهذا النوع من القرائن وافر في احاديث كتب اصحابنا ومنها تعاضد بعضها ببعض ومنها نقل العالم الثقة الورع في كتابه الذي الفه لهداية الناس ولئلا
يكون مرجع الشيعة اصل رجل او روايته مع تمكنه من استعلام حال ذلك الاصل وتلك الرواية واخذ الاحكام بطريق القطع عنهم عليهم السلام ومنها تمسكه
بالحديث في ذلك الاصل او بتلك الرواية مع تمكنه من ان يتمسك برواية اخرى صحيحة ومنها وجوده في احد كتابي الشيخ وفي الكافي وفي من لا يحضره الفقيه
لاجماع شهاداتهم على صحة احاديث كتبهم او على انها ماخوذة من تلك الاصول المجمع على صحتها ومنها ان يكون راويه احد الجماعة الذين اجمعت العصابة
على تصحيح ما يصح عنهم ومنها ان يكون راويه احدا ورد في شانه عن بعض الائمة انه ثقة مأمون وخذوا عنهم معالم دينكم وهؤلاء امناء الله
في ارضه ونحو ذلك وقال في موضع اخر من الكتاب الفصل التاسع في تصحيح احاديث كتبنا بوجوه تفطنت بها بتوفيق الملك العلام ودلالة اهل
الذكر ثم قال الوجه الاول من الوجوه الدالة على صحة احاديث الكتب الاربعة مثلا باصطلاح قدمائنا انا نقطع قطعا عاديا بان جمعا كثيرا من
ثقات اصحابنا ومنهم الجماعة الذين اجمعت العصابة على انهم لم ينقلوا الا الصحيح باصطلاح القدماء صرفوا اعمارهم في مدة تزيد على ثلاثمائة سنة في
اخذ الاحكام عنهم عليهم السلام وتاليف ما يسمعونه عنهم وعرض المؤلفات عليهم ثم انا بعدهم تبعوهم في طريقتهم واستمر هذا المعنى الى زمن الائمة الثلاثة
الوجه الثاني انا نعلم انه كانت عند قدمائنا اصول من امير المؤمنين عليه السلام الى زمن الائمة الثلاثة قدس الله ارواحهم كانوا يعتمدون عليها في
عقائدهم واعمالهم ونعلم علما عاديا انهم كانوا متمكنين من استعلام حال تلك الاصول واخذ الاحكام عنهم بطريق القطع واليقين ونعلم علما عاديا
انهم كانوا عالمين بانه مع التمكن من القطع واليقين في احكام الله تعالى لا يجوز الاعتماد على ما ليس كذلك وانهم لم يقصروا في ذلك واستمر هذا المعنى
الى زمن الائمة الثلاثة فعلم ان تلك الاحاديث كلها صحيحة باصطلاح القدماء الوجه الثالث ان مقتضى الحكمة الربانية وشفقة سيد المرسلين والائمة عليهم السلام

ان لا يضيع من كان في اصلاب الرجال منهم ويمهد لهم اصولا معتمدة يعملون بها في زمن الغيبة الكبرى الوجه الرابع انه تواترت الاخبار بانهم امروا اصحابهم بتاليف ما يسمعونه منهم وضبطه ونشره ليعمل بها الشيعة في زمن الغيبة واخبروا بوقوعه الوجه الخامس ان اكثر احاديثنا موجودة في اصول الجماعة التي اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم اى على انهم لم ينقلوا الا الصحيح للعلم بوجودها في تلك الاصول من طرق جملتها ان يقطع بقرينة المقام ان الطريق المذكور للحديث انما هو طريق الى الاصل الماخوذ منه الحديث وتلك القرينة ذات وافرة في كتاب الشيخ وكتاب من لا يحضره الفقيه بل في كتاب الكافي ايضا عند النظر الدقيق وقد ذكرهم الشيخ الجليل الثقة الصدوق ابو عمرو الكشي في كتابه ثم نقل كلام الكشي في تعداد هؤلاء الجماعة ثم عقبه بكلام له الى ان قال الوجه السادس تواتر اخبار الائمة الثلاثة في صحة احاديث كتبهم ولا يقدح في ذلك اشتمال طرق كثير منها على من تغير حاله من الاستقامة الى الانتحال لمذاهب الفاسدة او ظهور الكذب منه وطرو الاختلال عليه بعد ان كان ثقة مستقيما ويؤيده ما تقدم نقله عن السيد الاجل المرتضى الوجه السابع انه لو لم يكن احاديث كتبنا ماخوذة من الاصول المجمع عليها لزم ان يكون اكثر احاديثنا غير صالحة للاعتماد عليها والعادة قاضية ببطلانه الوجه الثامن انه كثيرا ما يطرح رئيس الطائفة الاحاديث الصحيحة باصطلاح المتاخرين ويعمل بنقائضها الضعيفة باصطلاح المتاخرين فلولا ما ذكرناه لما وقع من مثل رئيس الطائفة على طرق ضعيفة مع تمكنه من طرق اخرى صحيحة فلولا ما ذكرناه لما وقع من مثله ذلك عادة الوجه العاشر ان رئيس الطائفة صرح في كتاب العدة وفي اوائل الاستبصار بان كل حديث عمل به ماخوذ من الاصول المجمع على صحة نقلها ونحن نقطع عادة بانه ما كذب الوجه الحادي عشر ان شيخنا الصدوق ذكر مثل ذلك بل اقوى منه في اوائل كتاب من لا يحضره الفقيه ونحن نقطع بانه ما كذب وكذلك نقول في حق الكافي للامام ثقة الاسلام الوجه الثاني عشر انا قطعنا قطعا عاديا في حق اكثر رواة احاديثنا بقرينة ما بلغنا من احوالهم انهم لم يرضوا بالافتراء في رواية الحديث والذي لم يقطع في حقه بذلك كثيرا ما يقطع بان طريقه الى الاصل الثقة التي اخذ الحديث منه والفائدة في ذكره مجرد التبرك باتصال سلسلة المخاطبة اللسانية ودفع طعن العامة بان احاديثكم ليست معنعنة بل ماخوذة من كتب قدمائكم ومن اصولهم ومن جملة القرائن على ما ذكرناه ان الامام ثقة الاسلام صرح في اول الكافي بصحة جميع احاديثه ومع ذلك كثيرا ما يذكر في اوائل الاسانيد من ليس بثقة بقي احتمال السهو وهو مندفع تارة بتعاضد بعض الروايات ببعض وتارة بقرينة تناسب اجزاء الحديث وتارة بقرينة السؤال والجواب وتارة بقرائن اخرى بعد التنزل عن المقام السابق نقول على سبيل الاستظهار ونحن قطعنا قطعا عاديا بان تلك المسائل المذكورة في كتب احاديثنا عرضت على الائمة وسئلوا عنها وبانهم اجابوا عنها وبان اجوبتهم موجودة في تلك الاحاديث المتداولة بين اصحابنا واللازم من ذلك ان يكون كل تلك الاحاديث او جلها او بعضها فان لم ينقل منه الاحاديث موافقة لم يبق اشكال اذ لو نقلت فيها احاديث مخالفة فللتمييز علامات يعرف بها الماهر في احاديثهم وستطلع على ذلك باب اوسع فيه ان شاء الله تعالى بتوفيق الملك العلام ودلالة اهل الذكر انتهى كلامه وله كلمات اخرى في مواضع من كتابه تقرب من تمام

اقول والله المستعان ومنه التوفيق ان في كلامه مواقع للنظر اما كلامه في الوجه الاول وما يرد عليه اولا فانه

ان اراد ان جميع القدماء كانوا متفقين في الاعتماد على كل واحد من الاصل والكتاب فلا نسلم ذلك ولم يقم دليل على ذلك وان اراد ان بعضهم يعتمد على بعض وبعضا اخر على اخر فمسلم لكنه لا يجدي طائلا وثانيا ان تمكن جميعهم من استعلام احوال احاديث تلك الكتب وحصول التشبث لبعضهم لا يفيد المقطوعية في حق التابعين مع ان دعوى تحصيل القطع عليهم لو سلم تمكنهم منه في حيز المنع فلا يجوز ان يكون تكليفهم كتكليفنا في تحصيل الظن بالصدور او بصحة المضمون وثالثا ان ما ذكره من حديث ارباب التواريخ لا ننكره وكيف نظن بالعلماء انه يا خذوا الاخبار من موضع لا يعتمدون عليه لكن لا يحتاج على الرواية غير مقطوعية صدورها فان بينهما عموما من وجه لتصادقهما على الرواية المعلومة الصدق المطابق مضمونها لظاهر الكتاب او السنة وتفارقهما في المتصف باحد الوصفين دون الاخر ورابعا ان دعوى وجود القرائن المفيدة للقطع بالحكم الواقعي مما انفرد بها فان مثل ثقة الاسلام الكليني مع عدم تعدد العلم بما هو حكم الله في الاخبار المختلفة حيث قال لا يشير الى مضمون الاحاديث الواردة في طريق الجمع بين الاخبار المختلفة ونحن لا نعرف من جميع ذلك الا اقله ولا نجد شيئا احوط ولا اوسع من رد علم ذلك كله الى العالم وخامسا ان عدة من القرائن المذكورة في كلامه من وجود الرواية في احد الكتب الاربعة ونظر الى اجماع شهادة انهم على صحة احاديث كتبهم تم التقريب فان الثاني منها والكل محل النظر اما الاول فلان الشيخ لم يصرح بصحة الاخبار المودعة في الكتابين وادعاء الخصم تصريحه بها في كتاب العدة افتراء فقد نقل عن الفاضل التوني انه قال الذي تصفحت كتاب العدة من اوله الى اخره ولم اجد كلاما للشيخ يشعر بذلك واما الشيخان الاخران فصرحا بذلك فان الكليني قال في اول الكافي مخاطبا للاخ في الدين وقلت انك تحب ان يكون عندك كتاب كاف يجمع من جميع فنون علم الدين ما يكتفي به المتعلم ويرجع اليه المسترشد ويا خذ منه من يريد علم الدين والعمل به بالاثار الصحيحة عن الصادقين الى اخره والصدوق قال في اول الفقيه لم اقصد فيه قصد المصنفين الى اخر ما نقلنا في مباحث الاجماع لكنا لا نسلم ان معنى الصحة عند القدماء هو العلم والقطع بصدوره عن المعصوم لم لا يجوز ان يكون المراد من الصحة ما يكون موثوقا به كما افاده شيخنا البهائي في مشرق الشمسين مع انه لا يلزم من كون الرواية موثوقا بها عندهم كونها موثوقا بها عند غيرهم لظهور ان الوثاقة تختلف باختلاف الاراء مضافا الى انه على تقدير ثبوت الصحة كما ذكروا وادعاء ... ولا يمكن تحقيقه الا انه بوجوده او ما الاجماع ... نقل الاجماع من الكشي لا يفيد العلم والعجب من هذا المحدث انه يعتمد على مثل هذا الاجماع المنقول في المسائل الاصولية ويطعن على المجتهدين في اعتمادهم على الاجماع في المسائل الفرعية مع ان الاولى اهم والاهتمام بها اتم وكون الراوي من الجماعة الواردة في شانهم التوثيق

٩٠ منها ثمرة لا ينفع في اثبات المطلوب الا مع العلم باعيانهم اجبناهم وهو مفقود في هذه الازمنة واما كلام الثاني فيرد على الوجه الاول من الوجوه المذكورة
فيه انهم اذا كانوا متفقين في الآراء في توثيق الرجال وتضعيفهم ولم يكن اصحاب الائمة متدينين في كتب حاجاتهم وعلى الثاني مع كونهم مكلفين بتحصيل
القطع بل انهم كانوا مأمورين بالاخذ من الثقاة ومن غيرهم ايضا مع قيام قرينة تفيد الظن كما عرفت وعلى الثالث بان التمهيد مسلم لكن كونها بالآحاد
القطعية المقصود ثم فانهم من غاية شفقتهم لم يكلفونا بتحصيل اليقين ومنه يظهر ضعف الرابع ايضا وعلى الخامس ان مجرد ما ذكره لا يوجب حصول اليقين
فان الشيخ كثيرا ما يحمل حديث اصحاب الاجماع على وهم الراوي وعلى ضعف الرواية من حيث ضعف بعض الرواة ومن ذلك القبيل رواية حسن محبوب
في كتاب المشيخة ذكرها الشيخ في الاستبصار في باب ان المرتد اذا ارتد مع ما عرفت من ان هذا الاجماع المنقول من قبيل اخبار الآحاد وعن السادس
ان غاية اثبات افادة الظن القوي ويظهر ضعف سائر الوجوه بالتأمل في اطراف كلامنا فلا نطيل بيانه وتحقيق التفصيل بين الكتب الاربعة وغيرها
يظهر مما مر وملخصه ان المشايخ الثلاثة شهدوا بصحة هذه الكتب فيحصل القطع بصدق ما فيها بخلاف سائر الكتب وقد عرفت ما فيه الفرق بين
الكتب الاربعة وغيرها من مثل الجهة وان بينهما فرقا ظاهرا من جهات اخر مثل تواتر انتساب الكتب الاربعة الى مؤلفيها وكثرة نسخها وحسن ترتيبها وكونها
اجمع ظاهر واشتمالها على اكثر ما في كثير منها وظاهر الاصحاب الاعتماد على كثير من الكتب غير الكتب الاربعة بل منها ما هو متواتر النسبة الى مؤلفه على آحاد
حيث الاشارات كالعلل والعيون ومعاني الاخبار والخصال والامالي للصدوق ره ولم يطعن احد من الاصحاب في جميعها مع تعرضهم للطعن في بعضها وقد
استند الفاضلان والشهيد الى اخبار بعضها كثيرا كالعلل ومنية العلم وجامع البزنطي وغيرها ولم يرد عليهم احد مع ان شهادة عدل بكون
كتاب من مؤلفه فضلا عن شهادة اولا استفاضة كافية في ثبوته فما ذكره المحدث البحراني ره من انه قد اشتهر بين اكثر متأخري اصحابنا قصر العمل باخبار الكتب
الاربعة زعما منهم ان غيرها لم يبلغ في الضبط والانتقاد على وجه يوجب الاعتماد على مثله وانا انكره فيما ليس على ما ينبغي فانه وان اجاد في الانكار الا
انه لم يصب في نسبة ما زعمه الى الجماعة فانهم اجل من ان يخفى عليهم فساد ذلك ولو كان هذا حقا عندهم لصرحوا به في صحفهم المحررة من اصولهم وفروعهم
واجازاتهم وغيرها مع خلوها عن ذلك بل لم يتفوهوا بما يوهم ذلك بل صرح جماعة منهم بخلافه المقام الرابع في اعتبار ما بالخصوص وعدمه مع عدم قطعية
صدورها وهذا هو محل النزاع في المقام وقد اطال الكلام فيه ونحن نحققه بما يشفي الغليل الدليل المقام الخامس ما كان متعلقا بالخبر الاصطلاحي
المرادف للحديث اما مطلق الخبر اللغوي المقابل للانشاء مطلقا سواء صدق على سبيل الشهادة ام لا ولم يكن شيء منها حاكيا عن قول المعصوم او فعله
او تقريره سواء كان حاكيا لها عن غيره كالمجتهد ام لم يكن حاكيا اصلا بل اخبارا عن موضوع خارجي او حكما شرعيا اجتهادا حيث انه مضافا الى الظنية ليس حاكيا
عن المعصوم اصلا وان كان اخبارا عن مدلوله فهو على اقسام ثابت الحجية وان لم يفد الظن وغير ثابت الحجية وان افاده وثابت الحجية ان افاده ومشكوك الحجية
فالاول كاخبار المدعي بالدعوى والمنكر بالانكار فانه ليس بحجة وان افاد الظن بالصدق للحاكم بل في صورة حصول العلم ايضا لهم كلام في قبوله والثاني كاقرار
العقلاء بناء على كونه اخبارا واخبار المعتدة بانقضاء عدتها ما لم يثبت كون النساء مصدقات في ذلك وامثاله ولقوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله
في ارحامهن واخبار البينة بعد خاتمها المنزلة الى الذمة فيما لو صية بل الاطفال في الجراح بشرطها فانه حجة ولو مع عدم افادة الظن بل ولو مع حصول الظن
بالخلاف لكون الحكم معلقا على الاسم واخبار المجتهد بالفتوى لمقلده وان جعل بعضهم حجيته من باب الظن والثالث كتعديل الرواة وجرحهم فانه لو جعل من باب
الشهادة لزم اشتراط العدد والجزم ولو من باب الخبرية لزم اشتراط الاخير ومعنى انهما كاسائل الاخبار المروية عن الائمة الاطهار والاخبار بالوقت والقبلة وامثالها
ومنه اخبار العمل الخبرة باضرارها والصوم والرابع كالاخبار بموضوع خارجي يتعلق به حكم شرعي ولم نقف على دليل معتد به على احد طرفي الحجية وعدمها
ويظهر من بعضهم عدم قبوله ومن بعضهم قبوله فهم حجية الخبر الاصطلاحي لا يختص بما اذا كان مضمونه حكما شرعيا بل يعمه وغيره كالموضوعات المستنبطة والصرف
وينبغي ان يعلم ان الاخبار عن الموضوع الخارجي على قسمين احدهما ان يكون خبرا عنه بحسب نوعه كالاخبار عن ماهية المني والحيض والبلوغ والموت الى غير ذلك
وثانيهما الاخبار عنه بحسب شخصه بعينه كالاخبار عن جهة الكعبة في البلاد النائية بمثل جعل الجدي على خلف المنكب وهذا الشق في غاية الندرة في ابواب
الفقه لندرة تعلق الاحكام الشرعية بالاشخاص الخارجية الجزئيات الحقيقية ثم كثيرا ما يقع ذلك في كتاب الحج من الاخبار الواردة في تشخيص المواقيت
وعرفات والمشعر ومنى ونحوها وذكر بعض الافاضل انه ربما يقع الاشتباه بين الموضوع اللغوي والشق الاول كما في تبيان الكعب والمرفق والوجه والفرق
والترقوة الى غير ذلك والفرق ان الاشتباه في احدهما في مدلول اللفظ وفي الآخر مخطوط بعد تعين مهيته في الخارج **قوله** الثاني انها مع قطعية صدورها
اقول يظهر الثمرة بين كونها معتبرة من باب الظن المطلق في امور احدها جواز التمسك بها في المسائل الاصولية وان لم يجعل الظن حجة فيها على الاول
وعدمه على الثاني وثانيها ما ذكره بعضهم من جواز العمل بها وان امكن تحصيل العلم على الاول وعدمه على الثاني لعدم تمامية الدليل الرابع الذي يكون
من جملة مقدماته الانسداد حينئذ وثالثها انه لا يجوز العمل بها بمجرد الانسداد بل لا بد من ضم مقدمة اخرى الى الطريق في العمل بالظن وانتفاء سائر
الاحتمالات على الثاني بخلاف الاول فانه لا يجوز العمل بها على تقديره وان امكن المصير الى سائر الاحتمالات الى غير ذلك من الامور التي يظهر الثمرة فيها **قوله**
فالمحكي عن السيد والقاضي آه **اقول** قيل ان المانعين اختلفوا بين قائل بحرمة العمل به تعبدا ووضعا كالسيد وغيره من المذكورين في الكتاب وقائل
بحرمة العمل به تعبدا فقط وهو ظاهر العاملين به من باب الوصف وذكر العلامة ره في النهاية انهم افترقوا ثلاث فرق فمنهم من يقول بانه لم يوجد ما يدل على كونه

حجة فوجب القطع بعدم كونه حجة وهو قول السيد المرتضى ومنهم من يقول بانه ورد في الادلة السمعية ما يدل على عدم الحجية ومنهم من يقول ان الدليل العقلي دل عليها **قوله** وربما نسب الى المفيد آه **اقول** ربما ينسب الى الشيخين والصدوق والمحقق الى الخطأ كما ينسب الى صاحب الوافية ايضا قوله واما القائلون بالاعتبار آه اقول في كلام القائلين باعتبار الاخبار بالخصوص احتمالات الاول ارادة الحجية وان لم يفد الوصف نوعا كما التجأ من العادل الغير الضابط والثاني ارادة الحجية مع افادة الوصف بالطبع والنوع وان لم يفد الوصف بالشخص لعارض والثالث ارادتها مع افادته الوصف شخصا ونوعا اما الاول فهو بعيد غاية البعد بل الى البعض الافاضل لم نجد من الامامية قائلا به بل هو مذهب طائفة من العامة ومن الحشوية ويرشد الى ذلك اشتراطهم الضبط ونحوه في قبوله ولا يخفى ان القول بحجية كل ما في الكتب الاربعة لو وجد لقائل به فانما يتم على ذلك الفرض وكذا الثالث على ما ذكره بعض المحققين بل ادعى انه انما يكون حجة من حيث حصول الظن منه بالواقع لا يكاد يتحقق وجوده في الادلة الشرعية بل الظاهر عدمه ان تشاع الى الكثير من الاوهام كون معظم ادلة الاحكام من ذلك القبيل بل الادلة منقسمة الى اقسام ثلاثة احدها ما يفيد القطع بالواقع كالاجماع المحصل ودليل العقل وثانيها ما يكون ناظرا الى الواقع كاشفا عنه بحسب دلالته سواء كان مفيدا للظن بالواقع ام لا كظواهر الكتاب والسنة ثالثها ما لا يكون دلالته على الواقع ملحوظة فيه من هذا الامر حيث افادته المظنة بل ولا من حيث النظر اليه لدلالته عليه كالاصول العملية واما ما يقال من ان الوجوه الواردة في التراجيح عند تعارض الاخبار تفيد ان الامر دائر مدار الظن دون غيره اذ لا يعقل الترجيح بين مشكوك لتساويهما في الرتبة فقد اجيب عنه بما ملخصه ان مقام افادة الخبر الظن بالواقع غير مقام كونه موثوقا به معتمدا عليه من حيث السند والدلالة بحيث لو كان له معارض كان الظن الحاصل منه اقوى من الحاصل من الآخر وحاصل الفرق ان الظن الاول يقابله الوهم بخلاف الثاني فانه يمكن ان يقابله الظن والشك ايضا اذ لا منافاة بين حصول الظن بصدق خبر بدلالته والظن بصدق معارضه لان غاية الامر انه يندرج باقوى الظنين في ذلك لا يستدعي الظن بما هو الواقع في حكم المسألة حتى يكون ما يقابله وهما وبالجملة الظن بالصدور والدلالة غير الظن بالواقع والوجوه الواردة في الترجيح ناظرة الى الاول دون الثاني نعم يظهر من جماعة من المتاخرين ان حجية الخبر من باب الظن الشخصي لانه تردد في مقام تعارض الخبر الصحيح للشهرة ويقولون ان العمل بالمشهور بين الاصحاب مشكل ومخالفتهم اشكل فالحق هو الاحتمال الثاني وهو مذهب الاكثر من حيث انهم يعملون بالخبر الصحيح وان عارضه الشهرة واحتمال حصول الوصف لهم من الخبر دون الشهرة في جميع موارد تعارضهما مجازفة كالافتخار ولعل معتبر وصف العدالة او الوثاقة في الراوي يكون نظرا الى هذا الاحتمال **قوله** اما حجة المانعين فالادلة الثلاثة آه **اقول** وقد يتمسك في المنع بدليل العقل ايضا وهو من وجوه احدها الاصل اعني اصالة العدم واستصحاب حال العقل والتقريب دعوى الحجية بمعنى كونه من الاسباب الموصلة الى الحكم الشرعي الثابت او اللة ثبوته بمعنى كوننا مكلفين بالعمل بطبقه يجري فيها الاصل كما يجري في سائر الموارد التي يشك في ثبوت الحكم الشرعي عدمه وفيه ان الاصول الثانية لا مسرح لها مع وجود صنوف من الادلة المثبتة واعترض عليه ايضا بان اجراء الاصل باول المعنيين لا معنى له بل هذا قد رد باب الظن المطلق انه بنائهم ليس على التسبيب حتى يقال فيه بعد الثبوت بالاصل بل على محض المراتبة والطريقية ولا وجه لاجراء الاصل في الطرق ولم ابا والثانية بعد تحقق وجود ما يقتضيها فانه لو خلي عن الاثر لزم اللغو فيتعاكس الاصل لو ادعى على اثر آخر وحيث لم يجر بالمعنى الثاني ايضا لعدم الفارق وفيهما لا يخفى ثانيها انه حيثما يوجد خبر واحد فهناك يجوز وجود معارض اقوى منه ولو من نوع فلو عمل به لزم العمل بالاضعف مع وجود الاقوى وجوابه ظاهر فان مجرد التجويز لا يقدح في حصول الظن بالخبر اذا كان وجود المعارض موهوما بعيدا كما هو محل الفرض ثالثها ان قبول خبر الواحد تقليد له فلا يجوز للمجتهد تقليد ذلك الواحد كما لا يجوز تقليد مجتهد لآخر وجوابه ان العمل بالرواية ليس تقليدا للراوي بل للمروي عنه سلمنا لكن عدم جواز تقليد المجتهد لمثله انما هو لاستوائهما في درجة الاجتهاد وليس تقليد احدهما اولى من الآخر وليس كذلك المجتهد مع الراوي فانهما لم يستويا في معرفة ما استبد بمعرفته الراوي من الخبر ولذلك وجب تقليده فيما رواه **قوله** واما السنة فهي اخبار كثيرة آه **اقول** ومن جملة الاخبار التي يستدل بها عليه الاخبار العلاجية ولا يخفى انها على خلاف مقصود المستدل ادل نظرا الى ان العلاج فرع الحجية قوله وجه الاستدلال بها ان من الواضح آه اقول توضيحه ان المخالفة للكتاب والسنة اما ان تكون على وجه التباين الكلي او غيره كالمخالفة بالعموم والخصوص والاطلاق والتقييد ومحل الاخبار الآمرة بطرح الاخبار المخالفة للكتاب والسنة المخالفة على الوجه الثاني لا على الوجه الاول اذ لو وجد فهو في غاية الندرة ولا يناسبها التأكيد الاكيد في الاخبار المتكثرة حتى يكون كل ما خالف الكتاب والسنة ولو على غير وجه التباين مردودا وقضية ذلك عدم العمل بالخبر المخصص الامر في العمل بالكتاب اما مع المخالفة فظاهر واما مع الموافقة فلان المرجع في الحقيقة هو الكتاب **قوله** ثم ان عدم ذكر الاجماع ودليل العقل آه **اقول** اما الاول فظاهر واما الثاني فلفقاعدة الملازمة ويمكن ان يقال ان الوجه عدم ذكر الاجماع هو ان مخاطبيهم مع المشافهين الحاضرين في مجلسهم او عصرهم والاجماع القولي مما لا يبعد تحققه في ازمنتهم على ان يندرج في الاجماع الاصطلاحي ووجه عدم ذكر العقل عدم تطرقه في كل الاحكام حتى التوقيفيات **قوله** واما الاجماع فقد ادعاه السيد آه **اقول** قال السيد ره في جواب المسائل التبانيات ان اصحابنا لا يعملون بخبر الواحد ان ادعى خلاف ذلك عليهم كدفع للضرورة لانا نعلم علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون الى ان اخبار الآحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست بحجة ولا دلالة وقد ملأوا الطوامير وسطروا الاساطير في الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد على هذه الجملة ويذهب الى انه مستحيل من طريق

٩٠ المعقول ان يتعبدنا الله بالعمل باخبار الاحاد ويجري مجرى مذهبهم في اخبار الاحاد مجرى ظهوره في ابطال القياس في الشريعة وحظره وقال ره في المسئلة التي افردناها بالبحث عن العمل بخبر الواحد انه يبين في جواب المسائل التبانيات ان العلماء الضروري حاصل لكل مخالف للامامية او موافق بانهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان نفي القياس في الشريعة من شعارهم الذي يعلمه منهم كل مخالطهم واجاب في محكي الذريعة عن التمسك بعمل الصحابة بدوا لنا بعين بان الامامية تدفع ونقول انما عمل باخبار الاحاد المتامرون الذين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج من جملتهم فامساك النكير عليهم لا يدل على الرضا بما فعلوا لان الشرط في دلالة الامساك على الرضا ان لا يكون له وجه سوى الرضا من تقية وخوف وما اشبه ذلك **قوله** والجواب اما عن الايات آه **اقول** الجواب عن الايات اما بالمنع من وجود المقتضي واخرى باثبات المانع وقد اشار المصنف اليهما في كلامه اما الثاني فظاهر البيان واما الاول فلطرق منها ما اشار اليه من انها ظنية لا يمكن التمسك بها في مسئلة الظن لانه يلزم من حجيتها عدم حجيتها ومنها انها ناظرة غالبا الى اصول الدين ومنها منع لان كل واحد منها بخصوصها بيان ذلك انها مختلفة التسيا على وجوه بعضها لانها اما خطاب للنبي صلى الله عليه وآله وسلم كما في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم واما خطاب المشركين كقوله تعالى في سورة النساء في حق المرتابين في امر عيسى ما لهم به من علم الا اتباع الظن وفي سورة الانعام في ذم المشركين ان يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون وفي سورة زخرف كذلك ايضا ما لهم بذلك من علم ان هم الا يخرصون وفي الجاثية كذلك ايضا ان نظن الا ظنا وفي النجم كذلك ايضا ان يتبعون الا الظن وما تهوى الانفس الى غير ذلك واما ظاهر في العموم كقوله تعالى في سورة يونس وما يتبع اكثرهم الا ظنا ان الظن لا يغني من الحق شيئا اما الاول فالنهي فيه مخصوص بالنبي صلى الله عليه وآله ولا دليل على الاشتراك ولا وجه لصرفه عن ظاهره واشتراك غيره صلى الله عليه وآله معه في الاحكام كلها غير معلوم وحصر حكما غير ثابت مع ان الاستدلال به يتوقف على كون النهي للتحريم وكون المراد من العلم اليقين وكون كلمة ما للعموم ومما حققنا ان ما ذكره امين الاسلام الطبرسي ره في تفسير الاية حيث قال معناه لا تقل سمعت ولم تسمع ولا رايت ولم تر ولا علمت ولم تعلم عن ابن عباس وقتادة وقيل معناه لا تقل في قفا غيرك شيئا اي اذا مررت فلا تتبعه عن الحسن وقيل هو شهادة الزور عن محمد بن الحنفية والاصل انه عام في كل قول وفعل وعزم على غير علم فكانه سبحانه قال لا تقل الا بما تعلم انه مما يجوز ان يقال ولا تفعل ولا تعتقد الا ما تعلم انه مما يجوز ان يعتقد انتهى لو سلم صحته لا ينفع في اثبات مطلوبه ولا يخالف مطلوبنا لظهور انا لا نجوز العمل بخبر الواحد العدل وسائر الظنون التي يجوز العمل بها ما لم يقم عليها دليل قطعي حتى يخالف المعنى الذي هو مختار الطبرسي ولا نقول ان خبر العادل يفيد العلم حتى يخالف المعنى الماثور عن ابن عباس وقتادة فهو لا يدل على الحجية لا له واما الثالث فسياقها الذم على ظن السوء باخوان المؤمنين فان المتامل في اطراف الاية يعرف انها ناظرة الى المعاشرة مع ان الامر بالاجتناب فيها انما تعلق بكثير من الظن لا بجميعه فلعل البعض المستثنى سوء ما يعمل به حين الاضطرار ولذا قال ان بعض الظن اثم دون جميعه واما الثالث فلا ربط له بالمقام اما اولا فلان الخطاب للكفار ولا دليل على اشتراكنا معهم في الحكم واما ثانيا فلان سياقها يرشد الى انه ناظر الى اصول الدين واما الرابع فمع كونه محلا اصول الدين يكون الاستدلال به موقوفا على ان يكون المفرد المحلى باللام مفيدا للعموم وهو غير مسلم عند اكثر الاصوليين فضلا عن الاخباريين وعلى الكون المورد مخصصا على ان ظواهر القرآن حجة والظاهر ان اللام للعهد كما في قوله تعالى وارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول فالمراد هو الظن في الاصول مع خروج بعض الظنون عن تحته قطعا وكون العام المخصص حجة في الباقي مسئلة اجتهادية **قوله** فعن الرواية الاولى آه **اقول** مضافا الى ما قيل من ان الاخباريين مع تمسكهم بها تقدح في سند الرواية لا يعملون بالاخبار التي تنفرد بها الرواية سيما مثل هذه الرواية التي هي من قبيل المكاتبة لكن المجلسي ره قال في مقدمات البحار انه من الاصول المعتبرة التي روى عنها الكليني وغيره قوله بايها اخذت من باب التسليم وسعك آه **اقول** هكذا في نسخ هذا الكتاب وغيره وعلى هذا فيقرء قوله اخذت واهتديت مبنيين للمفعول فيكون قوله بايهما في مقام النائب عن الفاعل وهو محذوف في قوله اهتديت اي اهتديت به قوله واختلاف اصحابي لكم رحمة آه **اقول** قال الصدوق ره في بيانه اي اهل البيت لا يختلفون ولكن يفتون الشيعة بمر الحق وربما افتوهم بالتقية فما يختلف من قولهم فهو للتقية والتقية رحمة للشيعة انتهى ويدل على ذلك الاخبار الواردة في ايقاعهم الخلاف بين شيعتهم ليكون ابقى لهم وللشيعة وان في التقية مصلحتهم مثل ما رواه في الكافي عن زرارة عن الباقر عليه السلام قال سالته عن مسئلة فاجابني ثم جاء رجل فسئله عنها فاجابه بخلاف ما اجابني ثم جاء اخر فاجابه بخلاف ما اجابني واجاب صاحبي فلما خرج الرجلان قلت يا ابن رسول الله رجلان من اهل العراق من شيعتكم يسئلان فاجبت كل واحد منهما بغير ما اجبت به صاحبه فقال يا زرارة ان هذا خير لنا وابقى لنا ولكم ولو اجتمعتم على امر واحد لصدقكم الناس علينا ولكان اقل لبقائنا وبقائكم قال ثم قلت لابي عبد الله عليه السلام شيعتكم لو حملتموهم على الاسنة وعلى النار لمضوا وهم يخرجون من عندكم مختلفين قال فاجابني بمثل جواب ابيه وفي رواية ابي الخيثمي قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول من عرفنا ان لا نقول الا حقا فليكتف بما يعلم منا فان سمع منا خلاف ما يعلم فليعلم ان ذلك دفاع منا عنه وفي رواية اخرى عن الباقر عليه السلام انه قال يا زرارة ما تقول لو افتينا رجلا ممن يتولانا بشيء من التقية قلت له انت اعلم جعلت فداك قال ان اخذه فهو خير له واعظم اجرا الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة **قوله** ومن هنا يظهر ضعف التأمل آه **اقول** ظهور ضعف ما ذكره الشيخ ره مما حققه في المقام في غاية الظهور فان الشيخ منع من تخصيص الكتاب بخبر الواحد للاخبار الدالة على وجوب طرح ما خالف كتاب الله من الاخبار وظهور ان المراد من المخالفة ليس المخالفة على وجه العموم والخصوص والاطلاق والتقييد بل المخالفة على وجه التباين الكلي واما ظهور ضعف كلام المحقق ره منه فلا يخلو عن خفاء ولعل وجه الظهور انه ثبت

[illegible]

ان مخالفة الخبر للكتاب بمجرده لا توجب الوهن ونمنع فيمكن ان يعمل به مع مخالفته للكتاب فيرد المنع على ما ادعاه المحقق من الاجماع اذ هو قائل من عدم جواز العمل بالخبر ٩٧
المخالف للكتاب لو على نحو مخالفة الخاص للعام والمنشأ ظاهر الفساد ولذا عورض بالطريق من الاجماع لم يعلم اتفاقا على جواز العمل بظاهر الكتاب غاية
فيما اذا عارضه الخبر **قوله** خصوصا على المختار آه **اقول** وسوالكه اخبار سلطان العلماء وسيأتي تحقيق الكلام فيه في موضع اللائق قوله
ويمكن حمله على خبر غير الثقة آه اقول هذا الحمل لا يلائم بعض تلك الاخبار كروايتي ابن ابي يعفور ومحمد بن مسلم اذ ظاهرهما ان المناط في الرد والقبول
هو المخالفة والموافقة من دون فرق بين الثقة وغيره ولو منع بالنسبة الاولى نظرا الى ان الظاهر من الطائفة الثانية التي فيها الكلام فيهما فلا يمكن منع
بالنسبة الى الثانية كما لا يخفى قوله ولذا كانوا يستشهدون كثيرا آه اقول اي لا نعلم دلالتها الا بعد بيانهم كاستشهاد الامام عليه السلام على كون المراد
من الجزء في الوصية بالعشر بقوله تعالى ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا بتقريب ان الجبال كانت يومئذ عشرة واستدلاله عليه السلام في صحيح البزنطي على كون
المراد منه السبع بقوله تعالى لها سبعة ابواب لكل باب منهم جزء مقسوم واستشهاده عليه السلام على كون المراد من السهم فيها الثمن بقوله تعالى انما الصدقات
للفقراء والمساكين الآية بتقريب ان الثمانية سهام الزكوة واستشهاد الامام عليه السلام على كون المراد من الكثير في متعلق النذر ثمانين عددا بقوله
تعالى ولقد نصركم الله في مواطن كثيرة بتقريب انها كانت ثمانين واستدلاله عليه السلام على كون المراد من القديم من العبد في النذر ونحوه من مضى عليه
في ملكه ستة اشهر بقوله تعالى حتى عاد كالعرجون القديم **قوله** واما الجواب عن الاجماع آه **اقول** الجواب عنه من وجوه احدها ان الاجماع المحصل غير متحقق
والاعتماد على الاجماع المنقول من السيد تعويل على خبر الواحد وفيه نقض لدعويه فان قيل ليس لا منتهيا اليه مستندا الى خبر الواحد بل الى دليل الخلف
بتقريب ان خبر الواحد حجة لكان هذا الاجماع المنقول حجة لكونه منه فيلزم منه عدم حجية الخبر فيلزم من اثباته الظن بعدم الحجية المنافي للظن بالحجية قلت
اما الخلف فيتم لو كان المراد اثبات حجية مطلق خبر الواحد وليس كذلك بل حجية الاخبار المروية عن المعصومين واما اثبات الظن المنافي فيرد عليه ان هذا الاجماع
المنقول انما يفيد الظن لو لم يعلم او لم يظن عدم الاجماع مع ان الظن بل العلم به حاصل كما سيجيء ثانيها انه معارض باجماع الشيخ وسيأتي تفصيل الكلام في
ذلك ثالثها انه لو تم فانما يتم بالنسبة الى زمان التمكن من تحصيل الاحكام بطريق القطع كزمان السيد لقرب عصره بحيث القرينة وتوفر الامارات عنده كما
يرشد اليه ما ذكره في بعض كلماته من ان معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب ائمتنا وبالاخبار المتواترة وما لم يتحقق فيه ذلك لعله الاقل يعول فيه
باجماع الامامية وان لم يكن فيما اجمع الاصحاب عليه فان امكن القطع باحد الاقوال المختلفة فيه والا يحكم بالتخيير لعدم الترجيح بلا مرجح مضافا الى انه نقل
انه كما ادعى الاجماع المذكور ادعى كون اكثر الاخبار مقطوعا بصحته فلو سمع دعواه الاجماع لسمع ذلك ايضا **قوله** منها قوله تعالى في سورة الحجرات آه
اقول قرء الاكثرون فتبينوا بالياء والنون من التبين اي اطلبوا البيان وعن الحمزة والكسائي فتثبتوا من التثبت وهو التوقف الى ان يتبين الحال كما
ذكره البيضاوي والاستدلال لا يتفاوت بحاله على القرائتين قوله والمحكي في وجه الاستدلال بها وجهان آه اقول يمكن الاستدلال بها بوجوه
اكثرها مذكور في كلماتهم تصريحا او تلويحا منها الوجهان اللذان ذكرهما المصنف واولهما هو المشهور والثاني هو الذي ذكره العلامة في النهاية
والسيد العميدي في المنية والفاضل الجواد في شرح الزبدة وغيرهم والظاهر ان غير الاستدلال من جهة مفهوم الوصف الذي ذكره بعضهم انه لا يحتاج الى
هذا التجشم في التقريب والتحقيق ان كثيرا من وجوه الاستدلال ترجع الى تعهد الفاسق وهي متغايرة فتارة يستدل من جهة مفهوم الوصف وتعليق الحكم
على وصف الفسق المشعر بالعلية واخرى من جهة الاقتران المناسبة على التقرير المذكور في المتن وهو في الحقيقة استدلال بالمنطوق لا المفهوم اذ يتم على تقدير
عدم حجية المفهوم نظرا الى ان الاقتران يفيد ان الخبرية لا مدخلية لها في وجوب التبين حتى يجب بالنسبة الى خبر العادل لوجود ما فيه ايضا وثالثة من جهة مفهوم الوصف
في خصوص المقام من جهة القرينة وان لم يكن حجة في نفسه كما ذهب اليه المحقق القمي ره ورابعة من جهة مفهوم اللقب كما استظهره بعضهم على ما نقل في الاشارات قائلا
انه يكون من قبيل قوله في الغنم زكوة حيث انه خص الفاسق فيها بالذكر فيكون مثل ان يقال ان جاءكم زيد بنبأ فتبينوا وليس من مفهوم الصفة كما زعمه بعضهم
انما يكون منه لو قيل ان جاءكم رجل فاسق فان الوصف الذي يكون له مفهوم هو الوصف المعتمد على موصوف محقق ولعل ذلك مبني على ما ذكره شيخنا البهائي ره
في دفع التناقض الذي اورده على القوم حيث ذكروا ان المطلق يقيد بمفهوم الصفة المقيدة مع انهم لم يعتبروا في مبحث المفهوم والمنطوق مفهوم الوصف من
ان مفهوم الصفة لا يكون حجة اذا لم يكن معها مقابلها مطلق فيكون حجة لكن لا نعلم ان جعل ذلك من مفهوم اللقب الا بناء على عدم الاصطلاح اذ المناط في مفهوم
اللقب على ما يستفاد من كلماتهم ان يعلق الحكم على الاسم علما كان او كنية او لقبا او اسم جنس وبالجملة الاسم المقابل للوصف والوصف اعم من ان يكون موصوفه
مذكورا ام لا مع انه لو تم ذلك لو جب الدلالة على ان المفهوم في سائمة الغنم زكوة من مفهوم اللقب لتخصيص السائمة فيه بالذكر مع ان ظاهر كلام المستدلين من جهة مفهوم
قبيل مفهوم الوصف وخامسة من جهة مفهوم القيد بتقريب ان محصل المعنى تبينوا نبأ الفاسق فينتفي الحكم عند انتفاء القيد ومنها ان التبين مع نفسه
مع قطع النظر عن الامر في الآية اذا لوحظ مع كل من وصفي الفسق والعدالة كان المناسب هو الاول كما يعرف وقد جمع في الآية بينهما وهذا الاستدلال ايضا
راجع الى المنطوق ومنها ما يستفاد من كلام المصنف الاستاد في حجية الاجماع المنقول والمحقق القمي ره في مبحث العموم والخصوص من القوانين وهو قريب من الوجه
السابق وحاصله ان وجه التبين في خبر الفاسق كونه مظنة لتعمد الكذب لا مجرد احتمال صدوره منه ولو خطأ وهو منتف في العادل لعدالته بعبارة اخرى الظاهر من الآية
لزوم التثبت في خبر الفاسق في الخبر من حيث هو فاسق وكانه نبه بذلك على انه لا يناسب خبر العادل ومنها ان قوله تعالى فتبينوا ان اصابوا قوما بجهالة يؤذي مؤداه ان يشعر ان الخبر من شأنه

۹۸ القبول وانه لو بني على عدم قبوله لم ينتظم امور المعاش والمعاد وبالجملة المقتضي للقبول فيه موجود وانما يطرء عدم القبول من جهة المانع فالتبين انما هو من جهة دفع المانع الذي هو التعمد في الكذب في العادل لا يتعمد به فلا يحتمل في خبره مانع القبول بخلاف الفاسق ولذا خص بالذكر فيكون خبر العادل مقبولا كما هو قضية الخبر لولا المانع وهذا راجع الى المنطوق ايضا ومنها ان العلة هي مخافة اصابة قوم بجهالة وهي تقتضي عدم وجوب التبين في خبر العادل العادل لا يتعمد الكذب المستلزم لوقوع المحذور في خبره ومنها سياق الكلام مع قطع النظر عن المفاهيم وخصوص الفاظ الاية والظهور السياقي حجة اذا لم يعارضه الظهور اللفظي كما يظهر من المحقق في بعض كلماته في هذا الكتاب غير **قوله** فيتم المطلوب من دون ضم مقدمة آه **اقول** لانه اذا كان المقصود من التبين هو العمل والمفروض عدم وجوب التبين بمعنى العمل كذلك المفروض في خبر العادل فالعمل به غير مشروط بشيء فيتعين قبوله فلا وجه للترديد بين الرد والقبول والتمسك بالمقدمة الخارجية ومن هنا يظهر ضعف ما اورده السيد العميد ره على المقدمة من منع الحصر في الاحتمالين بمعنى ان انتفاء وجوب التبين غير ملزوم لاحد الوجوبين لعدم وجوب الرد ووجوب القبول بل قد يجامع جواز القبول وجواز التبين وكذا ما اورده البعض ايضا من انه لا يلزم من انتفاء الفسق وتحقق العدالة حصول القبول لجواز ان يكون الفسق احد موانع القبول والعدالة احد شرائطه فلا يلزم من انتفاء الاول وتحقق الثاني تحقق القبول وكيفية الاستظهار ظاهر مضافا الى ما ذكره الفاضل الجواد في تضعيف الثاني من ان خبر الواحد من حيث هو صالح للقبول فليس كونه من الاحاد مانعا له فلا مانع له سوى الفسق فمع انتفائه يجب القبول وكلام لطيف يصح بعض وجوه الاستدلال المذكورة ويرد اعتراض العلامة في النهاية من ان الامر بالتثبت يجان لا يكون للنهي عن القبول بل عن الرد قطعا فيكون خبر العادل منهيا عنه من طريق التنبيه بالاعلى على الادنى ووجه الرد ظاهر **قوله** سواء التعليق في الاية آه **اقول** لقائل ان يقول لو امكن جعل التبين واجبا نفسيا ولم يتم الاجماع على خلافه لم ينافه التعليل لامكان جعله من قبيل الحكمة فالمقصود وجوب التبين سواء اريد العمل ام لا غاية الامر ان الباعث على ذلك في بدء الامر خوف الاصابة بالجهالة على فرض العمل بدون التبين فافهم **قوله** مع ان في الاولوية المذكورة آه **اقول** ملخصه ان الجماعة تمسكوا في اثبات المطلوب بمقدمة خارجية ناطقة بالاولوية بمعنى انه اذا لزم من عدم قبول خبر العادل كونه اسوء حالا من الفاسق هو باطل بديهة فيكون حجة بطريق اولى بالنسبة الى خبر الفاسق بعد التبين وهذه الاولوية انما تتم على فرض جعل التبين من الواجب الشرطي اما اذا احتمل جعله من الواجب النفسي فلا وكذا اذا جعل واجبا غيريا بجعل الغير هو التفضيح والاذلال لا القبول بمعنى ان خبر الواحد سواء كان المخبر عادلا او فاسقا يكون مردودا قبل التبين ولكن التبين في خبر الفاسق لاجل الاذلال والتفضيح بخلاف العادل فانه لا يلزم حينئذ كونه اسوء حالا من الفاسق **قوله** بل مستلزم لمزيته كما لا يخفى آه **اقول** وذلك لان التفتيش في الخبر والتبين في صدقه وكذبه مشتمل على نوع استخفاف للمخبر لا يليق بشأن العادل فخص به الفاسق كما اشرنا وفيه ما لا يخفى فانا اذا بنينا على اشتراك العادل والفاسق في قبول خبرهما بعد التبين على سبيل القطع واحتمال اشتراكهما في عدمه قبله فلا شك ان الفاسق بعد تبين خبره وحصول العلم بصدقه يعمل بخبره بمقتضى التبين لا باعتبار الخبر فيرجع الامر فيه بالاخرة الى القبول بخلاف العادل فلا يجب التبين في خبره وقبله لا يعلم جواز العمل به فاي مزية كاملة تحصل له وعدم الاستخفاف والاذلال انما يشتمل على المزية اذا انتهى الى نوع اجلال واكرام ولعل قوله ره فتامل اشارة الى هذا **قوله** فيفيد ان المحقق في علاه آه

اقول فان قيل هذا مسلم لكنه يمكن الحكم بوجود المفهوم في خصوص المقام بواسطة القرينة كما قال المحقق القمي ره قلنا نمنع تحقق القرينة حيث انها غير بينة ولا مبينة مع انها خلاف الاصل والفرق بين ما نحن فيه وبين صحيحة الفضيل قال قلت له ما الشرط في الحيوان قال ثلاثة ايام للمشتري قلت وما الشرط في غير الحيوان قال البيعان بالخيار ما لم يفترقا حيث انهم ذكروا ان التقييد بالمشتري في الجواب مع اطلاق مورد السؤال قرينة على ارادة التعليق كما اذا سئل هل في الغنم زكاة فاجاب بان في الغنم السائمة زكاة في كمال الوضوح فان العمدة في القرينة هناك ذكر حكم البيعين معا ما لم يفترقا فانه قرينة على نفي خيار الثلاثة ايام عن غير المشتري منهما ولم يتعقب في المقام وجوب تبين خبر الفاسق بحكم الصنف مثلا ومن هنا يظهر ان الوجه المبتني في التقريب على المناسبة والاقتران ايضا مدخول فان ذلك غير معقول الا على مذاق اهل القياس مع ان الوصف المناسب للتبين لا ينحصر في الفسق فكما يناسبه وصف فسق الفاسق فكذا يناسبه وصف سببيته للحزن والمحذور فيطرد بالحكم حيثما وجد فضلا عن العلية **قوله** فيفيد ان مفهوم الشرط عند مجيئه آه **اقول** يمكن تقرير هذا الايراد بوجوه متغايرة منها ان الشرط هو مجيء الفاسق بنبأ والنفي يدخل عليه فيصير المفهوم الحاصل من دخول النفي عليه ان لم يجئكم فاسق بنبأ الا ان جاءكم عادل بنبأ ثانيها ما ذكره المحقق القمي ره ومن انتظام الاية ان جاء الفاسق بالخبر ومفهومه ان لم يجئ الفاسق بالخبر سواء لم يجئ بشيء اصلا او جاء بغير الخبر كفعل او مال وليس مفهومه ان لم يجئ خبر الفاسق ليشمل ما لو جاء العادل بالخبر ثالثها ما ذكره هو ايضا وغيره وهو انه يجب اتحاد الموضوع في المفهوم والمنطوق في الشرط والجزاء وكون الاختلاف متعلقا بمجرد السلب والايجاب ولا شك ان الحكم المثبت في منطوق الاية هو التبين في خبر الفاسق فيلزم ان يكون الحكم المنفي في المفهوم هو عدم وجوب تبين خبر الفاسق فيصير ان لم يجئكم فاسق فلا تتبينوا في خبر الفاسق فلا يثبت منه عدم وجوب التبين في خبر العادل فيكون مسكوتا عنه وهذا التقرير يمكن جعله ايرادا على حدة كما صنعه بعضهم وقد يجاب عنه بان ذلك مسلم لولا القرينة واما مع القرينة فلا فاذا قال المحقق في هذا البحث ضعيف فانه لم يكن مفهوم او لم يكن في هذا البحث فلا تضعيف فيه بل لا تضعيف فيه اصلا بمعنى انه ليس عليك شيء ولا ينافيه القبول فلا يراد بمفهومها او لم يجئكم فاسق بنبأ فلا تتبينوا خبر الفاسق اذ هو بمنزلة ان يقال لا تتأتوا العنقاء بل يراد به لا تتبينوا خبر احد بمعنى انه ليس عليكم تبين اصلا وفيه كما اصل الايراد نظر يظهر وجهه من المتن

قوله فالجملة الشرطية هنا آه **اقول** توضيح المرام ان الشرط على قسمين كما هو اما ان يكون لاحراز الموضوع وتحقيقه او التمام ان يكون لاحراز الحكم وتكميله

٩٩ بمعقل المفهوم على الحجية هو القسم الثاني لا الاول وعلامة الفرق بين القسمين بحيث يتمكن به الناظر من التمييز بينهما ان الاول هو الشرط الذي يتوقف عليه وجود المشروط
باحد نحوي الوجود الخارجي او الذهني كالامثلة المذكورة في المتن والثاني هو الذي لا يكون كذلك كالشرط في قولنا ان جاءك زيد فاكرمه فان اكرام زيد يتأتى بدونه ومعه
فالاية من قبيل الاول لعدم امكان التبين مع عدم المجيء فلا مفهوم له قوله ومما ذكرنا ظهر فساد آه اقول قد ذكروا لتصحيح الاستدلال ودفع الايراد المذكور
وجوها الاول ما اشار اليه المصنف ره وحاصله ان المفهوم ان لم يجئكم فاسق بنبأ كما ذكره المورد لكنه يشمل ما لو جاء العادل به فيكون ذلك احد فرديه فيكون
داخلا في المفهوم وان لم يكن عينه الثاني ما اشار اليه ايضا وهو ان المفهوم لو جعل عدم وجوب التبين عند عدم مجيء الفاسق بخبر كما ذكره المورد يلزم حمل السالبة على
المنتفية بانتفاء الموضوع لا المنتفية بانتفاء المحمول وهو خلاف الظاهر فان الظاهر من القضية السالبة هو السلب بانتفاء المحمول والانظار الشرعية على طريقة
الافهام العرفية لا الانظار المنطقية والحكمية ولو سلم كون السلب حقيقة في المعنيين عند اهل الميزان ط الثالث ان الحكم ناظر الى القيد فيكون المعنى ان جاءكم غير فاسق
بنبأ فلا تتبينوا ذكره صاحب الاشارات ط الرابع ان مدلول الاية ولو بمعونة العرف بيان حال النبأ الا حال الفاسق فيكون مفادها حينئذ ان النبأ ان جاءكم به فاسق
فتبينوا فيدل على عدم وجوب تبين نبأ العادل بالمفهوم ويرد على الاول مضافا الى ما اورده المص المحقق ره ان المراد بالتبين اما عدم جواز القبول فلا معنى لاعتبار
نفيه من جزء اللازم لعدم معقولية جواز قبول النبأ عند عدم مجيء احد به او وجوب طلب ما يحصل به النبأ وح فيتعين تخصيصه بمواضع مخصوصة ولا ريب في
وجوب تبين نبأ العادل فيها ايضا فيلغى المفهوم بالنسبة الى المخصوص نعم لو حمل التبين على وجوب الرد امكن ارادة الاعم في المفهوم لكن الشان في مرجح هذا الحمل كما قيل
ومنه ينقدح ضعف الثاني ايضا وعلى الثالث ان المفهوم الذي ذكره هو مفهوم الوصف لا الشرط كما يرشد اليه التأمل في كلام المستدل به في الاية بمفهوم الوصف وعلى
الرابع انه لو تم فانما يتم لو سلم كون مبنى الاية ذلك فلو لم نقل بتعين حمل الاية على بيان حال الفاسق المقتضي لكونها ساكتة عن حكم نبأ العادل فلا اقل من احتماله
وهو كاف في المقام كما لا يخفى قوله هذا ان لو سلمنا دلالة المفهوم آه اقول توضيحه ان المفهوم لو سلم دلالته على المقصود لم ينفع لمعارضته مع المنطوق
من جهة التعليل المذكور فيها فانه يدل على عدم اعتبار خبر العادل اذا لم يفد العلم لان وجوب التبين عن خبر الفاسق معلل به واذا وجب معلول بسبب علة منصوصة
وجب كلما وجدت فيه تلك العلة قضاء لحق العلة المنصوصة من الحجية فيصير ملخص مفاد الاية ان خبر العادل مما لا يفيد العلم بنوعه وكلما لا يفيد العلم لا بد فيه
من التبين ويحرم العمل به بدونه فيحصل التعارض بين المفهوم والمنطوق بالعموم من وجه لتصادقهما في خبر العدل الغير المفيد للعلم وخبر الفاسق اذ المفهوم يدل
على لزوم الاخذ في الاول والمنطوق لا يعارضه والمنطوق يدل على لزوم التبين في الثاني والمفهوم لا يعارضه فلا بد في الرجوع في مورد التصادق الى المرجح وهو
مع المنطوق لكونه اقوى دلالة قوله اذ لو خرج عنه انحصر مورده آه اقول وبعبارة اخرى لو تساوى خبر العادل مع خبر الفاسق في لزوم التبين كان تخصيص الفاسق
بالذكر عاريا عن الفائدة ويمكن ان يجاب بان فائدة المفهوم ثم تخصيص الفاسق بالذكر التنبيه على ان خبر الفاسق لا يكون مفيدا للعلم غالبا وخبر العادل
بالعكس فافهم قوله بل الخبر المفيد للعلم خارج آه اقول يمكن ان يدفع بما يقرب من هذا البناء اصل التعارض بين المفهوم والعلة بان يقال ان عموم التعليل كاشف
عن كون خبر العادل منزلا منزلة العلم فح لا يكون بينهما منافاة قوله فلعل النكتة فيه التنبيه آه اقول نزلت الاية في وليد بن عقبة بن ابي معيط حيث بعثه
النبي صلى الله عليه وآله وسلم الى بني المصطلق متوليا لاخذ الصدقات فلما ابصروه ركبوا مستقبلين له فظنهم مقاتلين له فرجع الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم
واخبر بانهم قد ارتدوا وارادوا قتله فاجمع النبي صلى الله عليه وآله وسلم على غزوهم وقتلهم فنزلت قيل لو اريد التنبيه على فسق الوليد لكان الانسب تعريف الفاسق
لا تنكيره وفيه ما لا يخفى قوله وهذا الايراد مبني على كون المراد آه اقول الداعي الى حمل التبين على التبين العلمي مضافا الى انه مقتضى اشتقاقه كما ادعاه
مقابلته بالجهالة التي هي خلاف العلم والا فمجرد مخافة الوقوع في الاصابة بالجهالة لا يقتضيه لحصول الاطمينان الرافع لها بمثل البينة ايضا لكن ما ذكره
من المقابلة انما يقتضي ذلك ان لو كان فاعل الجهالة المؤمنين لا الفاسق كما هو احد الاحتمالين اضعفهما والا لم يلزم ذلك تقييد التبين بصورة العلم من جهة مقابلته
بها مع امكان منعه على سبيل الاطلاق اذ جعل فاعلها المؤمنين ايضا فان غاية ما يلزم منه التقييد في الواقعة لا مطلقا فيكون اعم فلا ينافي المفهوم فان التعليل
لا يثبت الا بالتسلية الواقعة فكانه قال ايها المؤمنون ان جاءكم فاسق بنبأ فاطلبوا ظهور الواقع فانه مما يمكن ان يتفق ان تصيبوا قوما بجهالة فيفهم
اعتبار العلم فيها قوله كما هو مقتضى اشتقاقه آه اقول هذا ممنوع اذ هو مشتق من البيان وهو الوضوح والظهور يقال تبين الشيء واستبان اذا ظهر
وبين الشيء وابانه اذا اوضحه كذا يستفاد من المجمع وغيره ولا شك ان الظهور اعم من الظهور العلمي قوله التي هو مقابل الجهالة آه اقول لعله اراد المعنى العرفي
للجهل حيث انه يستعمل في العرف والعادة فيمن لا اعتقاد له اصلا لا علما ولا ظنا فان المتبادر من قولنا فلان جاهل بكذا انه لم يترجح عنده احد احتمالي ثبوته وعدمه
والا فلا شك ان معناه اللغوي هو عدم العلم قوله بل الجهل قوله تعالى فتصبحوا آه اقول وجه الدلالة ان الندامة انما تعقب الفعل الاختياري الناشئ عن عدم المبالاة لا
عن صفة الجهل فلا بد ان يراد من الجهالة ما ذكر ولا يخفى ان الندامة تترتب على الجهالة ايضا اذا ترك التبين الموجب للعلم او الاطمينان قوله وفيه مضافا الى
كونه خلاف الظاهر آه اقول لا يبعد دعوى الفرق بين الجهل والجهالة وان كثيرا من استعمالات الثانية في معنى فعل ما لا يجوز فعله من عدم المبالاة والتجري وسفه الرأي كما
في قوله تعالى انما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة الاية ولعل منها تفسير من فسر الجهالة باختيار اللذة الفانية على اللذة الباقية كما نقل في مجمع البحرين وكذا
ما قيل اجمعت الصحابة على ان كل ما عصي الله به فهو جهالة وكل من عصى الله فهو جاهل قوله والنسبة عموم من وجه آه اقول توجيه العموم من وجه باحد وجوه
احدها ما يظهر من كلام المصنف ره وهو ان عموم الايات من حيث شمولها اللفظي لغير محل الاية خبر العدل المفيد للعلم ثانيها ان عموم اية النبأ من حيث شمولها لحال التمكن من العلم

١٠٠ وعدم واخصصنا الآيات بالأولى ثالثها ان عمومها من حيث شمولها للثابت الحجية من الخارج كشاملة لشاهد وغيره واخصصنا الآيات بالثاني رابعها ما ذكره سيد المفاتيح على ما حكى عنه من ان آية النبأ اعم من حيث شمولها لنبأ المعصوم وغيره واخصصنا الآيات بالثاني ولا يخفى انه راجع الى الوجه الأول **قوله** فالمرجع الى اصالة عدم الحجية آه **اقول** هذا بناء على عدم وجود مرجح في احد الطرفين فان الرجوع الى الأصل بعد فقدان المرجح والا فلو وجد مرجح في احدهما اخذ به ولا ريب في وجوده بتقديم الآيات لانها اقوى دلالة لكونها من المنطوق ودلالة آية النبأ من جهة المفهوم واكثر عددا ايضا ولم يتمسك فيه بالأصل مع ان المآل واحد **قوله** وفيه ان المراد بالنبأ آه **اقول** هذا الجواب يرجع الى منع كون النسبة قبيل العموم من وجه وقد يرجح مفهوم الآية بعد تسليم النسبة بوجوه منها شهرة العمل به بين الاصحاب فلو لم يكن فهمهم حجة مستقلة فلا اقل من امكان الترجيح به وفيه ان الشهرة انما تكون من المرجحات اذا اضطر الى التمسك بها ولو دل على حجيتها دليل بالخصوص على مذاق المستدل وكلا الامرين مفقود في المقام ومنها انه لو خصص المفهوم بتلك الآيات لزم تخصيص الأكثر اذ الخبر المفيد للعلم في غاية القلة والندرة بالنسبة الى غيره بخلاف العكس ومنها ان عموم الآيات صار موهونا بورود التخصيص عليها كثيرا بخلاف مفهوم الآية وقد يجاب عن الأول بمنع القلة والندرة الآن لو اريد من النبأ في الآية خصوص الأخبار المصطلحة التي هي محل البحث دون الأخبار المتعلقة بالأمور الخارجية الصادرة عن العدول وهو منتف للاطلاق وفيه ما لا يخفى **قوله** فالمفهوم اخص مطلقا آه **اقول** وذلك لان المفهوم يتبع المنطوق عموما وخصوصا والمفروض اختصاص المنطوق بما لا يفيد العلم نظرا الى الامر بالتبين لغير المناسب لما يفيد العلم فيكون المفهوم كذلك **قوله** وهذا امر واضح نبهنا عليه **اقول** قد نبه عليه في خاتمة الكتاب في مبحث التعارض بين ازيد من دليلين في نقل التوهم المذكور عن بعض معاصريه وسيجيء تمام الكلام فيه هناك انشاء الله **قوله** ومنها ان مفهوم الآية لو دل آه **اقول** يمكن تقرير هذا الايراد بوجهين احدهما ان مقتضى مفهوم الآية عدم ثبوت حجية شيء من اخبار الآحاد في الأحكام الشرعية اذ لو اقتضى حجية اخبار الآحاد اقتضى حجية خبر السيد ايضا ومعه لا يمكن الجمع بين العمل بخبره وسائر الأخبار فلا بد من القول بعدم حجية مفهوم الآية فلا يثبت حجية الأخبار وثانيهما ان مقتضاها ثبوت عدم حجيتها لان الآية تدل على فرض ثبوت المفهوم على حجية خبر السيد ايضا وهو يدل بعمومه على عدم حجية سائر الأخبار لعلو الاسناد فيسقط حجية سائر الأخبار لعلو الاسناد وملخص الفرق بين الوجهين هو الفرق بين عدم الثبوت وثبوت العدم **قوله** ودعوى انه لا يعم نفسه آه **اقول** توضيح الدعوى ان اهل العرف يفهمون في امثال المقام عدم شمول الكلام لنفسه فاذا قال المولى لعبده اعمل باخبار النبأ الغير الذي يبلغ اليك من قبلي فبلغ اليه من قبله اخبار كثيرة في الوقايع المختلفة منها النهي عن العمل باخبار فلان شك انه لا يعبأ باخذ بهذا الخبر ويترك سائر الأخبار فيصير مضمون هذا الخبر الى غير نفسه **قوله** لكن يقول انه وقع الاجماع آه **اقول** اما عندنا القائلين بحجية الخبر سيما الاجماع المنقول فظاهر واما عند المثبتين هنا فلان العمل به يستلزم سقوط العمل بغيره من اخبار الآحاد والاجماعات المنقولة وهو خلاف مذهبهم **قوله** فتأمل آه **اقول** لعل وجهه ان وقوع الاجماع من المثبتين لا يعقل الا بعد تصحيح عدم شمول الخبر لنفسه وقد عرفت الاشكال فيه **قوله** لا يجري قبح التخصيص آه **اقول** هذا النفي ليس بمجرد تبعيد القبح معاصر يقبح كثرة التخصيص في عموم الآيات الناهية عن العمل بالظن اللازم من العكس دون الطرد كما قد يتوهم لان الباقي تحتها بعد ذلك ايضا افراد كثيرة لا اقل قليل كالذي في الطرد بالنسبة الى عموم مفهوم آية النبأ بل لان الاقبح موجود فيصحح عنده قبح القبيح **قوله** وقد اجاب بعض من لا تحصيل له آه **اقول** وجه تحقيق التحصيل عن المجيب ظاهر فان مراد المورد ليس لحاظ المعارضة بين اجماع السيد وبين الآية اتباعه بل حجاب تمثل ذلك بل مراده ما بيناه من ان الاجماع المذكور مشمول للآية كسائر الأخبار وهو محل الاشكال **قوله** وضعف هذا الايراد على ظاهره آه **اقول** ان اراد المورد انه منصرف الى الخبر منقولا بلا واسطة غيره وحينئذ فلا يكون ضعفه بهذا الوضوح الذي تخيل ولا يبعد تصحيح دعوى الانصراف سيما بملاحظة زمن الخطاب حيث ان غالب الأخبار بلا واسطة ودعوى الاجماع المركب ممنوعة على مدعيه **قوله** وبعبارة اخرى الآية لا تدل آه **اقول** وبعبارة اوضح خبر عمرو بعد له زيد لا يكفي الا ينصب بتوسط المخبر في اخبار عمرو اياه التي يدل عليه الآية فالآية مفيدة الحكم بالنسبة الى خبر المخبر وللموضوع بالنسبة الى خبر عمرو فاذا دلت على وجوب ترتيب اثر العدالة على خبر عمرو لزم انشائها للموضوع والحكم وهو محال فالحكم الثابت من الآية انما يقتضي تصديق العادل في خبره بترتيب آثاره عليه لا ما يشمل الفرد الذي يتحقق موضوعه له بواسطة ثبوته لفرد آخر **قوله** ومن هنا يتضح ان يقال آه **اقول** بيانه ان معنى قبول شهادة الفرع الحكم بان للاصل شهادة فلا يثبت ترتيب الآثار من الحكم بثبوت المشهود له ايضا بها **قوله** كما في قول القائل كل خبري آه **اقول** فالحكم بصيرورة هذا الكلام نفسه خبرا صار هذا الحكم الثابت لافراد الخبر غير نفس هذا الكلام الخبري بجعله خبرا ثم الحكم بانه صادق او كاذب وهو محال ثم ان ملاك الامر في هذا المثال على ما عرفت عدم ثبوت الحكم المذكور فيه لنفس الكلام وهذه مواضع جوه الحل عند بعضهم في هذه الشبهة المسماة بجذر الأصم التي تحير في حلها العقول حتى ان المحقق الفاضل في بعد ان حكم بتحير العقول فيها استصوب ترك الجواب والاعتراف بالعجز عن حلها وممن تكلم فيها المحقق الطوسي والعلامة ابن كمونة والكاتبي والسيد الشريف والسيد الداماد والمحقق الدواني والسيد الصدر الشيرازي الملقب بسيد المدققين ولهما فيها مباحثات شريفة ورسائل لطيفة وقد نقل في الاسفار عن القزويني عن فاضل خراساني انها عرضت على مولانا الرضا فاجاب بجوابين لكن لم يحفظا وقد قرر بوجوه من جملتها ان كل كلامي في هذه الساعة كاذب ولم يتكلم فيها بغير هذا ولهم فيها اقوال لشأن عن ايها تستلزم مفاسد كجواز اجتماع النقيضين ومطابقة الشيء للواقع وعدمها الى غير ذلك اذ لا يخلو اما ان يكون هذا الكلام صادقا او كاذبا فعلى الأول يلزم كون كل فرد من افراد كلامه في ذلك الوقت كاذبا وهذا كلامه فيه فيكون كاذبا والفرض انه صادق وعلى الثاني يلزم ان يكون بعض افراد ذلك الكلام صادقا اذ لو كان جميع افراده كاذبا لما صح الحكم بكذبه والمفروض انه لا فرد لكلامه الا هذا فيلزم صدقه والفرض انه كذب فيلزم ما اشرنا اليه من المحذور على التقديرين ولا يهمنا البحث والتحقيق فيها في المقام فليطلب ذلك من مظانه **قوله** فهو مثل ما لو

اخبر زيد آه **اقول** توضيحه انه لو اخبر زيد بعض عبيد عمرو بان مولاك قال لا تعمل باخبار زيد فمقتضى هذا الخبر ان لا يعمل بشيء من اخبار زيد حتى نفس هذا الخبر ١٠١
فيلزم من جواز العمل باخباره فلا يعمل بهذا الخبر ولو كان العمل من جهة الاتكال على دليل عام يدل على جواز العمل به مثل ان يقول له المولى سابقا اعمل بكل
خبر زيد يخبرك عني او من جهة الاعتذار بان هذا العام لا يشمل نفسه لم يرد الاشكال في العمل به ذلك لانه لا يبقى بان يكون شاملا لنفسه بحسب الحكم وان لم يكن شاملا
له لعدم قابلية اللفظ وقصور العبارة فيلزم المحذور **قوله** ومنها ان العمل بالمفهوم في الاحكام آه **اقول** حاصله ان العمل بالمفهوم في الاحكام الشرعية لا يجامع
القول بوجوب الفحص عن المعارض ولا شك ان الفحص عن المعارض ولا شك ان الفحص لازم فلا يكون المفهوم حجة فلا بد من تنزيله على غير الاحكام ومثل هذه الشبهة
دعت المحقق الشيرواني والفاضل التوني والسيد صدر الدين الى القول بعدم وجوب تحصيل القطع او الظن في طلب المعارض فان الفحص عن المعارض تثبت
وانه تثبت سوي بيان في مقتضى المفهوم **قوله** ومنها ان وجوب الفحص آه **اقول** ملخص الفرق بين التفحص والتبين لغير البيان في انتفاء احدهما لثبوت الاخر وبالعكس
التبين انما هو من جهة احتمال الكذب سواء يختص بخبر الفاسق دون العادل والتفحص هو البحث عن المراد اذا احتمل غير ظاهر اللفظ احتمالا مساويا وهو لا يختص بخبر الفاسق
بل يجري في خبر العادل فالاية النافية للتبين في خبر العادل لا تنفيه فان قلت اطلاق الاية يقتضي عدم التثبت في خبر العدل مطلقا لا من جهة خصوص احتمال الكذب
فما ذكرت تقييد فيها بلا دليل قلت المتبادر من الاية المقيد فهو من قبيل التقييد لا التقييد كما صرح به المحقق القمي ره **قوله** فلا بد من طرح المفهوم آه **اقول**
لا يقال هذا التعليل اعم من المعلل فان عدم جواز اخراج المورد لا يستلزم طرح المفهوم لجواز تقييده بصورة افادة الخبر للعلم لانا نقول هذا الاحتمال لا يناسب
مذاق المستدل لان غرضه تعلق باثبات حجية خبر العدل مطلقا لا خصوص خبره المفيد للعلم فمع عدم امكان التزامه باخراج المورد لا بد من التزامه بالطرح نعم يمكن
الايراد عليه بامكان تخصيصه على الوجه الذي حققه المصنف ره في الجواب فلا ينحصر الامر في احد الامرين اخراج المورد والطرح وهذا لا يكون بعيدا عن مذاق
المستدل **قوله** واما لزوم اخراج المورد آه **اقول** هذا على فرض تسليم صحة الرواية ولزوم اخراج المورد والا فلنا منع جواز العمل بها اما اولا فلانها من
اخبار الاحاد الخالية عن قرينة قاطعة واما ثانيا فلانها مرسلة لا يقول بحجيتها من يقول بحجية خبر العدل ايضا وتفسير بعض المفسرين مع معارضته بمثله لا ينفع
في اثبات حجيتها **قوله** وهذا ليس من اخراج المورد آه **اقول** فاخراج المورد فيما نحن فيه مستهجن في هذا من التامل واعلم ان اخراج المورد ليس مما يحكم العقل بامتناعه
في نفسه بل هو امر مستهجن قبيح لا يجوز صدوره من الحكيم واذا كان كذلك فلا بد من عدم حمل الكلام على معنى يستلزمه فيشكل الحكم بحجية العام المخصص على ذلك الوجه
فما ذكره بعض اجلة المعاصرين من ان تخصيص العام في مورده غير ضائر في حجيته في الباقي ومما يسهل الخطب فيه جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب فيجوز ذلك لامكان
اخراجه بالتخصيص حينئذ مثلا لو سئل عن بئر وقعت فيها ميتة فقال ان ماء البئر واسع لا ينجسه شيء الا ما غير ريحه او طعمه ثم بين ان فقد طهر الا شيء ميتة جاز ذلك
ولا يلزم خروج الظاهر الافراد محل نظر وتامل **قوله** ومنها ما عن غاية المبادي آه **اقول** هذا الايراد نسبه السيد المحقق في المفاتيح الى الفاضل الباغنوي
وانه قال انما افهم غاية ما يستفاد من المفهوم هو نفي وجوب التبين عند فقد خبر الفاسق وهو لا يستلزم جواز العمل بخبر العدل بل يجتمع مع عدم جواز العمل به فيكون
الفرق على هذا التقدير ان خبر الفاسق يجب التبين فيه تحقيق كونه كذبا او صدقا وخبر العدل لا يجب فيه ذلك بل يتوقف فيه ولا يعمل به ولا يلزم ان يكون
العدل على هذا اسوء حالا منه لان العدل علو مرتبة العدل ودنو مرتبة الفاسق الى اخر كلامه وذكر بعض الافاضل انه لم يظفر على هذه العبارة منه
في حواشيه على شرح العضدي مع تاكد البحث منه وقد نقلنا الذي سابقا ما يقرب منه عن السيد المجيد ره فراجع **قوله** وكان هذا الايراد مبني آه **اقول** مضافا
الى ما قيل عليه من ان التوقف وان لم يستلزم الاسوئية لكنه يستلزم المساواة بين العادل والفاسق في عدم ترتب الاثر على خبر كل منهما في مقام العمل وهذا
ايضا غير جائز لعموم نفي المساواة بينهما من قبيل قوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون مع ان التوقف خرق للاجماع المركب فافهم **قوله** والامور
التي لا يتمسك فيها بالظن مطلقا آه **اقول** الفرق بين اصول الدين واصول الفقه ان الغرض في الاولى نفس الاعتقاد فلا بد فيها من الاطمينان بتحصيل الاعتقاد اليقيني
بخلاف الثانية مع ان العقل يحكم في الاولى من جهة لزوم دفع الخوف بتحصيل الطمانينة ولا يؤثر فيه عموم ادلة حجية الظنون لو للزوم الدور في كثير منها بخلاف
الثانية فانها وان ثبت فيها الاشتغال بتحصيل الاحكام التفصيلية ايضا الا ان عموم الادلة يرفع مع امكان منع ثبوت الاشتغال بما زاد عن الظن فالقول
بعدم كفاية الظن في المسائل الاصولية وان كان يكون مشهورا الا انه لا عبرة به لفقدان دليله لبعض الافاضل حيث قال في احسن هذه القضية يعني عدم ثبوت مسائل
الاصول بالادلة الظنية من المغالطات الناشية من الاشتراك الاسمي او تخيل وقع من حيث اطلاق اسم الاصل وانه لا بد من الفرق بينه وبين الفرع **قوله** فالمراد
اما الكافر آه **اقول** مضافا على ما هو التحقيق من ان اسم الفاسق موضوع للخارج عن طاعة الله سواء كان مسلما او كافرا لا المسلم المقدم على الكبيرة و
المواظب على الصغيرة كما ذهب اليه بعضهم الذي يدل على الاول وجوه الاول الاصل بيانه ان هذا اللفظ مما اختلف في وضعه للاعم والاخص وكلما
كان كذلك فالظاهر منه الوضع للاعم على الاصح الاقوى كما حقق في محله والثاني الشهرة وهي حجة في المطالب اللغوية وان لم نقل بحجيتها في نفس
الاحكام والثالث الاجماع المحكي في الايضاح وشرح مجمع الفائدة ظاهرا والرابع اطلاق كلمات اهل اللغة ففي القاموس فسق كنصر وضرب وكرم فسقا
وفسوقا وانه الفسق بالخروج عن الحق وفي المجمع فسق فسوقا من باب قعد خرج عن الطاعة والاسم الفسق الى غير ذلك من الوجوه المذكورة في محلها **قوله** هذه
جملة ما اورد على ظاهر الاية آه **اقول** وقد ترك جملة اخرى منها لمخافة التطويل منها النقض بخبر مجهول الحال كما في المنية تقريبه انه داخل في عموم المفهوم
لانه من مصاديق عدم مجيء الفاسق بالخبر مع انه غير مقبول عند الاكثر ومنها القلب بتقريب ان الاية دلت بمنطوقها على وجوب التبين في خبر الفاسق مطلقا ومقتضاه

١٠٢ نبين عمرو وان انقضى عنه الفسق وصار عادلا حين الاخبار بناء على انه لا يشترط في صدق المشتق بقاء المبدأ ولذا وجب التبين في خبر العدل في الجملة وجب
لعدم الفارق ومنها ان التبين في الاية منحصر في النبأ المخصوص اعني النبأ المتعلق بالارتداد والمفهوم يتبع المنطوق في العموم والخصوص فالدليل اخص
من المدعى ومنها ان المفهوم يدل على جواز العمل بخبر العادل مع ان المقصود اثبات وجوبه والمفهوم هو الجواز بالمعنى الاخص لا الاعم الغير المنافي للوجوب
ومنها ان الاية من الخطابات الشفاهية المختصة بالحاضرين فلا ينفع الاستدلال بها بالنسبة الى الغائبين الى غير ذلك من الايرادات التي لا يهمنا تضييع الوقت
في ذكرها والجواب عنها **قوله** ثم انه كما استدل بمفهوم الاية آه **اقول** الانصاف انه لو بني على التحرج عن الاستنباطات والاستحسانات المناسبة
لملاحظة لفظ التبين والجهالة وغيرها لم يشك في دلالة الاية على حجية الظن الاطمئناني الحاصل من كل شيء سوى ما ورد النهي عنه فيستفاد منها
حجية الاخبار المفيدة له باقسامها والشهرة وغيرهما مما يحصل منه ذلك فلا خصوصية للخبر في القبول ولا للفسق في وجوب التبين والرد بدونه وهذا ظاهر لمن تامل
في الاية حق التامل **قوله** واما دلالة الحذر فمن وجهين آه **اقول** محصل ما ذكره القوم في وجه الدلالة هو ثلاثة الاول ان كلمة لعل من حيث ملاحظة مادة الحذر
تدل عليه واختلفوا في تقريبه بعد تسالمهم على ان الكلمة للترجي حقيقة وانه محال على الله تعالى وانه لا بد من صرفها عن ظاهرها الى اقرب المجازات وان نوقش في
الثاني بان الممنوع في حقه تعالى هو الترجي الراجع الى افعاله لا الى افعال العباد الاختيارية كما في النهاية واخرى في الثالث بامكان حملها على معناها اذ الترجي
وان كان ممتنعا في حقه تعالى ولكنه لا يمتنع في حق المنذرين فيمكن ان يكون المراد ولينذروا حال كونهم راجين للحذر كما في المناهج فمنهم من جعل الاقرب مطلق الطلب
ومنهم من جعل طلبه تعالى عبارة عن امره والامر للوجوب كما في النهاية للعلامة وفي المنية للسيد عميد الدين وشرح الزبدة للفاضل الصالح على احد الوجهين ونسبه في
القوانين الى المشهور ومنهم من جعله للوجوب من جهة انه القرب الاكمل كما في الثاني على الوجه الاخر في احدهما للفاضل الجواد ظاهرا ومنهم من اثبت وجوب القبول بعدم
القول بالفصل بين رجحان القبول ووجوبه كسلطان العلماء في حواشي المعالم ومنهم من جعل الاقرب نفس الايجاب كصاحب المعالم وهو اقرب من السابق
الثاني ان كلمة لعل بانضمام مادة الحذر تدل على ذلك بتقريب انه اقرب المجازات هو الطلب كما مر ولا بد ان يحمل على الوجوب بقرينة تعلقها بالحذر اذ لا معنى
لندبه لما اشير اليه في كلام المنقول في المتن الثالث ما ذكره بعض الافاضل من ان ندبية الحذر من العمل بخبر الواحد غير معقول لان خبر الواحد مشتمل
على ايجاب شيء او تحريمه ولا يعقل ندبية العمل بالوجوب والحرام الى اخر ما قاله الرابع انه وقع الحذر غاية للواجب اعني الانذار لوقوعه غاية للنفر الواجب
بمقتضى كلمة لولا ولا شك في وجوب غاية الواجب لا من جهة الامر بانتفائها الخامس انه اذا كان الانذار واجبا كان قبوله واجبا والا لزم كونه لغوا فلئن قلت الامر
بالانذار لا يدل الا على طلب الطبيعة فاين الدلالة على وجوب القبول وهذا مثل ان الامر بالاهداء بثلث الهدي والتصدق بثلثه لا يدل على وجوب قبول المهدى
اليه والفقير ومن هنا انكروا في مثل قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة الاية التي هو عكس ما نحن فيه الدلالة على وجوب الاعطاء من جهة ظاهر الامر وان كان ثابتا من
جهة اخرى كوجوب اطاعته على الانام على ما ذكره العلامة في بيته ومن هذا الباب عد دلالة قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون على وجوب الاعطاء
من جهة ظاهر الافتاء المقصود ليس اثبات دلالة الامر بمجرده بل الدلالة مطلقا ولو بالاشارة كما قاله العلامة في الاية لئلا يلزم خلو الامر عن المصلحة ومنه يظهر وجه
الالتزام بوجوب الافتاء في الاية الاخرى بل وجوب الاصغاء الى الخطبة للامر بها كما استند به غير واحد منهم الى غير ذلك مما يكون من هذا الباب مما حققناه بظهور
عدم الحاجة في مثل المقام الى الاعتناء بمرحلة المقتضية وان تحصيل الانذار يتوقف على القبول ليرد عليه المنع بعد التسليم **قوله** من انه لا معنى لندب
الحذر آه **اقول** يمكن الايراد عليه اولا بالنقض بالتحذيرات التنزيهية الواردة في الشرع في غاية الكثرة مما يتبين فيه المصلحة كما في المكروهات التعبدية
المحضة او بينته كالنهي عن استعمال الماء المشمس مخافة البرص وثانيا بالحل فانا نختار الشق الاول فنمنع الوجوب والسند ما احتمال قلة الضرر المحذر
منه او كون المقتضي غير تام الا قتضاء كما لعلل الناقصة واما اعتراض سلطان العلماء عليه بما محصله عوى ثبوت الواسطة بالنظر الى اعتقاد المحذر
بالفتح بان يكون الضرر مشكوكا فيه عنده لا معلوما ولا مظنونا فيندب له الحذر حينئذ فمنظور فيه لان المراد انه ان ندب التحذير لا التحذر كما في العروة
المفروضة كما قد يتوهم بل لان مجرد الشك ان كان مقتضيا للحذر لزم ونحو عنده وان لم يكن مقتضيا له كما هو الحق لم يلتزم بندبه شرعا وان لم يبق
في القول بحسنه من جهة الاحتياط فافهم **قوله** لوقوعه غاية للنفر الواجب آه **اقول** فان قلت هذا انما يتم على تقدير حمل اللام على الغاية وهو غير متعين
لامكان حملها على العاقبة كما في قوله تعالى فالتقطه ال فرعون ليكون لهم عدوا قلنا لا شك انه مجاز لا يصار اليه الا بقرينة مع حصول التعلق لو لم يحمل على
الغائية والتعسف لو حمل عليه فان قلت هب ان اللام للغاية لكنه لا يلزم وجوبها اذ يكفي في وجوب النفر وجوب بعض غاياته كالتفقه قلت ظاهر الاية وجوب النفر
لكلا الامرين مع انه لا معنى لوجوب الشيء للتوصل به الى واجب ومندوب كما لا معنى له للتوصل الى الثاني فقط **قوله** بمقتضى كلمة لولا آه **اقول**
حيث انها لو دخلت على الماضي فهي للتنديم والتوبيخ نحو لولا نصرهم الذين اتخذوا من دون الله قربانا الهة كما انها لو دخلت على المضارع وما في معنا
فهو للتحضيض اذا كان المقام مقام حث وازعاج نحو لولا تستغفرون الله وللعرض اذا كان مقام لين وتادب نحو لولا اخرتني الى اجل قريب على ما صرح
جماعة منهم ابن هشام في المغني خلافا للطبرسي ره حيث خصها بالتحضيض اذا دخلت على الفعل مطلقا وهو ضعيف من جهة استلزامه تحويل الماضي الى
المستقبل نظرا الى انه لا معنى للحث على ما مضى مضافا الى ان الاول اشهر فاذا كانت للتنديم افادت لوجوده لانه عبارة عن اللوم على الترك ومعناه وجوب الفعل
بخلاف ما اذا كانت للتحضيض لاجتماعه مع تاكد الاستحباب فلا يطرد افادته للوجوب كما قد يتوهم **قوله** فالتفقه والانذار من قبيل الفائدة آه **اقول** انه مما يترتب على الفعل

او كان باعثا للفاعل على صدور ذلك الفعل منه فيسمى غرضا وعلة غائية ولا يسمى فائدة ومنفعة وغاية وههنا فالاولى ان افعال الله تعالى لا يعلل بالاغراض وان ١٠٣
اشتملت على غايات ومنافع لا تحصى وعلى هذا فلا فرق بين الغاية والفائدة اذ لا شبهة ان منشأ الوجوب هو كونها لذكره فافهم **قوله** قلت ولانه لينذر
اقول وثانيها ان التفسير المذكور ثالثها مخالف للمشهور وخامسها انه بعيد عن سياق الآية وسادسها ان استعمال اللام في هذا المعنى مجاز لا يصار اليه
الا بقرينة وسابعها ان النافرين للجهاد المشاهدين لآيات عظمة الله اذا اخبروا المتخلفين الباقين بما عاينوه فيلزم حجية الخبر ولا يبقى بلا فائدة
فان قلت اذا لم يجب الانذار لم يجب القبول لغاية الامر جوازه قلنا قد عرفت ان الجواز في المقام يستلزم الوجوب فيما هو محل البحث اللهم الا ان يدعى ان هذا من قبيل
التواتر لا الآحاد فيمكن دعوى مثله في التفسير المشتمل على المراد من الكلام المتعلق بالطائفة وغيرها مما له مدخلية في هذه المرحلة مشترك بينهما فتأمل
قوله وثالثها انه قد فسر الآية بان المراد آه **اقول** اعلم ان الضمير في قوله تعالى ليتفقهوا وما بعده على ما في كتب التفسير اما راجع الى الطوائف من الفرقة
وهي النافرة او الى غير الطوائف منها وهي الباقية المتخلفة منها فالمعنى على الاول ليس للمؤمنين ان يخلوا ديارهم وينفروا الى النبي صلى الله عليه
وآله وسلم كافة ولكن عليهم ان ينفر من كل ناحية طائفة ليتعلموا اي تلك الطوائف النافرة احكام الدين ثم يرجعوا الى اقوامهم ويبينوا لهم ذلك
فيكون النفر بمعنى الخروج لطلب العلم وعلى الثاني ليس للمؤمنين ان يخرجوا الى الجهاد باجمعهم ويتركوا النبي صلى الله عليه وآله وسلم وحيدا فريدا ولكن
عليهم ان يخرجوا الى الجهاد على وجه التوزيع بان يخرج من كل قبيلة جماعة ليتفقهوا في الدين يعني الطوائف الباقية فيتعلمون القرآن وسائر الاحكام
وينذروا طوائفهم النافرة اذا رجع هؤلاء الطوائف من الجهاد اليهم فملخص هذا الجواب ان الآية اذا فسرت بكيفية الجهاد دون ارادة الخروج الى الجهاد
من النفر فلا ينافي ذلك ارادة التفقه والانذار على الوجه الثاني فيختص تقريب الاستدلال في الوجه الاول ليعترض عليه بان المراد من النفر هو النفر الى الجهاد **قوله**
ومنها صحيحة عبد الاعلى آه **اقول** كان مراده عليه السلام بقوله اذا اتى فعنت حجته وصرح ان حجة الله تامة بالنسبة الى بلد الامام بعده فانه
في مقام معرفة وصيه فلا يسعهم الجهل به واما اهل الآفاق فلهم حق المهلة بقدر ان يحضروا بلده فيكون مفاده مفاد ما في صحيحة محمد بن مسلم المذكورة بعد
قوله الحديث منقول بالمعنى آه **اقول** عن العلل عن الصادق عليه السلام انه قيل له ان قوما يروون ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال اختلاف امتي
رحمة فقال صدقوا فقيل ان كان اختلافهم رحمة فاجتماعهم عذاب قال ليس حيث تذهب وذهبوا انما اراد قول الله عز وجل فلولا نفر من كل فرقة الآية فامرهم
ان ينفروا الى رسول الله ويختلفوا اليه فيتعلموا ثم يرجعوا الى قومهم فيعلموهم انما اراد اختلافهم من البلدان لا اختلافا في دين الله انما الدين واحد قوله
الاول انه لا يستفاد من الكلام آه **اقول** توضيحه بتقرير اخرى ان الطلب او الوجوب على تقدير تسليمه مستفاد من كلمة لعل الدالة على الترجي المستعمل للطلب
الوجوبي والترجي على وجهين تارة يحصل فيما علم فيه المقتضي للعمل كالعلم بالاحكام في المقام واخرى فيما لم يعلم فيه ذلك فالترجي في الاول انما هو بالنظر الى
احتمال اطاعة المكلف واتيانه بالعمل بعد حصول المقتضي فاذا قيل عظ الناس لعلهم يعملون فليس الترجي ناظرا الى احتمال المقتضي اذ الواعظ لا يتعقل في
اعتقاده الا عن علم وانما هو من جهة عمل المتعظ وفي الثاني من جهة احتمال المقتضي فاذا قيل سل فلانا لعله يعلمك فليس الترجي ناظرا الى جهة العمل انبنائه
عليه انما هو من جهة حصول العلم من قول المسئول اذا عرفت هذا ففي معنى الآية بالنظر الى الوجهين المذكورين احتمالات ثلثة احدها كون الانذار سببا للقبول
وان كان كلام المنذر محتمل الكذب وثانيها كونه سببا لتركهم المسامحة في الدين لا القبول مطلقا وثالثها كونه سببا لما فعل الحاشيتين بشبه مطلوب
واما على الوسط فلا اذ المتيقن في الآية ناظر حينئذ الى مقام القبول للعمل مشروط بحصول العلم من الخبر فالترجي وما يستفاد منه راجع الى احتمال المقتضي هذا
وللقائل ان يقول ان الاصل في الواجب في مقام الشك في كيفيته ان يكون مطلقا لا مشروطا فاذا شك فيه يندفع الاشتراط بالاصل فاذا قيل يجب الحذر بعد
الانذار فلا بد في دعوى الاشتراط من دليل مثبت له ومع فقده فلا يرفع اليد عن الاطلاق فليتدبر **قوله** الثاني ان التفقه الواجب آه **اقول**
ربما يقال ان سوق الآية يرشد الى خلاف ذلك فان التفقه الواجب لا شبهة في انه ليس الا معرفة الامور الواقعية من الدين على حسب الطاقة والوسع الا ان الاتيان
بكلمة الترجي يقتضي الاكتفاء بالظن في وجوب الحذر والقبول او انحصر وجوب الحذر في الخبر المفيد للعلم لم يكن بانذار الطوائف النافرة المتخلفة مظنة الحذر لان
غالب اخبار المنذرين لا يفيد الا الظن وحصول العلم فرد نادر لا يصلح ان يكون سببا لتحصيل الامنية بكلمة الترجي على سبيل الاطلاق هذا الذي ذكرناه اينما
خروج الكلمة عن معناها الحقيقي كما هو المفروض ومن تأمل في الآية لا يأبى عن قبول ما قررناه قوله الثالث لو سلمنا دلالة الآية آه **اقول** حاصله ان وجوب الحذر
عند الانذار لا يصلح بمجرده دليلا على الدعوى لكونه اخص منها فان الانذار هو التخويف وظاهر ان الخبر اعم منه ومحل البحث الاخبار مطلقا لا فرق في المأمور
المذكور في المتن الاحكام التي يتحقق فيها الانذار وهي الاحكام الحتمية البقية الطلبية التي هي قابلة للتخويف على فعلها او تركها ولا يلزم من حجية اخبار
الآحاد فيها بالخصوص وحجيتها حجية اخبار الآحاد في مطلق الاحكام حتى الاحكام الوضعية والطلبيات الغير الحتمية فيكون الدليل اخص من المدعى وقد يجاب عن
الايراد بانه اذا ثبت حجية الخبر في الاحكام الطلبية ثبت في غيرها بالاجماع المركب تحصيلا ونقلا كما في المعالم وشرح الزبدة للفاضل الجواد ولي تأمل فيه صاحب
الوافية اولا ولو تم ثم انه قد اورد على الاستدلال بالآية الشريفة بوجوه اخر طوى عن ذكرها المعترة منها ان المراد بالانذار بطريق الفتوى دون الرواية كما يشعر به
لفظ التفقه واعتبار خبر الواحد فيها خارج عن محل البحث فان قيل لا يجوز حمل الانذار على الفتوى لاستلزامه حمل القوم على غير المجتهدين اذ المجتهد ليس بعمل
بفتوى المجتهد مع ان الآية مطلقة في وجوب انذار القوم سواء كانوا مجتهدين ام لا بخلاف الحمل على الرواية لانه قد يروى الخبر للمجتهد ايضا قيل كما يلزم من حمله على الفتوى تخصيص

١٠٢ القوم بغير المجتهد بل هو محمول على الرواية تخصيصه بالمجتهد للاجماع على منع العامي من الاستدلال بالحديث في التقييد بالزمكم كما يلزمنا والترجيح معنا لان غير المجتهد كغير

المجتهد وقلة التقييد مع ان الانذار اذا كان مشتركا بين الفتوى والرواية فيمكن حصوله في ضمن الفتوى لقول المجتهد الفتوى يكفي في العمل بمقتضى النص وتفهم

دلالة الاية على وجوب العمل بالرواية مضافا الى ان قوله تعالى ليتفقهوا يدل على انه ليس في الفرقة مجتهد اذ لو كان فيها المجتهد لم يجب على بعضها النفير للتفقه

فيكون الانذار سوى الافتاء ومنها ان الحكم المذكور انما يثبت في حق المشافهين دون غيرهم ولا اجماع هنا يثبت الحكم في حقهم ايضا ومنها ان الاية معارضة

بمنطوق التعليل المذكور في اية النبأ والنسبة عموم مطلق باعمية الاية لشمولها الخبر المفيد للعلم وغيره واخصا الثاني بغير المفيد له مع اشتراكهما في

العموم بالنسبة الى الفاسق والعادل ومنها ان الاية من الظواهر ولا يكتفى بها في المسائل الاصولية الى غير ذلك من الوجوه المذكورة مع اجوبتها في كتب القوم

قوله فالحق ان الاستدلال بالاية آه **اقول** ورد على الاستدلال بها ايضا بان ظاهرها وجوب النفر لتحصيل العلم على طائفة من كل فرقة فرقة بعنوان

الكفاية ولا يقول به احد لعدم وجوب الكفائي لو سلم فانما هو بالنسبة الى جميع الفرق وربما يورد عليه بتقرير اخر وهو انها تدل على ان الواجب الكفائي متعلق

بطائفة مبهمة من المكلفين وهو خلاف التحقيق نظرا الى ان الواجب الكفائي متعلق بكل العباد واجيب عن الاول اولا بان غاية ما في الباب ارتكاب التخصيص بان

يقال يجب النفر على كل طائفة من كل فرقة الا ان الزائد عن قدر الكفاية و ثانيا بامكان حمل الطلب المستفاد من كلمة الترجي على المطلق الجامع بين الوجوب والندب

الى مقدار الكفاية والاستحباب على ما زاد عليه في الباقي وثالثا ان ايجاب النفر من باب الامر بالمقدمة والامر في الحقيقة امر بالتفقه اذ الامر بالاسباب في الحقيقة امر بالمسببات

وكيف كان فلا مخالفة للاجماع بالنسبة اما التفقه فهو واجب على كل شخص شخص عينا ولو لتكاليف نفسه فلا معنى لنفي الايجاب عنه ولو كفاية لما افاده

وهو وان كان واجبا كفائيا ويتمشى فيه الايراد في الجملة لكنه مدفوع بدليل اخر مثل قوله تعالى قوا انفسكم واهليكم نارا فيجب على كل طائفة متفقهة او بينهم اهلية

خواصهم بتعليم هذه الفرقة ولا يخفى ما في هذه الاجوبة من النظر كالجواب الذي ذكره المحقق القمي من ان المراد بالفرقة في الاية الجماعة العظيمة التي تحتاج الى

منزل مستقل مثل بني حرب وبني اسد ونحوهما لا محض ما يصدق عليه الفرقة لغة فيصح الوجوب الكفائي في الكل حيث انه يرد عليه ان الفرقة القليلة كثيرا ما تحتاج

الى نفر بعضهم للتفقه والكثيرة قد لا تحتاج اليه فافهم واجيب عن الثاني بانا لا نسلم انه لو كان ذكر الطائفة في الاية بيانا للمكلفين وليس كذلك بل المراد بيان قدر

من يقوم به الكفاية وهو لا ينافي تعلق الوجوب بالجميع **قوله** ومن جملة الايات التي استدل بها جماعة آه **اقول** من الغريب ما حكاه بعض الافاضل عن العضد

في الشرح من انه بدل هذه الاية باية اخرى بعدها بقليل معزيا الى القوم الاستدلال بها مع خلوها عن الدلالة راسا وخلو كلماتهم عن التمسك بها وهي قوله

ان الذين يكتمون ما انزل الله من الكتاب الاية وكانه على فرض صحة النسبة من طغيان القلم والا فالظاهر انه من غلط نسخة الحاكي وقد اعترف بان النسخة التي

عنده من شرح العضد لم يذكر فيها الاية الا الى قوله تعم ما انزل الله وحينئذ فيقوى احتمال السهو للناسخ نعم ظاهر الاشارة المحقق سهو العضد عنده

وليس بعيد لان من خطا في امر الامامة سيما وعقبا الحاجبي يحتمل كالبها في ايضا ولا يخفى الشرح حتى انظر فيه **قوله** ويرد عليها ما ذكرنا من الايرادين آه

اقول مضافا الى وجوه اخرى من الايراد منها انها نزلت في احبار اليهود والنصارى حيث كتموا امر النبي صلى الله عليه وآله وسلم فلا دخل لها بالمقام وتسليم

الاشارة الى ذلك ومنها ان غاية ما تفيده الايعاد على كتمان الهدى كان في القرآن لتقييده بقوله تعم من بعد ما بيناه للناس في الكتاب فهي تدل على حجية ما

لا يقال الكتاب يحمل فلعل المراد منه جميع الكتب المنزلة لا خصوص القرآن فيجب قبول كل خبر متعلق بالاحكام لانا نقول لا ينفع ذلك في دفع الايراد فان من جملة

الكتب القرآن ولا بد ان يحمل اللفظ على الكل فيصير كالاول ومنها ان غاية ما تدل عليه حرمة الكتمان وهو دليل فيحتاج الى اثبات ان خبر الواحد دليل

حتى يثبت وله الهدى فان لم يثبت لم يمكن حمله عليه وان ثبت استغني من الاستدلال بها ومنها انه يحتمل ان يكون المراد من الكتمان هو الانكار وعدم الاظهار عند

الاستظهار لا الاعلام مع فلا تدل الاية على المدعى الى غير ذلك من الوجوه المذكورة في نهاية العلامة وغيرها ولا غرض يتعلق باطالة الكلام في ذكرها والجواب عنها

قوله او اخصاصا وجوب القبول آه **اقول** عطف على سكوتها وارادة تقريب الايراد الثاني **قوله** مع امكان كون وجوب الاظهار آه **اقول** اي كون

لاجل رجاء وضوح الحق من جهة تعدد المظهرين الى ان يبلغ الى حد يفيد العلم لا مطلق الوضوح حتى فيما لا يفيد العلم منه كما هو المدعى **قوله** ومن جملة الايات التي استدل

بها آه **اقول** وهي ايضا الفصول والمحاجة في سبب الاستدلال بها اليه مع انها مما استدل بها العلامة في النهاية ثم ان هذا التقرير الذي ذكره المص اتم من

التقرير الذي ذكره المستدل وهو انه تعالى امر عند عدم العلم بمسئلة اهل الذكر والمراد بهم اما اهل القرآن واهل العلم وكيف كان فالمقصود من الامر بسؤالهم انما

هو استرشادهم والسؤال عند عدم العلم كما يقع عن حكم الواقعة كما هو شأن المقلد فيما لذلك الفتوى كذلك قد يقع عما صدر عن المعصوم من قول او فعل او تقرير كما

هو شأن المجتهد فيجاب بحكاية نقله وهو المعبر عنه بالخبر والحديث وقضيته وجوب سؤالهم ووجوب قبول ما عندهم الى اخره ووجه الاتمية اشتماله على مقدمة لا يتم

بدونها الاستدلال وهي حيث عد مدخلية سبق السؤال في وجوب القبول وعدم الفرق بين المسبوق بالسؤال وغيره فيه بخلاف التقرير المذكور لا يقال انه لا يتم

اتم ايضا من جهة اخرى وهو اشتماله على بيان المراد من اهل الذكر وانه اعم من المجتهد الراوي لانا نقول هذا مما يستفاد من هذا التقرير ولو لم يشتمل على

التصريح به مع ان الاستدلال لا يتم بدونه من جهة التمسك بالاجماع المركب الا ان يعارض بمثله بالنسبة الى المقدمة المتممة المذكورة نعم قد مشى العلامة في اثبات

الغرض المقصود من مقدمة المستدل بمشي اخر اتقن منها لو اشتمل عليه تقرير المص لم يبق فيه جهة خلل اصلا وكان حينئذ احسن تقرير واتم بيان وهو

لم يفرق في الاية بين المجتهد وغيره في السؤال وسؤال المجتهد لغيره منحصر في طلب الاخبار بما يسمعه دون الفتوى فان هذا البيان كما تراه اقرب الى السداد وابعد عن الايراد

قوله ويرد عليه ولا اه اقول توضيحه ان سياق الاية في كلا الموضعين بالنظر الى السابق واللاحق يدل على ان المراد من اهل الذكر علماء اهل الكتاب ١٠٥
وان المراد بسؤالهم عن احوال الانبياء السابقين في كونهم رجالا لا ملائكة وذلك حيث استبعد الكفار ان يكون النبي المبعوث اليهم بشرا كما حكى الله عنهم
ذلك بقوله ولو شاء الله لانزل ملائكة وقوله ما هذا الا بشر مثلكم يأكل مما تأكلون منه ويشرب مما تشربون ولئن اطعتم بشرا مثلكم انكم اذا لخاسرون الى غير
ذلك من الايات فردهم الله وامرهم بسؤال علمائهم عن ذلك ليخبروهم بان السنة السنية الماضية من الله تعالى في السلف الجارية في الخلف ان يكون الرسل من نوع البشر
لا الملائكة وقد يناقش ويزيف هذا الايراد بوجوه احدها ان اسم الجنس المضاف وسؤال الاهل يفيد العموم والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد وثانيها ان النظر الى العموم ايضا
من العلة المستفادة من قوله تعالى اهل الذكر اي اهل الوعظ والنصيحة والتنبيه والتذكير ومن قوله تعالى ان كنتم لا تعلمون حيث انه يفيد ان علة وجوب السؤال
عدم علم السائل واهلية المسؤول للتذكير والتنبيه يقتضي الحمل على العموم وثالثها ان حذف مفعول لا تعلمون يفيد العموم كما قرر في محله وبمثله اثبت بعض
الافاضل العموم في قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا الا ان يدعى ان المفعول هنا معهود بقرينة اول الاية فكانه قال ان كنتم لا تعلمون ذلك فاسئلوا
اهل الذكر ورابعها انه لو اريد من الاية ما ذكر لزم الدور اذ للكفار ان يقولوا امرنا بالسؤال على لزوم قبولنا له يتوقف على صحة النبوة ولزوم قبولها وهو
يتوقف على لزوم الامتثال الا ان يدعى ان هذا الامر من باب الارشاد والتنبيه ليثبت عليهم وجوب السؤال بدلالة العقل فلا يراد اثبات وجوب السؤال عليهم
بهذا الامر من حيث هو وخامسها ان قوله تعالى وما ارسلنا لم يظهر كونه جوابا عن الكفار قريش كيف والجواب يلائم التكرار سيما مع عدم سبق السؤال في الاية الثانية
غير مسبوق بكلامهم مع ان الله تعالى قال في اية اخرى وما ارسلنا قبلك الا رجالا نوحي اليهم من اهل القرى مع انهم ما كان كلامهم في ان النبي صلى الله
عليه وآله وسلم لم كان من اهل القرى لعل مقصوده تعالى امتنان العباد بانه ارسل اليهم رسولا من انفسهم فيكونوا مانوسين به نظرا الى التجانس المقتضي
حتى جعله من اهل القرى لا البوادي ولو تردد الكلام بين كونه ابتدائيا او جوابا يحمل على الاول لكونه اغلب الى غير ذلك مما يكون اكثرها اولى او
احق بالتزييف من ذلك الايراد الضعيف قوله ففيه اولا انه ورد في الاخبار اه اقول بل القريب من التواتر بل المتواتر كما قيل وفيما البعد ما بينه
وبين ما ذكره بعض الافاضل من ان الوارد بهذا المضمون خبران ضعيفان والظاهر انه منشأه قلة التتبع فمن جملة تلك الاخبار ما رواه في الكافي وتفسير
القمي والعياشي عنهم في اخبار كثيرة ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الذكر واهل بيته المسؤولون وهم اهل الذكر وذلك في العيون عن الرضا عليه السلام
قال الله تعالى قد انزل الله اليكم ذكرا رسولا يتلو عليكم ايات الله فالذكر رسول الله ونحن اهله ومنها ما في البصائر عن الباقر عليه السلام والكافي عن
الصادق عليه السلام الذكر القرآن في اهل الذكر آل محمد صلوات الله وسلامه عليهم وزاد في الكافي امر الله بسؤالهم ولم يؤمروا بسؤال الجهال وسمى الله القرآن ذكرا
فقال وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم ومنها ما عن الصادق عليه السلام ايانا عنى ونحن اهل الذكر ونحن المسؤولون ومنها ما في الكافي و
العياشي عن الباقر عليه السلام قيل له ان من عندنا يزعمون ان قول الله فاسئلوا اهل الذكر انهم اليهود والنصارى قال اذا يدعونكم الى دينهم ثم قال بيده الى
صدره نحن اهل الذكر ونحن المسؤولون ومنها ما في الكافي عن الوشاء قال سألت الرضا عليه السلام فقلت له جعلت فداك فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون
فقال نحن اهل الذكر ونحن المسؤولون قلت فانتم المسؤولون ونحن السائلون قال نعم قلت حقا علينا ان نسألكم قال نعم قلت حقا عليكم ان تجيبونا قال
لا ذاك الينا ان شئنا فعلنا وان شئنا لم نفعل اما تسمع قول الله عز وجل هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب وفي الكافي عن الوشاء عن ابي الحسن
الرضا عليه السلام قال سمعته يقول قال علي بن الحسين عليهما السلام على الائمة من الفرض ما ليس على شيعتهم وعلى شيعتنا ما ليس علينا امرهم الله ان يسألونا
فقال فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فامرهم ان يسألونا وليس علينا الجواب ان شئنا اجبنا وان شئنا امسكنا قوله وثانيا ان الظاهر من وجوب
السؤال اه اقول علله العلامة ره في النهاية بانه اوجب السؤال عند عدم العلم فلو لم يكن المطلوب حصول العلم بالسؤال لكان السؤال لغوا اجاب بعد
حصول خبر الواحد لعدم حصول العلم بخبره فانه لا يفيد غير الظن وسويد على ان العمل بخبر الواحد غير واجب الا قائل بوجوب العمل بالخبر مع وجوب السؤال عن
غيره قوله ومن جملة الايات قوله تعالى في سورة البراءة اه اقول تفسير الاية ان من جملة الناس الذين يقولون في مقام ايذاء النبي صلى الله عليه وآله وسلم
هو اذن اي يسمع كل ما يقال له ويصدقه وانما سمي بالجارحة للمبالغة كانه من فرط استماعه صار جملته آلة السماع كما سمي الجاسوس عينا لذلك او
اشتق له فعل من اذن اذنا اذا استمع كانف وشلل وكيف كان فالكفار كانوا يقولون ان محمدا صلى الله عليه وآله وسلم اذن سامعة نقول له ما شئنا ثم ناتيه
فيصدقنا بما نقول فرد الله عليهم بقوله قل اذن خير لكم فالمعنى انه اذن ولكن لا على الوجه الذي تذمونه به بل من حيث انه يسمع الخير ويقبله ثم فسر ذلك بقوله
يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين اي يصدقهم لما علم خلوصهم واللام مزيدة للتفرقة بين ايمان التصديق فانه بمعنى التسليم وايمان الامان كذا ذكره البيضاوي
ثم ان الاية نزلت على ما يأتي اليه الاشارة في حق بعض المنافقين وسبب نزولها على ما رواه القمي ان عبد الله بن نفيل كان منافقا وكان يقعد لرسول الله
صلى الله عليه وآله فيسمع كلامه وينقله الى المنافقين وينم عليه فنزل جبرئيل على رسول الله صلى الله عليه وآله فقال يا محمد ان رجلا من المنافقين ينم
عليك وينقل حديثك الى المنافقين فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من هو فقال الرجل الاسود كثير شعر الراس ينظر بعينيه كانهما قدران وينطق
بلسانه شيطان فدعا رسول الله صلى الله عليه وآله فاخبره فحلف انه لم يفعل فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله قد قبلت منك فلا تفعل فرجع الى
اصحابه فقال ان محمدا اذن اخبره الله اني انم عليه وانقل اخباره فقبل واخبرته اني لم افعل فقبل فانزل الله على نبيه صلى الله عليه وآله ومنهم الذين يؤذون النبي

۱۰۰ ویقولون هو اذن قل اذن خیر لکم الآیة ای یصدق الله فیما یقول له ویصدق فیما اشند الیه فی الظاهر ولا یصدقهم فی الباطن **قوله** فاذا کان التصدیق حسنا
اقول فیه منع الملازمة ومجرد اقترانه بالتصدیق بالله عز وجل لا یقتضیه کما لا یخفی نعم تتم الملازمة اذا ضم الخبر الی الآیة فی الاستدلال فیح یکون الخبر تتمة
للدلیل لا مبیّنا لوضوحه **قوله** ویؤیده مضافا الی تقریب الاستدلال آه **اقول** فی الحسن انه کانت لاسمعیل بن ابی عبد الله علیه السلام دنانیر واراد رجل من
قریش ان یخرج الی الیمن فقال اسمعیل یا ابة ان فلانا یرید الخروج الی الیمن وعندی کذا وکذا دینارا افتری ان ادفعها یبتاع لی بضاعة من الیمن فقال له ابو عبد الله
علیه السلام یا بنی اما بلغک انه یشرب الخمر فقال اسمعیل هکذا یقول الناس فقال یا بنی لا تفعل فعصی اباه ودفع الیه دنانیره فاستهلکها ولم یأته بشیء
منها فخرج اسمعیل وقضی ان ابا عبد الله علیه السلام حج وحج اسمعیل تلک السنة فجعل یطوف بالبیت وهو یقول اللهم اجرنی واخلف علیّ فلحقه ابو عبد الله
علیه السلام فهمزه بیده من خلفه وقال له مه یا بنی فلا والله ما لک علی الله هذا ولا لک ان یأجرک ولا یخلف علیک وقد بلغک انه یشرب الخمر فائتمنته
فقال اسمعیل یا ابة انی لم اره یشرب الخمر انما سمعت الناس یقولون فقال ابو عبد الله علیه السلام یا بنی ان الله عز وجل یقول فی کتابه یؤمن بالله ویؤمن
للمؤمنین یقول یصدق الله ویصدق المؤمنین فاذا شهد عندک المؤمنون فصدقهم الحدیث **قوله** ویرد علیه اولا ان المراد آه **اقول** توجیهه
ان المراد بکونه صلی الله علیه وآله وسلم اذن خیر احد امور ثلاثة احدها القبول بمعنی عدم الحکم بالکذب وعدم سوء الظن فی حقه وثانیها القبول بمعنی
الحکم بعدم کذبه فسقه والحکم بان خبره لم یتعمد الکذب فیه ویکون مطابقا للواقع فی اعتقاده وثالثها القبول بمعنی الحکم بمطابقته للواقع والمقصود فی
المقام والمجدی فیه هو الثالث وهو لا ینبغی غیر ظاهر فیه واما الاول فلا ینافیه التوقف وکذا الثانی کما لا یخفی وظاهر الآیة احد الاولین لا بقائها کیف یصح حمل الآیة
علی المعنی الاول مع ان مدح القبول مما یقرب التسخر لانا نقول مدح القبول علی وجهین احدهما ان یکون ناشیا من قلة الفطانة والاخر ان یکون من حسن السریرة
وجودة الخلق والثانی یکون من الاخلاق الحسنة والصفات المستحسنة والذی یرشد الی عدم ارادة المعنی الثالث فی الآیة مضافا الی ما ذکره المص من الاشارة الی لزوم
التخصیص علیه بخلاف غیره وذلک لان المراد بالمؤمنین فی الآیة ما یشمل المنافقین ولا ریب فی عدم صحة ترتیب الآثار علی قولهم بل یلزم تخصیص الاکثر لان ما یجب
ترتیب آثار الصدق علی قوله من المؤمنین العدول اقل قلیل بالنسبة الی غیرهم من المنافقین والمؤمنین الفساق **قوله** مضافا الی تکرار لفظه آه **اقول** نظیر هذا
استدلال البعض لعل التحقیق بعد تکرار لفظ الولی فی قوله تعالی انما ولیکم الله ورسوله الآیة علی اتحاد ولایة الله تعالی وولایة رسوله وولایة الامة **قوله** فافهم **قوله**
لعله اشارة الی ان اختلاف حرف التعدیة فیهما لا یقتضی حمل الایمان للمؤمنین علی ما ذکرنا ان غایة ما یفیده اختلاف معنی الایمان فیهما ویکفی فیه ان بالنسبة الی
الله تعالی بمعنی العبودیة والاطاعة ولذا یتوقف تحققه علی الاقرار باللسان والاعتقاد بالجنان والعمل بالارکان علی ما هو التحقیق فیه بخلافه بالنسبة الی المؤمنین فانه
مجرد ترتیب آثار الواقع علی قولهم تسلیما لهم عدم رده علیهم وبالجملة تولد من الایمان للمؤمنین بمعنی الثالث من المعانی المذکورة لم یلزم اتحاده معنی مع الایمان
بالله بل یجب حمله علی المعنی الثانی دفعا للزوم ذلک **قوله** فان شهد عنده خمسون آه **اقول** القسامة بفتح القاف هی الایمان تقسم علی اولیاء الدم
حکاه بعضهم عن الصحاح المراد بها الایمان التی یقسمها المدعی للقتل وقوم مع تحقق اللوث وهو امارة یظن بها صدق المدعی فیما ادعاه من القتل وقد تطلق
علی المقسم وعلی هذا الاطلاق جری الشهید فی اللمعة فی قوله وقد ولو لم یکن له قسامة الخ کما صرح به الشهید الثانی ره فی الشرح والمراد هنا البینة کما صرح
به المص ره فی مباحث الاستصحاب وهو ظاهر کلامه هنا ولا یحضرنی الان شیء من کتب اللغة حتی اراجعه یمکن حملها علی المعنی المشهور بقرینة ذکر عدد خمسین
الذی هو من لوازمها بذلک المعنی ونقریره من وجهین احدهما ان المراد من الشهادة فی قوله شهد لازمها وغایتها وهو الاثبات ویکون خمسون فاعله ومفعوله
اثم مع معمولیها وقسامة تمیز للشهادة او منصوبا بنزع الخافض او بدلا من خمسین ای ثبت عنده خمسون رجلا بطریق القسامة ای الایمان او قوم عدد
خمسون نفسا وکذبهم وثانیهما ان یجعل شهد بمعنی حضر ویجعل قسامة تمیزا للعدد او بدلا والمعنی واضح للمتأمل **قوله** ثم ان هذه الآیات علی تقدیر تسلیم
دلالته آه **اقول** وکذا غیرها من الآیات التی ذکرها العلامة ره فی النهایة وغیره فی غیره فی مقام الاستدلال وهی اضعف دلالة من الآیات المذکورة مثل
قوله تعالی یا ایها الذین آمنوا کونوا قوامین بالقسط شهداء لله والتقریب ان الاخبار بما اجابه الرسول قسط وشهادة لله والامر افاد وجوبه فاذا وجب
وجب القبول والا فلا فائدة فیه ومثل قوله تعالی وانزلنا الیک الذکر لتبین للناس ما نزل الیهم وقوله تعالی یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک الآیة و
التقریب ان ظاهرهما بیان جمیع ما انزل الله تعالی الیه لجمیع من عاصره ولمن یأتی بعده فلو وجب علیه ان یبین کل واحد للکل بتواتر الخبر بنقله لکانت الاخبار
باجمعها منقولة بالتواتر الا ان یقال ان بعض الشرایع بالخبر نقله بعض دون بعض وذلک یوجب تهمة السلف بجواز کون شرایع لم ینقلها بعضهم لا یجوز ان
یکون کل ما نقل باخبار الآحاد لم ینقله النبی صلی الله علیه وآله وسلم لانه یستحیل عادة او یکون هذه الاخبار علی کثرتها کاذبة ولا یجوز ان یتعمد عباده
تخصیص من عاصره لان اکثرها خطاب لاهل عصره ولمن یأتی بعده فثبت انه اتمها او جب علیه ان یبین بعض شرعه لمن یتواتر الخبر بنقله وان کان بیانا لمن بعده و
یتضمن وجوب العمل به علی من بعدهم ومثل قوله تعالی وکذلک جعلناکم امة وسطا لتکونوا شهداء علی الناس الآیة والتقریب ان المخبر عن الرسول شاهد علی
الناس فلا یجوز ان یجعله الله شاهدا وهو غیر مقبول القول وضعف الاستدلال بها یظهر للمتأمل فیها وفی وجه الاستدلال بها **قوله** ومورد ها
وان کان فی الماکیة آه **اقول** سیأتی الکلام فیها فی اثنائها فی خاتمة الکتاب انشاء الله تعالی **قوله** وغیرها من الاخبار آه **اقول** مثل ما رواه سماعة عن ابی عبد الله
علیه السلام قال سئلته عن رجل اختلف علیه رجلان من اهل دینه فی امر کلاهما یرویه احدهما یأمر بأخذه والاخر ینهی عنه کیف یصنع قال یرجیه حتی یلقی من یخبره فهو فی سعة

حقيقتها وفي رواية اخرى بانهما الخذت منها بالتسليم وسعك الى غير ذلك من الأخبار البالغة حد التواتر على ما ادعاه بعضهم وسيأتي ذكر نبذة منها في مبحث
التعارض **قوله** الا انه الاطلاق ولها اه **اقول** التأمل التام قاض بان مساق هذه الأخبار يعطي ان بناءهم على العمل باخبار الثقة
ونقلة الرواة عن الائمة عليهم السلام وان من شانه الحجية في نفسه غاية الأمر ان التعارض منع من الحكم بصحة كل من المتعارضين فلا بد من ان يكون احدهما غير
صادر عنهم عليهم السلام وهو الداعي الى السؤال فالمراد من السؤال بأي من شان الخبر الصادر من الثقة القبول الا ان التعارض يقضي بصحة احدهما فايهما
الصحيح ويرشد الى ذلك قطعا انهما الحق في رواية ابن الجهم والحاصل انه يمكن ان يقال ان سوق الأخبار على خلاف المدعى لذكوره كما لا يخفى **قوله** وفي رواية
اخرى اه **اقول** وفي رواية اخرى عن الصادق عليه السلام رحم الله زرارة بن اعين لولا زرارة لاندرست احاديث ابي **قوله** وقوله لابن ابي يعفور اه **اقول** عن
البحار نقلا عن كتاب الكشي باسناده عن ابن ابي يعفور قال قلت لابي عبد الله عليه السلام انه ليس كل ساعة القاك ولا يمكن القدوم ويجيء الرجل من اصحابنا فيسئلني و
ليس عندي كلما يسئلني عنه قال عليه السلام فما يمنعك عن محمد بن مسلم الثقفي فانه قد سمع من ابي وكان عنده وجيها **قوله** وقوله فيما عن الكشي اه **اقول** وفي
فهرست الشيخ ان ابان بن تغلب قال له ابو جعفر الباقر اجلس في مسجد المدينة وافت الناس فاني احب ان يرى في شيعتي مثلك وعن الصادق عليه السلام مثله وعنه
انه قال لابان بن عثمان ان ابان بن تغلب قد روى عني روايات كثيرة فما رواه لك فاروه عني **قوله** وقوله لشعيب العقرقوفي اه **اقول** هذا مروي
في كتاب الكشي وفيه ايضا بسند صحيح عن الصادق عليه السلام انه قال بشر المخبتين بالجنة بريد بن معاوية العجلي وابو بصير ليث بن البختري ومحمد بن مسلم و
زرارة اربعة نجباء امناء الله على حلاله وحرامه لولا هؤلاء انقطعت آثار النبوة واندرست وروى ابن خالد الاقطع قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام
يقول ما اجد احدا احيى ذكرنا واحاديث ابي الا زرارة وابو بصير ليث المرادي ومحمد بن مسلم وبريد بن معاوية العجلي ولا يخفى ان ابا بصير ليث بن البختري غير
ابي بصير الاسدي الا ان الاسدي مشترك بين يحيى بن ابي القاسم الاسدي وعبد الله بن محمد الاسدي فعلى هذا يكون كنية ابي بصير مشتركة بين جماعة وان
اختلف علماء الرجال في عددهم بين قائل بثلثة وقائل باربعة وقائل بخمسة والظاهر ان المراد بابي بصير الاسدي في هذا الخبر هو الاول لان الثاني بعد فرض ثبوت الاشتراك
في حقه لم ينص علماء الرجال بمثل هذا المدح في حقه **قوله** وقوله عليه السلام لما قال له عبد العزيز اه **اقول** هذه الرواية مذكورة في كتاب الكشي وفيه ايضا عن
عبد العزيز قال قلت للرضا عليه السلام ان شقتي بعيدة فلست اصل اليك في كل وقت فاخذ معالم ديني من يونس مولى ال يقطين قال نعم وفيه ايضا حدثني فضل قال حدثني
عبد العزيز المهتدي وكان خير قمي رايته وكان وكيل الرضا عليه السلام وخاصته فقال اني سئلته فقلت اني لا اقدر على لقائك في كل وقت فعمن اخذ معالم ديني فقال
خذ عن يونس بن عبد الرحمن **قوله** ما ورد في العمري وابنه اه **اقول** العمري هو ابو عمرو عثمان بن سعيد وابنه محمد بن عثمان هو ابن العمري عن نقد الرجال الذي يظهر
من كتب ان العمري المشهور هو لو كان اسمه حفص بن عمرو وان ابا جعفر المشهور بابن العمري الذي هو وكيل الناحية ابنه واسمه محمد بن حفص انتهى والمشهور هو الأول
قوله فانه لو سلم ان ظاهر الصدر اه **اقول** ربما يمنع ظهوره فيه بل يدعى ظهوره في خلافه حيث ان المتبادر منه ان المقصود الرجوع الى احاديثهم المروية
الا يرى انه اذا قيل اسئل العلماء يتبادر منه ان السؤال انما هو بما عندهم علما قلت لو لوحظ ذلك لا فادحجية قول الرواة في الاحاديث المقطوع بصدورها
عنهم لظهور التشبيه فيها قلت ظهوره فيما في ذلك ممنوع فان من الشايع اطلاق حديثهم وحديثنا ونحوهما على ما روي عنهم وينسب اليهم بل ربما يدعى تبادر
مجرد الانتساب منها ويؤيده ذلك اطلاق بعض تلك الالفاظ على الخبر الغير المقطوع الصدور في المقبولة حيث قال الراوي اختلفا في حديثكم ومراده ليس الخبر
المقطوع الصدور والا لم يكن لاعتبار الاصدقية بحث معنى **قوله** ونقل بان الظاهر مع عدم المعارض اه **اقول** واما مع وجوده فيجب الاخذ بروايات
خاصة للاخبار الواردة في ذلك فيكون محل الاخذ بروايات الخاصة محجة المانع لا من جهة عدم المقتضي **قوله** لكن المستفاد من مجموعها اه **اقول** لا يخفى ان هذا
الاستدلال مستدل يستغني عنه بالكلام السابق فان الدلالة التي تحكم بها او لا هي الدلالة المستفادة من المجموع بعد استنباط المناط والا فكيف يمكن الحكم
بالدلالة والظهور في الطائفة معا **قوله** ومثل ما عن ابي الحسن اه **اقول** روى الكشي عن ابي الحسن احمد بن حاتم بن ماهويه قال كتبت اليه يعني ابا الحسن الثالث عليه السلام
اسئله عمن اخذ معالم ديني وكتب اخوه ايضا بذلك فكتب اليهما فهمت ما ذكرتما فاعتمدا في دينكما على مسن في حبنا وكل كثير القدم في امرنا فانهم كافوكما انتهى
قوله من حفظ على امتي اربعين حديثا اه **اقول** لفظ الحديث مختلف في المتن على الوجه الذي نراه في شرح الاربعين وفي بعض كتب الصدوق قدس سره
والشيخ قده من حفظ على امتي اربعين حديثا مما يحتاجون اليه في امر دينهم بعثه الله عز وجل يوم القيامة فقيها عالما وفي بعض الروايات فيما ينفعهم في امر
دينهم وعن البحار نقلا عن صحيفة الرضا عليه السلام يتنفعون بها والكل صحيح بحسب المعنى قال شيخنا البهائي الظاهر انه على بمعنى اللام اي حفظ لاجلهم كما
قالوا في قوله تعالى ولتكبروا الله على ما هديكم اي لاجل هدايته اياكم ويحتمل ان يكون بمعنى من كما في قوله تعالى اذا اكتالوا على الناس يستوفون انتهى ويؤيد
الاحتمال الثاني ما وقع في لفظ الحديث على المروي في البحار عن امالي الشيخ من قوله صلى الله عليه وآله وسلم من حفظ من امتي الخ ويمكن ان يضمن الفعل معنى القراءة
اي حفظها قاريا عليهم **قوله** قال شيخنا البهائي قدس سره اه **اقول** قال رحمه الله في شرح الاربعين هذا الحديث مستفيض بين الخاصة والعامة بل قال بعضهم
بتواتره فان ثبت ذلك كان الاستدلال به على ان خبر الواحد حجة ولا يصح الاستدلال به على هذا المطلب فخفي ان الاستدلال به على ان خبر الواحد حجة ليس ادون من الاستدلال
بآية فلولا نفر الآية ونظيره انه يقال ان كلمة الشرط من صيغ العموم فقوله من حفظ في قوة كل شخص من امكان في ذلك الشخص منفردا بالحفظ او كان له فيه مشارك
بلغوا حد التواتر او لا وقد قال مما يحتاجون اليه في امر دينهم فقد اثبت احتياجهم اليه في امر دينهم ولو لم يكن حجة لما احتاج الامة اليه بل كان وجوده كعدمه لانه

جواز هذا الدليل في خبر الفاسق ومجهول الحال لخروج الفاسق بآية التثبت وكذا المجهول لما تقرر في الأصول فيبقى خبر العدل على حجيته نعم لقائل أن يقول إليك الحديث ١٠٨
صريحا في الاحتياج إليها لكونه خبرا واحدا فيحتمل أن يكون مراده مما يحتاج إليه عند عدم قرينة حجة وموقوف تواتره وهذا الاحتمال وإن كان خلاف الظاهر
إلا أنه يجعل الاستدلال بالسنة الابطال نحو الأصل فليتأمل انتهى وأنت تعلم أن الاستدلال بالطول وهو هنا تكثير للقرائن وتأييد واعتضاد للأدلة بعضها
ببعض مما لا بأس به كما لا يخفى **قوله** ومثل الأخبار الكثيرة الواردة آه **أقول** هذه الطائفة من الأخبار أيضا كثيرة بل أكثر من أن تحصى كما صرح به
المحقق الكاظمي ره في شرح الوافية منها ما أشار إليه المصنف ره وهو ما رواه في الكافي عن محمد بن الحسن بن أبي خالد شينولة قال قلت لأبي جعفر الثاني عليه السلام
جعلت فداك إن مشايخنا رووا عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام وكانت التقية شديدة فكتموا كتبهم فلم يرووا عنهم فلما ماتوا صارت الكتب إلينا
فقال عليه السلام حدثوا بها فإنها حق ومنها ما أشار إليه أيضا من الخبر الوارد في مذاكرة الحديث ويأتي الكلام فيه ومنها ما رواه في آخر باب من وصف
عدلا وعمل بغيره من كتاب الإيمان والكفر عن علي بن عطية عن خيثمة قال قال لي أبو جعفر عليه السلام أبلغ شيعتنا أن أعظم الناس حسرة يوم القيامة من وصف عدلا ثم
خالفه إلى غيره وعن البحار عن أمالي الصدوق ره عن علي عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اللهم ارحم خلفائي ثلاثا قيل يا رسول الله
من خلفاؤك قال الذين يبلغون حديثي وسنتي ثم يعلمونها أمتي وفي العيون عن الرضا عليه السلام ما يقرب منه وتقريب الاستدلال بهذه الطائفة ظاهر وأورد السيد
الصدر على الاستدلال بالثالث بكونه محفوفا بالقرينة لو اتفق صدقه مع الكتاب الكريم قال الله تعالى وأن ليس للإنسان إلا ما سعى ونحوه مع العقل مندفع
بأن مجرد هذا الوفاق لا يكشف عن العلم بالصدور **قوله** ومثل ما ورد في مذاكرة الحديث آه **أقول** وهي أخبار كثيرة منها ما أشار إليه المصنف ره وهو
ما رواه في الكافي في باب رواية الكتب والحديث وفضل الكتابة من كتاب العقل والجهل بإسناده عن المفضل بن عمر قال قال لي أبو عبد الله عليه السلام اكتب وبث
علمك في إخوانك فإن مت فورث كتبك بنيك فإنه يأتي على الناس زمان هرج لا يأنسون فيه إلا بكتبهم ومنها رواية عبد الملك عن الصادق عليه السلام قال تزاوروا
فإن في زيارتكم إحياء لقلوبكم وذكرا لأحاديثنا وأحاديثنا تعطف بعضكم على بعض فإن أخذتم بها رشدتم ونجوتم وإن تركتموها ضللتم وهلكتم فخذوا بها
وأنا بنجاتكم زعيم **قوله** وإن لم يفد القطع آه **أقول** الإنصاف أن التأمل في مجموعها يوجب القطع بحجية الأخبار وإن نوقش في بعضها والإنصاف أن
ومن هنا يضعف شبهة التعدد الواردة في المقام فإن الأخبار بلغت حد التواتر ولو معنى ولا أقل من الاحتفاف بالقرائن القطعية وأما الشبهة الأخرى الواردة
فيه من أن هذه الأخبار معارضة بالكتاب والسنة الدالين على المنع من العمل بغير العلم والأخبار المتقدمة الدالة على المنع عن العمل بخبر الواحد الغير المقطوع
الصدور أو المحفوف بالقرينة فهي أوهن من الأولى إذ لو سلمنا إطلاقها فلا بد من تقييدها بهذه الأخبار كيف ونمنع إطلاقها لأن نظرها إلى غير ما يعامل معه
معاملة العلم في مجاري العادات مع أنا نقول ما دل على حجية الخبر مخصص عما دل على المنع من العمل بما لا يعلم ويدخله فيما دل على العمل بالمعلوم فإن مساق الأدلة
هو الردع عن العمل من غير بصيرة ودليل فلا تشمل ما ثبت حجيته بالدليل والذي يرشد إلى ذلك الاحتجاج بها على الكفار فيعلم أن فيها الإشارة إلى ما هو
المركوز في العقول مع أن عمدة تلك الأخبار أخبار العرض على الكتاب ولا مكان دعوى التواتر المعنوي فيها وأما غيرها فأخبار آحاد تدفع نفسها وقد صنفنا
أصلحها ما ورد في علاج التعارض ولا ربط لها بما نحن فيه وما بينها وضعفها قد تقدم الكلام فيهما فراجع **قوله** وأما الإجماع فتقريره من
وجوه آه **أقول** الاستدلال بالإجماع على حجية أخبار الآحاد على نحو إجمالها أنه إما منقول أو محصل وعلى الأول إما على سبيل الخصوص ويتم
بعدم الفارق وعلى الثاني فإما أن يستفاد رضى المعصوم من أقوال العلماء أو من أفعالهم بل وأفعال الأئمة ويسمى الأخير بالسيرة فكل الوجوه المذكورة في الكتاب
راجع إلى ما ذكرناه **قوله** قبيله من أشهر المتهم من المنكرين آه **أقول** تصريحات المنكرين لحجية أخبار الآحاد إنما أنكروا الأخبار التي أخص من طريقها المخالفون
وهو مما لا ضير فيه كما تقدم وأما إنكارهم للأخبار الواردة من طرق الإمامية فغير مسلم فلم يكن بناؤهم على الإنكار على من نفى حجية إسنادا إلى خبر من
أخبار الآحاد إلا إذا عارضه العقل الصريح أو الخبر المتواتر أو غيرهما من الأدلة المفيدة للقطع مع أن إنكارهم في غير المقام لو سلم فلا يضر بحجية الخبر إذ
لم يكونوا معصومين يجب إطاعتهم لا سيما ونعلن أقوالهم **قوله** ثم أجاب عن ذلك بأن خبر الواحد آه **أقول** ملخص الجواب أن حجيته بحسب نوع إنما هي بسبب
الشرع وإلا فالعقل لا يحكم بوجوب وقوع التعبد به لما مر من أن قول من قال بوجوب التعبد به عقلا باطل فيقتصر على القدر الذي جوز الشارع في مقام
التعبد وهو أخبار الإمامية ولا ينافي حكم العقل بجواز التعبد به بحسب الشخص والنوع تعيين الشارع إياه في صنف خاص لما يرى فيه من المصلحة ومما ذكر
يظهر انطباق الجواب على السؤال بتمامه **قوله** فالصحيح الذي أعتقده آه **أقول** هذا مما انفرد به الشيخ والمختص أمران النظر والاستدلال واجب مستقل
والخطأ في تركه موضوع معفو عنه وهذا هو الذي أراده بقوله وإن كان مخطئا في الأصل معفو عنه يعني بالأصل طريق الأخذ فإن الأصل والقاعدة
في مسائل الأصول هو الأخذ بطريق الاستدلال ويدل عليه مواضع من كلامه في العدة منها هذا الكلام ومنها ما ذكره في مقام بيان صفات المفتي و
المستفتي وسيأتي نقله ويبتنى ما استدل به على ذلك وقد استشكل المحققون حيث إنه ينافي ما يظهر من جماعة من الأصحاب منهم العلامة في الباب الحادي
عشر والشهيد ره في الألفية من عدم تحقق الإيمان مع التقليد فإنه يلزم أن لا اكتفاء في أصل الإيمان بالتقليد إن كان تارك الاستدلال فاعلا للحرام
وربما يوجه كلامه ره بأن وجوب الاجتهاد والنظر له حيثيتان من إحديهما يقصد حصول اليقين والخروج عن الشك والظن ومن الأخرى الوصول إلى ما هو
الحق والوصول إليه قد يحصل بشيء آخر كالتقليد فهو من هذه الجهة مسقط للتكليف بالتوصل بالواجب الأول وإن كان التوصل به حراما فيسقط اعتبار

وجوب النظر التوصل هذا ويبتنى عليه الوجه الآخر فى ايراد الشيخ ره من كون الخطا موضوعا انه لا يوجب الحكم بالفسق كما فى نزاع التوصليات وشبهها ١٠٩
تمام الكلام فيه ان شاء الله تعالى **قوله** ثم ذكر الجوابين وحاصل احدهما آه **اقول** قد يتوهم التنافى بين جوابيه حيث ان الاول يفيد جواز العمل
بما يرويه هؤلاء اذا كانوا ثقات فى النقل وان كانوا مخطئين فى الاعتقاد اذا علم تحرزهم عن الكذب والثانى يفيد ان جميع ما يرويه هؤلاء ان اختصوا بروايته
لا يعمل به وانما يعمل به اذا انضم الى روايتهم رواية من هو على الطريقة المستقيمة والاعتقاد الصحيح ويندفع بتقييد الجواب الثانى بغير الثقات على
ما شرط فى الاول والقرينة على هذا التقييد موجودة فى مواضع من كلامه يظهر لمن اخذ بجامعه ويتأمل فى اطرافه **قوله** انتهى المقصود من كلامه آه **اقول**
ومن جملة كلامه ما ذكره فى الفصل الذى عقده بعد الفصل المنقول منه الكلام المحكى فى المتن بعد تفسير العدالة المعتبرة فى ترجيح احد الخبرين على
الآخر بانها كون الراوى معتقدا للحق مستبصرا ثقة فى دينه متحرزا عن الكذب غير متهم فيما يرويه حيث قال اما اذا كان مخالفا فى الاعتقاد لاصل المذهب
وروى مع ذلك عن الائمة عليهم السلام نظر فيما يرويه الى ان قال وان لم يكن هناك من الفرقة المحقة خبر يوافق ذلك ولا يخالفه ولا يعرف لهم قول فيه وجب ايضا
العمل به لما روى عن الصادق عليه السلام انه قال اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روى عنا فانظروا الى ما رووه عن على عليه السلام فاعملوا به ولاجل ما قلنا
عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث وغياث بن كلوب ونوح بن دراج والسكونى وغيرهم من العامة عن ائمتنا عليهم السلام فيما لم ينكروه ولم يكن
عندهم خلافه واما اذا كان الراوى من فرق الشيعة مثل الفطحية والواقفية والناووسية وغيرهم نظر فيما يروونه الى ان قال وان كان ما رووه ليس هناك
ما يخالفه ولا يعرف من الطائفة العمل بخلافه وجب ايضا العمل به اذا كان متحرجا فى روايته موثقا فى امانته وان كان مخطئا فى اصل الاعتقاد ولاجل ما قلناه
عملت الطائفة باخبار الفطحية مثل عبد الله بن بكير وغيره واخبار الواقفية مثل سماعة بن مهران وعلى بن ابى حمزة وعثمان بن عيسى ومن بعد هؤلاء بما رواه بنو
فضال وبنو سماعة والطاطريون وغيرهم فيما لم يكن عندهم فيه خلافه الى ان قال فاما من كان مخطئا فى بعض الافعال او فاسقا بافعال الجوارح وكان ثقة فى
روايته متحرجا فيها فان ذلك لا يوجب رد خبره ويجوز العمل به لان العدالة المطلوبة فى الرواية حاصلة فيه وانما الفسق بافعال الجوارح يمنع من قبول شهادته وليس
بمانع من قبول خبره ولاجل ذلك قبلت الطائفة اخبار جماعة هذه صفتهم انتهى وقال ره فى اول الفهرست فاذا ذكرت كل واحد من المصنفين واصحاب الاصول
فلا بد من ان اشير الى ما قيل فيه من الجرح والتعديل وهل يعول على روايته اولا وابين عن اعتقاده هل هو مخالف للحق اولا لان كثيرا من مصنفى اصحابنا واصحاب
الاصول ينتحلون المذاهب الفاسدة وان كانت كتبهم معتمدة انتهى **قوله** ثم ان العجب ان غير واحد آه **اقول** من العجب انهم ادعوا عليه ما ليس كلامه
منه بعين ولا اثر وهو حصر الحجية فى الخبر المقرون بالقرائن المفيدة للقطع وما لبثهم نسبوا اليه الحصر فى حجية خبر العدل او العدل الامامى اذ لم يكن للفساق فيه
المرتبة من الظهور لان بعض كلماته لو قطع عن سابقه ولاحقه ربما يوهم ذلك مثل ما ذكره من ان المعلوم من حال الفرقة المحقة انهم لا ينكرون ولا يدفعون انه لا يرد
العمل بخبر الواحد الذى يرويه مخالفهم فى الاعتقاد ولا من شرط العمل بخبر الواحد ان يكون راويه عدلا بلا خلاف وكل من اسند اليه ممن خالف الحق لم يثبت
عدالته فثبت فسقه فلاجل ذلك لم يجز العمل بخبره وما صرح به فى مفتتح الباب من ان جواز العمل بخبر الواحد فى الشرع موقوف على طريق مخصوص وهو ما
يرويه من كان من الطائفة المحقة ويكون على صفة يجوز معها قبول خبره من العدالة وغيرها ثم ذكر فى معنى العدالة ما اشرنا اليه وكذا اول كلامه المذكور فى
المتن وهو قوله واما ما اخترته من المذهب فهو قول بجواز العمل وكذا الجواب الثانى من جوابيه المذكورين ولا انصاف ان من تأمل فى كلامه بل نظر فيه ادنى نظرة
حكم بانه نص فى عدم اعتبار الايمان بل ولا العدالة بل ولا التشيع بالمعنى الخاص بل ولا بالمعنى العام بعد تحقق الوثاقة وقد طرينا الكلام اولا على وجه
الاجمال ثم فصل بما هو الحق عنده وبين حقيقة العدالة المطلوبة فى الرواية وانها غير المطلوبة فى الشهادة وقرر عليه العمل فى كتبه الفقهية وكل ما
ذكرنا يشهد بان صاحب المعالم ومن حذا حذوه لم يحضر عندهم كتاب العدة ولم ينظروا فى عباراته كما صرح به بلمحة الاشارة **قوله** وما فهمه
المحقق من كلام الشيخ آه **اقول** قد عرفت وستعرف ان العجب مما نسبه العلامة ومن تأخر عنه اليه وما ادرى اى الفضائلين من المحقق على الاطلاق والعجب
فهم من كلام الشيخ ما نسبه اليه من منع العمل بالمشهور ثم تطبيق العمل عليه كلاهما من مثل هذا الخريت الخبير والذى لم يزل بالتحقيق والتدقيق نصب عينيه
والادلة والاقوال بمرأى ومسمع منه ثم انك تنكر صحة النسبة لما اقربنا من الشاهد عليه اما الاول فقد عرفته فى كلام صاحب المعالم واما الثانى
فقد صرح به حيث قال فيما حكى عنه ونحن نمنع هذه الدعوى ونطالب بدليلها اذ لو سلمنا انا لا نقتصر على المواضع التى عملت الطائفة فيها باخبار
جماعة خاصة ولم يجز التعدى فى العمل الى غيرها ودعوى التحرز عن الكذب مع ظهور الفسق مستبعد واما الثانى فلانه عمل باخبار الفطحية عن بعض
مذهبه فى الامامية فى مواضع كثيرة اشار الى نبذة منها بعض الافاضل منها مسئلة النزح فانه بعد ان ذكر رواية عمار قال فان قال قائل ان يطعن فى هذه الرواية
لضعف سندها فان رواتها فطحية الى ان قال ورجالها قيل الذين المذكورين وان كانوا فطحية فانهم مشهود لهم بالثقة فلا طعن فى روايتهم اذ لم يكن لها معارض
من اهل البيت والتسليم الى ان قال عند ذكر رواية اخرى فى الاولى وان ضعف سندها فان الاعتبار يؤيدها من وجهين احدهما عمل الاصحاب على رواية عمار الثقة حتى
ان الشيخ ادعى فى العدة اجماع الامامية على العمل بروايته وبرواية امثاله ممن عددهم ومنها مسئلة موت الانسان فى البئر عند التمسك برواية الفطحية فانه
قال لا يقال هذا السند فطحية لانا نقول هذا حق لكن من الثقات مع سلامته عن المعارض ثم ان هذه الرواية معمول عليها بين الاصحاب عملا ظاهرا وقبول الخبر
بين الاصحاب مع عدم الراد له يخرجه الى كونه حجة ولا يعتد لانه بخالف فيه ومنها مسئلة انصباب البول فى البئر حيث قال لا يقال على بن ابى حمزة واقفى لانا نقول تغيره انما هو موقوف

 موضعه فلا يقدح فيما قبله على انه لا يمنع لو كان فاضلا وثقة لاخذ عنه لا بخبر يعمل الاصحاب ويقبلونها ونذكر مثل ذلك في مسئلة تواطي فيها ومنها مسئلة موت المصلي عنده ذكر رواية عمار حيث قال ان عمارا مشهود له بالثقة في النقل منضما الى قبول الاصحاب لروايته هذه ومنها مسئلة ما رواه المرتد مع الطلاق عنده ذكر رواية الفطحية وهؤلاء وان كان مستندها فطحية لكنهم ثقات في النقل ولا معارض لها ومثله ذكر السكوني قال السكوني عامي لكنه ثقة ولا معارض لروايته هذه فان قلت الكلمات المذكورة على خلاف المقصود اذ حيث لم يصرح في شيء منها بحجية الاخبار مطلقا حتى يحتاج منعه السابق بل صرح بحجية خبر خاصة معمول بها بين الاصحاب وموضع ما نحن فيه من كلام الشيخ ره ونسبه اليه المحقق اذ يرشد الى ان بنائه في الفقه ايضا على المنع كما نص عليه الامين الاصولي ما ذكره في مسئلة سؤر الطيور عند التمسك برواية علي بن ابي حمزة وعمار حيث قال لا يقال علي بن ابي حمزة واقفي وعمار فطحي لانا نقول الوجه الذي لاجله عمل بخبر الثقة قبول الاصحاب وانضمام القرينة لانه لولا ذلك لمنع العقل من العمل بخبر الثقة اذ لا قطع بقوله وهذا المعنى موجود هنا فان الاصحاب عملوا برواية هؤلاء كما عملوا هناك فانه صريح في ان المعتبر عنده مؤثر الرواية المقرونة بالقرينة قلت اكثر عبارات لو كان مفيدا لما ذكر الا انه يعتبر التأمل في اطراف كلامه ان كلامه من الوثاقة وعمل الاصحاب وجه مستقل في اعتبار الخبر ثم حجيته به **قوله** وقال المحدث الاسترابادي اه **اقول** شتان بين في هذا الميدان وان عد صالح وغيره موهذا المحدث فلا باس بان ننقل بعض كلامه لو نتعرض للجواب عنه قال بعد نقل كلام شيخ الطائفة الذي قاله في اوائل الاستبصار وسننقله ما لفظه وان شئت تحقيق كلامه قدس سره ليندفع عنه جميع اعتراضات المتاخرين ولينطبق ما ذكره في كتاب العدة وليوافق ما فهمه المحقق الحلي وصاحب كتاب المعالم والمنتقى من كلامه قدس سره فاستمع لما يتلى عليك من الكلام وبالله التوفيق بيده ازمة التحقيق فاقول ملخص كلامه ان احاديثنا المسطورة في الكتب التي انعقد اجماع قدمائنا الطائفة المحقة على ورودها عن المعصومين عليهم السلام وكانت مرجعا لهم فيما يحتاجون من عقائدهم واعمالهم كل ذلك بامر بعض الائمة عليهم السلام وبتقرير بعض اخر منهم صلوات الله عليهم على ذلك تنحصر في اقسام ثلاثة القسم الاول ما يكون صحة مضمونه متواترا فلذلك لا يجوز فيه التناقض الثاني ان توجد قرينة دالة على صحة مضمونه مطابقا للدليل العقلي القطعي كالخبر الدال على ان التكليف لا يتعلق بالغافل عنه ما دام غافلا والخبر الدال على ان فعل الواجب الذي يجب الله العلم بوجوبه عن العباد موضوع عنهم ما داموا كذلك لا الدليل العقلي الظني كالاستحسان وكجعل عدم ظهور المدرك على الحكم الشرعي مدركا على عدمه وكذلك الحكم في الواقع ومن القرائن ان يكون مضمونه مطابقا لما مر من قرينا الذين من ظواهر القرآن عليه نص التبليغ والقسمان يوجبان العلم والقطع بانه حكم الله في الواقع الثالث ما لا يكون هذا ولا ذاك ويجوز العمل به على شرط راجع الى شيء واحد سوا ان لا يوجد له معارض اقوى منه ووجه جواز العمل بهذا القسم انه لا يخلو من امرين لانه اما من الباب الذي عليه الاجماع في النقل بمعنى ان قدماءنا لم ينقلوا الا اياه او ما يوافقه او من الباب الذي وقع الاجماع على صحته ومعنى الصحة هنا ثبوت وروده عن المعصوم مع عدم ظهور مانع عن العمل به وهذا التفسير لكلام رئيس الطائفة موافق لما ذكره في العدة ولما ذكره المحقق الحلي وصاحب المعالم في تحقيق كلامه قال في موضع اخر واصحابنا الاخباريون بريئون مما نسبه الفاضل العلامة اليهم من انهم كانوا يعتمدون في اصول دينهم وفروعه على مجرد خبر الواحد المظنون لعدالة الذكا انه وقع في هذا التوهم حيثما الشيخ التي حكاها المحقق وكيف يظن بهؤلاء الاجلاء الذين ادركوا صحبة الائمة وتمكنوا من اخذ الاحكام عنهم بطريق القطع واليقين من العلم باحوال تلك الاحاديث التي عملوا بها واعتمدوا عليها في عقائدهم واعمالهم مثل هذه المساهلة الشنيعة في دينهم وكثيرا ما يقع من هذا الفاضل واتباعه ما لا ينبغي من الدعاوي من باب الغفلة والعجلة وقلة التامل في اسرار المسئلة وليس قصدي من هذا الكلام القدح في فضله رحمه الله وتقواه لكن قصدي تنبيه من لا تحقيق له من الافاضل فانهم يحسبون ان كل من زاد تحرزه زاد تحقيقه فيقلدون العلامة في الاصول والفروع ولو لم يكن اظهار هذا المعنى واجبا علي لما تعرضت لكن قطعت بوجوبه والله مطلع على اسراري انتهى **اقول** من الواجب علينا اولا نقل عبارة الشيخ ره في الاستبصار ليتميز الفاضل من الغافل ويفرق العالم عن غير المتامل المجهول وما اقبح اهمال الادب بالنسبة الى من هو اية الله في العالمين وعماد فرقة شريعة سيد المرسلين وسيما بين اهل ما كانوا بدينهم يتفقهون قال الشيخ ره في الاستبصار اعلم ان الاخبار على ضربين متواتر وغير متواتر فالمتواتر منه ما اوجب العلم فما هذا سبيله يجب العمل به من غير توقع شيء ينضاف اليه ولا امر يقوى به ولا ترجيح بعض على غيره وما يجري هذا المجرى لا يقع فيه التضاد في اخبار النبي صلى الله عليه وآله وسلم والائمة عليهم السلام وما ليس بمتواتر على ضربين فضرب منه يوجب العلم ايضا وهو كل خبر تقترن اليه قرينة توجب العلم وما يجري هذا المجرى يجب ايضا العمل به وهو لاحق بالقسم الاول والقرائن اشياء كثيرة منها ان تكون مطابقة لادلة العقل ومقتضاه ومنها ان تكون مطابقة لظاهر القرآن اما لظاهره او عمومه او دليل خطابه او فحواه فكل هذه القرائن توجب العلم وتخرج الخبر عن حيز الاحاد وتدخله في باب المعلوم ومنها ان تكون مطابقة للسنة المقطوع بها اما صريحا او دليلا او فحوى او عموما ومنها ان تكون مطابقة لما اجمع المسلمون عليه ومنها ان تكون مطابقة لما اجمعت عليه الفرقة المحقة فان جميع هذه القرائن تخرج الخبر من حيز الاحاد وتدخله في باب المعلوم وتوجب العمل به واما القسم الاخر فهو كل خبر لا يكون متواترا ويتعرى من واحدة من هذه القرائن فان ذلك خبر واحد ويجوز العمل به على شروط فاذا كان الخبر لا يعارضه خبر اخر فان ذلك يجب العمل به لانه من الباب الذي عليه الاجماع في النقل الا ان يعرف فتاويهم بخلافه فيترك لاجلها العمل به وان كان هناك ما يعارضه فينبغي ان ينظر في المتعارضين فيعمل على اعدل الرواة في الطريقين وان كانا سواء في العدالة عمل على اكثر الرواة عددا وان كانا متساويين في العدالة والعدد وهما عاريان من جميع القرائن التي ذكرناها نظر فان كان متى عمل باحد الخبرين امكن العمل بالاخر على بعض الوجوه وضرب من التاويل كان العمل به اولى من العمل بالاخر الذي يحتاج مع العمل به الى طرح الخبر

الاول لانه يكون لغامل بمعاملا بالخبرين معا الى الخرها قال فانظروا بعين الانصاف كيف يحرف هذا الفاضل المتعصب كلام الشيخ عن مواضعه مع انه لو حمل على ما ١١١
سقط عن الافادة بحيث لا يناسب ان ينتسب الى مثل الشيخ اما اولا فلانه يلزم حينئذ لزوم التقييد الكثيرة في كثير من المواضع بدون قرينة عليها كما يظهر
بالتأمل واما ثانيا فلانه لو كان يثبت كلا الامرين للاخبار المتواترة المتون على ضربين متواتر المضمون وغير متواتر المضمون فيرد عليه حينئذ ان المتواتر المضمون ماذا
فان اراد به المتواتر بحسب المعنى فلا يصح قوله فالمتواتر منها اوجب العلم اذ العلم انما يحصل من مجموع الاخبار المشتركة في المعنى والانفعلية فيها معنا
حتى يتعلق به التصديق الذي هو فرع التصور واما ثالثا فلان قوله فاذا كان خبر لا يعارضه الخ يدل بالمفهوم على انه اذا كان له معارض خبر لم يكن مما عليه الاجماع في
النقل وهو ليس فرضنا صريح لان المفروض ان الكلام في الاخبار المتواترة المجمع عليها بالنقل واما رابعا فلان الترجيح باعدل الرواة لا معنى له مع ان محل الكلام
الاخبار المعلومة الصدور عنهم المجمع عليها بين الاصحاب لا يقال هذا انما يستقيم من المقبولة فليس فيه خروج عن مقتضى الروايات لانا نقول محل الكلام في المقبولة
مطلق الخبرين المتخاصمين المرويين عن الائمة عليهم السلام فالترجيح معقول بالنسبة اليه وليس غرضنا القدح في كلام الشيخ ره بذلك مما لا ضير فيه حتى ينفلح بكلامه
بل المقصود اظهار تلاعب هذا المحدث الذي لم يبن على تقليد العلامة وغيره بل بنى على التحقيق ونقصد التنبيه للفاضل ولا عرفنا منه فالمناسبة للمقام في ذلك
من عبارة الاستبصار مما لم ينقلها من عبارات العدة التي لا يحتمل منها ذلك فما اصدق ما يروى من ان حب الشيء يعمي ويصم وليت شعري اي عبارة من عبارات العدة مما
لما ذكره في تفسير عبارة الاستبصار فانك قد نظرت في تمام العبارات حق النظر فهل تجد من نفسك الرخصة في تفسيره في فهمه فوا عجبا كيف ينسب الى الشيخ ما
لا يرضى به وقد اطلق وهو التحقيق الى ان ثبت جواز العمل ولولا مخافة التطويل لاطلقت عنان البيان في هذا الميدان ليعرف المقصود حق العرفان لا ادخل
من له ادنى اطلاع في هذا المجال ولو بطرف لو فاته هذا المقدار المذكور لا يشفي غليل الصدر ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور **قوله** قطع بان الاخباريين
من اصحابنا الخ **اقول** وقد اشار الشيخ ره الى امثال هؤلاء الذين ادعى هذا الفاضل في مواضع من كلامه منها قوله وليس لاحد ان يقول هؤلاء ليسوا
من اصحاب الجملة اذا سئلوا عن التوحيد والعدل او صفات الائمة عليهم السلام او صحة النبوة قالوا روينا كذا ويروون في ذلك كله الاخبار الخ ومنها قوله في جملة
كلام له بعد عبارة المذكورة في المتن فان تجاسر متجاسر على ان يقول كل مسئلة مما اختلفوا فيه عليه دليل قاطع ومن خالفه مخطئ فاسق يلزمه ان يفسق الطائفة
باجمعها ويضلل الشيوخ المتقدمين كلهم فانه لا يمكن ان يدعى على احد منهم انه لقي في جميع احكام الشرع ومن بلغ الى هذا الحد لا يحسن مكالمته ويجب التغافل عنه
بالسكوت اذا امتنع من تفسيقهم وتضليلهم فلا يمكنه الا ان يقول انهم عملوا بما كان حسنا جائزا خاصة وعلى اصولنا ان كل خطأ قبيح كبيرة فلا يمكن ان يقال ان
خطاءهم كان صغيرا فانحبط على ما نذهب اليه المعتزلة فلا يجوز ذلك لهم بقطعوا الموالاة وتركوا التفسيق والتضليل الى اخر ما قال فما اعظم شان من حكم
مثل الشيخ بانه لا يحسن مكالمته الا ان الانصاف انهم لو علموا لا نحو ما العلامة على الاطلاق وسلكوا معه مسلك الشقاق **قوله** ولذا استثنى القميون
اقول كتاب نوادر الحكمة لمحمد بن احمد بن يحيى الذي يسكن الاصحاب الى ما رسيله وقد استثنى ابن الوليد اتباعه من القميين من ذلك الكتاب روايات اشخاص معينة و
تلقوا بالقبول من بعده **قوله** وا استثنى ابن الوليد **اقول** العبيد محمد بن عيسى بن عبيد اليقطيني قال الشيخ في الفهرست قال ابو جعفر بن بابويه سمعت ابن الوليد
يقول كتب يونس بن عبد الرحمن بالروايات كلها صحيحة يعتمد عليها الا ما ينفرد به محمد بن عيسى بن عبيد عن يونس لم يروه غيره فانه لا يعتمد عليه ولا يفتى به وعن
ان اصحابنا ينكرون هذا القول ويقولون من مثل ابي جعفر محمد بن عيسى كان يحب العبيدي ويثني عليه ويمدحه ويميل اليه وفي ست ضعيف استثناه ابو جعفر بن بابويه
من رجال نوادر الحكمة وقال لا اروي ما يختص برواية وعن تعليقة الوحيد ره قال جدي الظاهر ان تضعيف الشيخ لتضعيف الصدوق وتضعيفه لتضعيف ابن
الوليد لانهما اعتبرا في الاجازة ان يقرأ على الشيخ او يقرأ الشيخ ويكون السامع فاهما لما يرويه وكان لا يعتبر الاجازة المشهورة بان يقال اجزت لك ان تروي
عني وكان محمد صغير السن ولا يعتمدون على فهمه عند القراءة ولا على اجازة يونس له انتهى وهل يمكن ان يوجه عدم اعتماده على ما انفرد به من كتب يونس انه من جهة انقطاع
الاسناد اليه كما هو الحال في استثنائه انتهى وتمام الكلام في الكتب الرجالية **قوله** ثم انه لا يبعد ان **اقول** من ذلك يندفع الاستبعاد صاحب المعالم حيث
قال بقي الكلام في التدافع الواقع بين ما عزي السيد الى الاصحاب وبين ما حكينا عن العلامة ره فانه عجيب فان التدافع بين كلاميهما ليس باعجب من التدافع
بين كلام السيد والشيخ المعاصرين ولا عزو فيه ثم ان الحامل المحتملة التي تدفع بها التدافع بين الكلامين وتوجب نفي البعد عنه وجوه احدها ان السيد انما
في دعوى الاجماع الى عمل الاصحاب في مقام طرح بعض الاخبار وقبول بعض اخر اذ ليست المسئلة معنونة في كتبهم فالسيد كان يعتقد حجية الخبر المتواتر او
خبر الواحد المحفوف بالقرينة دون غيرها والشيخ كان يذهب الى حجية الاخبار الجامعة لشرائط القبول التي قررها لو كانت من اخبار الاحاد فالاول ظن ان الذي
عمل به الاصحاب من الاخبار هو من قبيل احد الصنفين والثاني استعلم جو مثل ذلك فظن انها من قبيل الاحاد الجامع لشرائط الحجية فادعى كل منهما الاجماع بنظر
الى عمل الاصحاب وطالب الحاجة لا يروم الا قضاءها ثانيها ان ذلك انما نشأ من خلاف لفظي وهذا يلائم المشرب فالسيد كان هذا قد لائما الطريقة المتكلمين الذين لا
يعملون باخبار الاحاد والشيخ كان معشره مناسبا لمشرب الفقهاء المعتنين به ثالثها حمل اجماع الشيخ الذي هو الاجماع على العمل بالخبر المحفوف بالقرينة عندهم ليوافق
اجماع السيد الذي هو اجماع قولي رابعها عكس ذلك بمعنى ان يحمل اجماع السيد على المنع من الاخبار التي رواها المخالفون في المسائل التي روى الامامية فيها على خلافها
خامسها ان السيد اراد انكار حجية اخبار الاحاد في المسائل الكلامية ومنها اثبات الامامة بها للعامة حيث انهم يثبتون ذلك بها في كلام له نقل عن
القديمين حيث قال انما عمل باخبار الاحاد من الصحابة المتأمرين الذين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج عن جملتهم فامساك النكير عليهم لا يدل على الرضا بما فعلوه لان الشرط

في دلالة الامثال على الرضا الا ان يكون له وجه سوى الرضا من تقية او خوف او ما اشبه ذلك سابعها ان السيد ره في مقام انكار حجية ما لم يتحقق الصحابة ١١٣

المقاربين لاعصار الائمة عليهم السلام امضاء تمسكهم بتحقق شرايعهم منهم وبالجملة انكاره مع انفتاح باب العلم لا مطلقا بحيث يشمل زماننا سبقا

ما اختاره صاحب المعالم والفوائد من ان النزاع بينهما لفظي وان مراد الشيخ الاجماع على حجية الاخبار القطعية كالسيد و ثامنها ان مراد السيد من العلم

هو العلم العادي المعتبر عنده بالظن الاطمينان الذي تسكن اليه النفس وهذا هو معنى العلم لغة وعرفا واطلاقه على ما لا يحتمل النقيض عقلا مبني على اصطلاح

علماء المعقول وقد اول كلام الاخبارية بنحو دعوى افادة الاخبار للعلم بمثل هذا مع انه اصرح من كلام السيد وابعد عن التاويل و الذي يرشد الى ذلك انه قد

جعلوا الخبر الصحيح ما افاد الوثوق وسكون النفس كما ذكره شيخنا البهائي ره وغيره تاسعها ما سيأتي الاشارة اليه من الفاضل القزويني في عاشرها ان الشيخ

ادعى الاجماع على عمل الاصحاب باخبار الاحاد والسيد ادعاه على ما ينسب الى الشيعة من منع العمل كما في القياس فهو مستند الى مجرد الحدس و يرشد اليه ما ذكره

السيد في كلام المحكي في الشرعي الموصليات وسيأتي الاشارة اليه فيقدم اجماع الشيخ لانه مؤيد بكلام الخصم مع قوته في نفسه حادي عشرها ان السيد ادعى

جماعة معلومي النسب لا يقدح مخالفتهم في الاجماع الذي ادعاه الشيخ ثاني عشرها ان مراد السيد غير الاخبار المودعة في اصول الشيعة ومراد الشيخ تلك الاخبار

فليس بينهما اختلاف هذه هي الوجوه المحتملة في المقام مما قيل او يقال التي يكون بعضها رافعا للاستبعاد وبعضها رافعا للتدافع والتنافي واجماعها

على هذا الوجه من خواص هذا الكتاب فظني ان الكلام هذا الشيخ ره على المبالغة في اثبات هذه الدعوى واطالة الكلام فيها حتى الاطالة بما لا مزيد عليه ولا

نظير له في سائر مطالبه ليس الا مخالفة السيد واظهار انه لا ينبغي ان يعتد فيما ادعاه ولو كان الخلاف بينهما لفظيا لما احتاج الى تكلف اقامة الادلة كما هو

واضح لا ستر فيه **قوله** وح فيحمل انكار الامامية آه **اقول** ويدل عليه ظاهر المحكي عن السيد ره في مسائل التراثيات حيث قال ان فروع الدين كاصوله

في ان على كل واحد منهما ادلة قاطعة واضحة لا ثمرة وان التوصل بكل واحد من الامرين يعني الاصول والفروع ممكن صحيح وان الظن لا مجال له في شيء من ذلك ولا الاجتهاد

المفضي الى الظن دون العلم **قوله** وممن ادعاه ايضا المحدث المجلسي آه **اقول** ونقل عنه انه قال في المجلد الاول من البحار ان عمل اصحاب الائمة عليهم السلم على الخبار لكان

متواترا بالمعنى لا يمكن انكاره وقال في موضع اخر منه او ما قيل من ان مثل هذا الشناقض والتنافي الذي يوجد في الاخبار يكون في الروايات ايضا قلنا حجية الاخبار

ووجوب العمل بها مما تواتر به الاخبار واستقر عليه عمل الشيعة بل جميع المسلمين في جميع الاعصار بخلاف الاجماع الذي لا نعلم حجيته ولا تحققه الا ما حكى **قوله**

ثم انه يمكن ان يكون الشبهة آه **اقول** ويمكن ان يكون المراد من الشبهة هي الشبهة الحاصلة من الاقتصار على مذاق المتكلمين في ملاحظة قاعدة اللطف المقتضية عقلا لنصب الطرق

القطعية فادعى من هنا انتفاء الاجماع على حرمة العمل بالاخبار كما ادعاه بعضهم **قوله** وان لم يطلع عليها صاحبه آه **اقول** ممن اطلع على الدعوى المذكورة في كلام صاحب

المعالم حيث قال الثالث انا نطبا قد امنا الاصحاب الذين عاصروا الائمة عليهم السلام واخذوا عنهم وقاربوا عصرهم على رواية اخبار الاحاد وتدوينها والاعتناء بحال الرواة والتفحص

عن المقبول والمردود والبحث عن الثقة والضعيف واشتهار ذلك بينهم في كل عصر من تلك الاعصار في زمن امام بعد امام ولم ينقل عن احد منهم انكار لذلك او مصير الى خلافه

الى اخر كلامه لكنه استضعفه في اخر كلامه لشبهة حصلت له اشرنا اليها ان اهتمام القدماء بالبحث عن احوال الرجال من الممكن ان يكون طلبا للتكثير الرواية كما هو

العلم بصدق الخبر او عنا انهم بالرواية يحتمل ان يكون لجامع التواتر وحرصا عليه على هذا المحل وابتهم الاخبار اصول الدين ولعل منشأ عدم تعرض شيخنا المصنف ره

ذلك وما اورد عليه من ان هذا من قبيل الاجماع السكوتي وهو ليس بحجة فافهم وممن اطلع عليها في كلامه ايضا صاحب الوافية حيث قال انا نقطع بعمل اصحاب الائمة

غيرهم ممن عاصر الاخبار الاحاد بحيث لم يبق للمتتبع شك في ذلك فنقطع بعلم الائمة بذلك الى اخر ما قال فما يقرب من كلام صاحب المعالم وممن اطلع عليها في كلام

صاحب القوانين قد ينسب دعوى الاجماع الى المحقق ره ولم يتحقق عندي **قوله** تخرج عن الاجماع المنقول آه **اقول** وبه يندفع ما اورد في المقام من ان

الطريق الى هذا الاجماع اما تواتر او احاد فان كان الاول فلم يطلع عليه القدماء وهم كانوا اولى بادراكه مع ان جماعة من المنكرين لحجية من الخاصة كالسيد واتباعه

العامة كالنظام والقاساني وجماعة من المعتزلة يخالفون المدعين في ادراكه مع مخالطتهم باهل الاخبار حتى قال المرتضى ره انهم يقسمون على انهم لا يعلمون ذلك ولا

يظنونه فان كذبتموهم فعلتم ما لا يحسن وكيف لو كلم بمثله وان كان الثاني فهو لا يفيد العلم المطلوب عند الخصم مع انه يستلزم الدور **قوله** ومن تلك القرائن ما ادعاه

الكشي آه **اقول** وكل من جاء بعده تلقاه بالقبول من دون انكار في ذلك من احد وان اختلفوا في عدد الجماعة واشخاصهم فعلى ما ذكره الكشي ثمانية عشر رجلا اتفقت

بعضهم ووافقه في العدد بعض اخر الا انه خالفه في خصوص الاشخاص وقد اقر في الاواخر العلامة الطباطبائي على جميع الاولين فقال فيما نسب اليه من النظم

فاجمع الكل على تصحيح ما يصح عن جماعة فليعلما وهم اولوا نجابة ورفعة اربعة وخمسة وتسعة فالستة الاولى من الامجاد اربعة منهم من الاوتاد

زرارة كذا بريد قد اتى ثم محمد وليث يا فتى كذا الفضيل بعده معروف وهو الذي ما بيننا معروف والستة الوسطى اولوا الفضائل رتبتهم ادنى من الاوائل

جميل الجميل مع ابان والعبدلان ثم حمادان والستة الاخرى هم صفوان ويونس عليهم الرضوان ثم ابن محبوب كذا محمد كذاك عبد الله ثم احمد

وما ذكرناه الاصح عندنا وشذ قول من لنا خالفنا واشار بالبيت الاخير الى خلاف بعضهم حيث بدل بعض الاشخاص الى شخص اخر كتبديل الكشي ليث

المرادي بابي بصير الاسدي في الطبقة الاولى وتبديل بعضهم الحسن بن محبوب بالحسن بن علي بن فضال وفضالة بن ايوب بعضهم باولهما وعثمان بن عيسى قد

اضاف بعضهم حمدان الهمداني وهو محمد بن احمد بن خاقان القلانسي الذي انكره صاحب النقد وغيره **قوله** فان من المعلوم ان معنى التصحيح آه **اقول** هذا هو المشهور

في تفسير هذا اللفظ وهو الظاهر من لفظ التصديق بل التصحيح في عبارة بعضهم وممن صرح به المحقق الفيض في مقدمات الوافي والمحقق الداماد في الرواشح السماوية حيث

في بيان وجوه تقرير الاجماع على حجية الخبر

البهبهاني فوائده التعليقة وغيرهم وذهب بعضهم الى ان هذا اللفظ يفيد صحة الحديث اعتبارا الى المعصوم ويظهر ذلك من الشهيد الثاني ره في طلاق الموضح على ما ١١٣
بعضهم ومنشا ذلك توهم كون المراد من الصحة فيه هي الصحة المعروفة عند المتاخرين وهي ان يكون جميع رجال السند موثقين بما مر من غفلوا عن ان هذا
الاصطلاح من ابن طاوس ره ومن تاخر عنه على ما صرح به جماعة منهم شيخنا البهائي في مشرق الشمسين وفي هذا الكلام من الكشي والمراد من التصحيح فيه هو
بالصحة القدمائية المراد بها كون الحديث مظنون الصدق ويسوى الادنى بمعنا ما اللغوي اذ الصحة في اللغة عبارة عن كون الشيء على وجه يترتب عليه الاثر
المقصود منه **قوله** ومنها دعوى النجاشي اه **اقول** عبارة النجاشي على ما حكى عنه في ترجمة ابن ابي عمير وكان اصحابنا يسكنون الى مراسيله وهو
ظاهر في اتفاقهم على قبولها اذ في سكونهم اليها دلالة على اطمينانهم بمضامينها واعتقادهم حقيتها وليس المراد مجرد عدم الرد مع التوقف لان السكون
غير السكوت **قوله** والاتفاق المذكور قد ادعاه اه **اقول** نقل عن الشهيد انه قال قبلت الاصحاب مراسيل ابن ابي عمير وصفوان والبزنطي لانهم لا يرسلون
عن ثقة **قوله** حيث قال افرط الحشوية اه **اقول** الحشوية بفتح الشين وسكونها قيل انهم اصحاب ابي الحسن البصري وانما سموا بذلك لان الحشو بمعنى الطرف والمجرد علامة
بالهجر عند لقائهم الفاسدة او لانهم كانوا يجلسون امامه فقال لما وجد كلامهم رد وهم الى حشا الحلقة اي جانبها وقيل تنسب الى حشوية كفعولة قرية من
قرى خوزستان او لان الحشو بمعنى الاحشا والامعا وهم يتكلمون في الدين بما يخطر ببالهم اولان منهم المجسمة والجسم محشو وقيل وهذا الاخير انما هو بالسكون
وقد اشتبه بذلك الجاحظ **قوله** كما صرح به في صلاة الغدير اه **اقول** قال ره في اخر باب صوم التطوع من الفقيه اما خبر صلاة غدير خم والثواب المذكور
فيها فان شيخنا محمد بن الحسن رضي الله عنه كان لا يصححه ويقول انه من طريق محمد بن موسى الهمداني وكان غير ثقة وكل ما لم يصححه ذلك الشيخ ولم يحكم بصحته من
الاخبار فهو عندنا متروك غير صحيح **قوله** ثم ضممت الى ذلك ظهور عبارة اه **اقول** لا باس بان نذكر بعض ما ذكروه في تراجم الرواة فمن جملته ما تقدم من
فهرست الشيخ في روايات محمد بن عيسى عن يونس ومنها قول الشيخ ره في الاستبصار في اخر باب السهو في صلاة المغرب ان عمار بن موسى الساباطي ضعيف فاسد
المذهب لا يعمل على ما يختص بروايته فانه صريح في ان الغالب اذا روى حديثا عمل به وان كان هو مختصا بروايته ومنها قول النجاشي انه حكى جماعة من شيوخ القميين
عن ابن الوليد انه قال محمد بن اورمة طعن عليه بالغلو وكل ما كان في كتبه مما وجد في كتب الحسين بن سعيد وغيره فقل به وما تفرد به فلا تعتمده وفي فهرست الشيخ
عن ابن بابويه مثله ومنها قول احمد بن الحسن ثقة صحيح الحديث معتمد عليه ومنها قوله محمد بن عيسى جليل في اصحابنا ثقة عين كثير الرواية حسن التصنيف روى
عن ابي جعفر الثاني مكاتبة ومشافهة ومنها قول العلامة في الخلاصة قال ابن عقدة حدثنا احمد قال حدثنا محمد بن عبد الله بن سليمان قال سمعت ابن
نمير يقول ابو الجحاف ثقة وليل على عمد بما يروى عنه بليد بن سليمان ومنها قول الكشي قال الفضل بن شاذان سمعت الثقة يقول سمعت الرضا عليه السلام يقول ابو حمزة
الثمالي في زمانه كلقمان في زمانه ومنها قول الكليني ره في الكافي في باب ما جاء في الاثني عشر والنص عليهم بعد نقل الحديث حدثني محمد بن يحيى عن محمد بن الحسن
الصفار عن احمد بن ابي عبد الله عن ابي هاشم مثله سواء قال محمد بن يحيى فقلت لمحمد بن الحسن يا ابا جعفر وددت ان هذا الخبر جاء من غير جهة احمد بن ابي عبد الله
قال فقال لقد حدثني قبل الحيرة بعشر سنين ومنها قول ابن الغضائري ان سهل بن احمد كان يضع الاحاديث ويروي عن المجاهيل ولا باس بما يرويه من الاشعثيات
وما يجري مجراها مما رواه غيره ومنها قول النجاشي محمد بن سنان رجل ضعيف جدا لا يعول ولا يلتفت الى ما تفرد به ومنها قول ابن الغضائري في احمد بن
هلال ارى التوقف في حديثه الا فيما يرويه عن الحسن بن محبوب من كتاب المشيخة وعن محمد بن ابي عمير من نوادر الحكمة ومنها قول النجاشي في الحسين بن عبيد الله السعدي
رمي بالغلو له كتب صحيحة الحديث ومنها قول الشيخ في طلحة بن زيد انه عامي المذهب الا ان كتابه معتمد ومنها قول النجاشي في علي بن محمد بن رباح كان ثقة في
الحديث واقفا في المذهب صحيح الرواية ثبتا معتمدا على ما يرويه ومنها قولهم في علي بن فضال انه كان فقيه اصحابنا بالكوفة ووجههم وثقتهم وعارفهم بالحديث
والمسموع قوله فيه الى غير ذلك من الموارد التي يطول الكلام بذكرها من ارادها فليتتبع في الكتب الرجالية **قوله** وضممت الى ذلك ما يظهر اه
اقول وضممت الى ذلك اعراض جماعة من الاصحاب عن بعض من لا يوثق به وعن رواياته كما نقل ان احمد بن محمد لم يرو عن ابن محبوب على جلالة قدره من جهة
ان اصحابنا كانوا يتهمونه في روايته عن ابي حمزة وابعد البرقي عن قم لروايته عن الضعفاء وذكر النجاشي انه راى احمد بن محمد بن عياش وسمع منه شيئا كثيرا ثم قال
ورايت شيوخنا يضعفونه فلم ارو عنه وتجنبته وعن ايوب بن نوح انه قال لا ارى لكم عن محمد بن سنان شيئا فانه قال قبل موته كلما حدثتكم به لم
يكن لي سماع ولا رواية وانما وجدته وحكى النجاشي ان علي بن فضال لم يرو عن ابيه شيئا وقال كنت قابلته وسني ثماني عشرة سنة بكتبه ولا افهم اذ ذاك
الروايات ولا استحل ان ارويها عنه الى غير ذلك مما يطلع عليه المتامل الخبير والناقد البصير **قوله** الثاني من وجوه تقرير الاجماع اه **اقول** الفرق بين التقريرين
ظاهر فان الاول خاص من حيث المجمعين وعام من حيث الزمان والثاني بالعكس **قوله** استقرار سيرة المسلمين اه **اقول** الفرق بين الاجماع والسيرة
والضرورة بعد اشتراك الجميع في الكشف القطعي عن قول المعصوم هو ان الكشف في الاول باراء العلماء ظنية كانت او علمية نظرية ولو غالبا وفي الثاني
بعمل الذين يحصل الاستكشاف بعملهم وفي الثالث بقطع العلماء والعوام بطريق الضرورة ولو غالبا ولو اختصت الضرورة بالعلماء عد من ضروريات هم خاصة
كذا قيل ثم ان من اقوى ما يشهد بهذه السيرة الكلمة الجامعة في ترجمة ابراهيم بن هاشم التي ربما يستفاد منها وثاقته وهي قولهم انه اول من نشر حديث الكوفيين بقم
واحتمال ان المدار لعله كان على الافتاء والتقليد غير محتمل اذ الكلام يأتي في اصل الاخبار بالنسبة الى من قبله **قوله** فتامل اه **اقول** لعله اشارة الى امكان
منع حجية السيرة واساسا اذ حجيتها شرائط لعلنا نشير اليها في بعض المقامات الاتية **قوله** استقرار طريقة العقلاء اه **اقول** لا يخفى كيف يسلم طريقة العقلاء

في المقام مع وقوع الخلاف بين العلماء الذين لم تعد بينهم لانا نقول هذا في العلماء مظنة الشبهة فلعل الاختلاف انما نشأ من شبهة حصلت للبعض ولذا لا
يرجع الى العالم من حيث انه عالم في بعض المقامات كما في النادر وشبهه على ما صرح به المحققون **قوله** لا يتعسر الا آه **اقول** وذلك لعدم
تعريف التشريع عليه لكونه عبارة عن ادخال ما ليس من الدين في الدين او ادخال ما علم انه ليس من الدين فيه او ادخال ما لم يعلم انه من الدين فيه على الخلاف
في تفسيره والمفروض كون ما يجري فيه بناء العقلاء من الدين فلا يجري فيه دليل حرمة التشريع **قوله** وقد ذكر في النهاية مواضع كثيرة آه **اقول** منها ان
ابا بكر احتج يوم السقيفة على الانصار بقوله صلى الله عليه وآله وسلم الائمة من قريش ومنها رجوع ابي بكر في توريث الجد الى خبر المغيرة بن شعبة
ومنها قضائه بين اثنين بقضية ونقضها بعد اخبار بلال بان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قضى بخلافه ومنها ان عمر جعل في الخنصر ستة وفي
البنصر تسعة وفي كل من الباقيات الوسطى عشرة وفي الابهام خمسة عشر ولما روي له في كتاب عمرو بن حزام ان في كل اصبع عشرة رجع عن رأيه الى غير ذلك
مما لا يليق ان يتعب بها ذراع ويخلق يراع ويسود قرطاس ويضعف حواس **قوله** وان اريد بها الهمج الرعاع آه **اقول** الهمج بالتحريك جمع همجة
وهو ذباب صغير كالبعوضة يسقط على وجوه الغنم والحمير واعينها والرعاع بالمهملات وفتح الاول العوام والسفلة وقد استعير لهم لفظ الهمج لذلك ثم
وخسة مرتبتهم حيث انهم يتبعون كل ناعق **قوله** وليس هذا كله الا من جهة آه **اقول** ومن هنا اختلف في حكم ما لم يعلم وجهه من افعال المعصوم
وانه هل يجب متابعته فيه او تستحب او يباح او يجب التوقف فيه والذي ذهب اليه المحققون هو عدم الوجوب اصالة البراءة وعدم دليل صالح لاثبات الوجوب
نعم لا يبعد القول بالاستحباب نظرا الى الاكثرية الراجح في افعالهم واستنادا الى عموم التأسي مع انه مقتضى الاحتياط الا ان ذلك فيما لا يظن كونه
من الخواص وبالجملة ادلة حجية فعل المعصوم كقوله لا تتمشى في ما لم نطلع على وجهه من افعالهم **قوله** فلا يجوز لنا العمل بذلك الخبر آه **اقول**
فان قلت غاية ما يلزم هنا الاختلاف الحيثية في العمل ومجرد ذلك لا يضر بتحقق الاجماع الذي هو الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم او رأيه قلنا
ما سمعت من ان اختلاف الحيثيات لا يضر بوحدة الشيء انما هو في الحيثيات التعليلية التي يكون وجودها كعدمها بالنسبة مقام وحدة
صاحبها وعدمها واما الحيثيات التقييدية فلا فانها موجبة لاختلاف الموضوع واتحاده شرط في الاجماع وبمثل ذلك حققنا في محله ان تعدد الجهة
انما يجدي في جواز اجتماع الامر والنهي على القول به اذا كانت تقييدية لا اذا كانت تعليلية اذ لا تنافي في الوحدة التي هي السبب لعدم الجواز ثم ان من وجوه تقرير
الاجماع ما ذكره العلامة في النهاية وانما لم يذكره المصنف لكونه مشوبا بالتمسك بالعقل فلم يكن اجماعا محضا وهو الاجماع على قبول خبر الواحد في
الفتوى والشهادة فيتعدى منهما الى الرواية بجامع تحصيل المصلحة المظنونة او دفع المفسدة المظنونة بل يدعى ان الرواية اولى بالقبول من الفتوى
لان الفتوى انما يجوز اذا سمع المفتي دليل ذلك الحكم وعرف كيفية الاستدلال به وهو مما يغلط فيه الاكثر والرواية تحتاج الى السماع فهي احد اجزاء
الفتوى فهي اولى بالقبول وفيه انه لو تم فانما هو تمسك بالقياس المنصوص العلة او بالقياس لا الاجماع مع امكان ابداء الفرق بين المقامين فان العمل بخبر
الواحد في الرواية يقتضي صيرورة مفاده حكما شرعيا عاما بخلاف الشهادة والفتوى ولا يلزم من تجويز العمل به في حق الواحد تجويزه في حق الكل
مع ان العمل بالفتوى ضروري اذ لا يمكن الاجتهاد لاحاد الناس وكذا العمل بالشهادة من جهة احقاق الحق وابطال الباطل بخلاف العمل بالرواية
للرجوع الى البراءة الاصلية فيما لم يوجد فيه دليل على الحكم **قوله** الرابع دليل العقل آه **اقول** الدليل العقلي المثبت لحجية الخبر
اما ان يثبت حجيته بالخصوص او يثبت حجية ما يثبت حجيته بثبوت حجيته وعلى كل تقدير اما ان يجري الدليل على مذاق ارباب الظنون الخاصة او يجري
على مذاق ارباب الظنون المطلقة ولا يخفى ان الاولين لا يمكنهم التمسك بمسلك الاخيرين في امثال هذه المسئلة ولا كذلك العكس اذ لا ضير في اثبات
حكم لنوع باعتبار قيام الدليل على ثبوته للجنس وهو المنهج الواضح بعد تمامه لكن الثاني في وجه التجشم في اثبات خصوص الانواع والاصناف بالادلة الخاصة
بعد ظهور عدم حاجة هذا المسلك اليه بمجرد تكثير الادلة ليس مما يصلح للاعتذار به نعم قد يعتذر بما لم يوجد فيما هو اصلح منه لذلك فتارة يعتذر
بكون الغرض ثبوت الحجية في زمان امكان العلم ايضا واخرى بكونه لاجل دفع توهم حرمة العمل به بالخصوص كما في القياس او شبهة عدوى السيد الاجماع في
الاخبار وشبهة الاخباريين في الكتاب ونحوهما **قوله** اما الاول فتقريره من وجوه آه **اقول** من جملة الوجوه التي لم يذكرها المصنف ان تحقق الواحد في
خبر ممكن فلو لم يعمل به لزم ترك امر الله ورسوله وهو خلاف ما يقتضيه الاحتياط واورد عليه اما اولا فبان القول بعدم التعبد عقلا بل شرعا هو
عندنا فلا احتياط واما ثانيا فبانه يمكن ان يتردد الامر بين الوجوب والحرمة كجهر البسملة في الصلوة الاخفاتية وصلوة الجمعة في امثال زماننا
واما ثالثا فبان الكلام في الوجوب والاحتياط باحتمال الاشتغال الذمة مستحب فاين احدهما من الآخر واما رابعا فبما ذكره الآمدي من ان الاحتياط
وان كان مناسبا لكن لا بد له من شاهد بالاعتبار ومنها انه اذا وقعت واقعة ولم يجد المفتي سوى خبر الواحد فلو لم يعمل به لتعطلت الواقعة عن حكم
الشرع وذلك ممتنع واعترض عليه الآمدي بان خلو الواقعة عن الحكم الشرعي انما يمتنع مع وجود دليله واما مع عدمه فلا ولهذا لو لم يظفر المفتي في الواقعة
بدليل ولا خبر الواحد فانه لا يمتنع خلو الواقعة عن الحكم الشرعي والرجوع الى البراءة الاصلية وعلى هذا فالتمسك بامتناع خلو الواقعة عن الحكم
يستلزم الدور كما لا يخفى وفيه نظر فيه العلامة في النهاية بان المعتزلة منعوا من خلو الواقعة عن الحكم الشرعي والرجوع الى البراءة الاصلية فلا
يكون ثبوته متوقفا على الدليل فلا دور ومنها انه لو لم يكن خبر الواحد حجة لتعذر تحقيق بعثة الرسول الى جميع اهل العصر لتعذر المشافهة في حق الجميع

وكذا التواتر فلا بد من ان يكون بخبر الواحد فيلزم حجيته واورد عليه بانه انما يلزم ذلك لو وجب تبليغه الى الكل او وجب على كل مكلف تحصيل ما يجب التوصل
ولو مع عدم العلم وكلاهما ممنوع ورده العلامة ره بان بعثته عامة لجميع المكلفين لقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله صلى
الله عليه وآله وسلم بعثت الى الاسود والاحمر **قوله** اولها ما اعتمده سابقا آه **اقول** اي اعتمد عليه سابقا في الترجيح ثم عدل عنه ثم ان
هذا الدليل مركب من مقدمتين هما ان اكثر الاخبار المخالفة للاصل المجردة عن القرينة صادرة عن الائمة وكل ما هو كذلك يجب العمل به عقلا وانه
على الاول بالتتبع في احوال الرواة المذكورة في تراجمهم وعلى الثانية بان تحصيل الواقع الذي يجب العلم به اذا لم يكن على وجه العلم تعين الرجوع فيه الى الظن
توصلا الى العمل بالاخبار الصادرة عنهم عليهم السلام **قوله** والحاصل ان الامارات الكاشفة آه **اقول** من اعظم الامارات مهاجرتهم عن الاوطان والاولاد
ومباعدتهم عن الاموال والاولاد التنسك وارتحالهم الى الاصقاع والبلدان في تحصيل هذا الامر العظيم اتفق في ما يقرب من الاثمائة سنة وقبلها
كما في الحدائق ويحكى ان النجاشي نقل في طلب العلم تركه ابيه كانت ثلاثمائة الف دينار وكان الدار كالمسجد مملوة من النساخ وطلبة العلم والقارئ
غيرهم **قوله** والداعي الى شدة الاهتمام آه **اقول** هذا مبتدأ خبره قوله ما انتبهوا له **قوله** فحينئذ نقول ان العلم الاجمالي آه **اقول** ربما يمنع
وجود العلم الاجمالي بالنسبة الى غير هذه الاخبار لو سلم وجود غيرها وان كان معلوما اجمالا الا انه يمكن كونها مؤكدات لها كما ترى ان في ما بايدينا منها
مؤكدات كثيرة فان قلت الاصل كون الكلام للتاسيس منهم في مقام التاسيس لا والتاكيد من التاكيد في نفسه مع انه اقرب من التاكيد الى وظيفة الشارع
والحافظين للشرع مضافا الى ان كثيرا من الموضوعات لم يصل حكمها الينا مع ورود الحكم منهم عليهم السلام في كل الموضوعات حتى في مثل ارش الخدش قلت
شانهم وان كان بيان الاحكام لكن لا يلزمهم بيانها في كل خصوصيات الموضوعات بل وظيفتهم القاء الاصل ووظيفتنا التفريع كما نطق به الاخبار الا
ترى ان كثيرا من الفروع المذكورة في كتب الفقهاء خال عن النص بل ربما يتجدد الفروع يوما فيوما اكثر من الفروع المذكورة في الكتب ومع ذلك يستنبط الفقيه
احكامها من الاصول الملقاة الينا فلو كان ورود الحكم كل من الموضوعات الجزئية الخاصة لازما فيلزم تقصيرهم في تبليغ الاحكام حاشاهم عن ذلك فنعلم
انهم اكتفوا في ذلك بالاصول المذكورة ومن هنا كان اصحاب الائمة يكتفون بما عندهم من اصل او اصلين لاشتماله على امهات المسائل مثل الاستصحاب واصالة
البراءة وعدم العسر والحرج وعدم الضرر والضرار وعدم التكليف بما لا يطاق ونحو ذلك من القواعد الكلية والحاصل انه لم يثبت العلم الاجمالي بالنسبة الى
غير هذه الاخبار وبمثل ذلك يجاب عن شبهة الاخباريين في وجوب الاحتياط من ان الحكم صادر عنهم لكل موضوع فلا يمكن اجراء البراءة بل لا بد من الاحتياط
فتدبر وانت اذا تاملت فيما ذكرناه حتى التامل تعلم عدم توجه مثل المنع المذكور بالنسبة الى الاخبار ايضا فان ثبوت العلم الاجمالي بالنسبة اليها مما لا يمكن
انكاره ومنه يظهر ان اثبات كبرى الدليل لا يحتاج فيه الى اثبات العلم الاجمالي مط كما هو مفاد الدليل المعروف لحجية مطلق الظن ومع عدم ورود عليها المنع
كما قد يتوهم وسيأتي متمم لهذا المطلب في المقصد الثالث ان شاء الله تعالى **قوله** وحينئذ فالازم الاحتياط آه **اقول** لما تقدم في اوائل الكتاب
من عدم الفرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي في ايجاب تنجز الخطاب فكما انه لو علم تفصيلا صدور خبر يجب العمل به سواء كان مضمونه مظنونا او مشكوكا فيه
فكذا اذا علم اجمالا صدور خبر من جملة الاخبار فيجب العمل بالاحتياط ومع تعذره او تعسر العمل بكل ما افاد الظن بصدور الحكم الشرعي التكليفي عن الحجة خبرا
كان ام غيره **قوله** وثانيا ان اللازم من ذلك آه **اقول** اورد عليه بان المستدل انما ادعى العلم الاجمالي في هذه الاخبار الموجودة في ايدينا فالظن بغيرها
كالظن بمطلق الحكم الشرعي خارج عن مقتضى ذلك الا بملاحظة المناط الذي ذكره اولا فيرجع الى الاول وفيه ما لا يخفى **قوله** وثالثا ان مقتضى آه **اقول**
فيه ان الاخبار النافية للتكليف مثبتة للحكم ايضا اذ لا يخلو شيء من الموضوعات عن احد الاحكام الخمسة وقد يعترض عليه بثبوت الحجية في غير الاخبار
المثبتة للتكاليف بالاولوية القطعية وهو كما ترى **قوله** ويرد عليه ولا آه **اقول** قيل في المقام ما ملخصه ان الفاضل التوني ان ادعى ان الباعث
على حصول العلم الاجمالي خصوص الاخبار المشروطة بما ذكره امكن تخصيص الحكم بالخبر المظنون الحاصل في تلك الاخبار والا لزم التعدي الى مطلق الشرط
والخبر المظنون ولو من الشهرة وغيرها فالتعدي الى خصوص سائر الاخبار التي لا تاثير لها في حصول العلم المذكور لا وجه له والمدعي لم يدع الاول فلا وجه
حينئذ لتخصيص الظن بالمتعلق بها ولا بالمتعلق بمطلق الخبر ولا بالمتعلق بالاجزاء والشرائط لعلمنا بسائر الاحكام على الاجمال ايضا فيرجع الا
الى دليل الانسداد غاية الامر انه تقرير له في خصوص الاجزاء والشرائط **اقول** الذي يظهر لي ان الفاضل التوني اراد اجراء دليل الانسداد في خصوص
الاجزاء والشرائط لا اثبات حجية الاخبار المتضمنة لها المظنونة الصدور الجامعة للشرائط وهي الاخبار المودعة في الكتب المعتبرة واخراجها عن
ادلة حرمة العمل بالظن ولم يرد اثبات حجية مطلق الظن ولم يسلم وجود العلم الاجمالي في غير الاخبار وح فيرد عليه ما اورده المصنف ره انه لا يمكنه انكار
وجود العلم الاجمالي في جميع الاخبار الا مع المكابرة فافهم **قوله** وقد اطال قدس سره في التفصي عن الايراد آه **اقول** قد اورد على نفسه انه لا يمنع من
الاخذ بالكتاب والسنة معلوم ولو مع عدم افادتهما اليقين لهذا الدليل عليه لما ثبت الاجماع فلا انه على القول بالظن الخاص لم يثبت وعلى القول بالظن المطلق لا يثبت
الحجية من حيث الخصوصية واما الاخبار فلان غاية ما تفيده هو الحجية بالنسبة الى المشافهين والمخاطبين فاجاب بان نفى الاجماع على وجوب الرجوع الى الكتاب
والسنة بالنسبة الى هذه الازمنة من الضروريات التي لا يمكن انكارها والمنافشة بان بناء بعض المجمعين ليس على ملاحظة الخصوصية فيهما لا تضر بما نحن
بصدده لان دليل الظن الخاص ما يكون حجيته بملاحظة الخصوصية لا من جهة عامة بل ربما يكون حجيته ثابتة بدليل خاص كالاجماع في المقام والاخبار شامل لاوليه

هذه الاعضاء بمقتضى فهم الاصحاب مع ان كلها ليس من قبيل الخطابات الشفاهية ثم اورد على نفسه ثانيا بان الرجوع اليهما مما قام الاجماع عليه فيقتصر على نصوص الكتاب وصحاح الاخبار فاجاب بما حاصله نفي الفرق بين النصوص وغيرها في الحجية بالنسبة الى الكتاب وبين الصحاح وغيرها كذلك بالنسبة الى الاخبار ثم اورد على نفسه ثالثا بان قضية ما ذكر من وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة هو الرجوع الى ما علم كونه كتابا او سنة بمثل التواتر ولا شك ان المقطوع منهما لا يفي بالاحكام فلا بد من الرجوع الى الظن مطلق فاجاب بان ما يدل على حجية السنة يدل على حجية اكثر من القدر المقطوع به وبذلك يتم التقريب المذكور ثم اورد على نفسه رابعا بان حاصل هذا الدليل حينئذ يرجع الى دليل الانسداد المعروف المثبت للظن المطلق فاجاب بانه لا حاجة الى ملاحظة الدليل العام ليرجع الامر الى ما ذكر بل الدليل الخاص يقضي بقيام الظن الحاصل منهما مقام العلم ومعه فلا حاجة الى الرجوع الى سائر الظنون ثم اورد على نفسه خامسا بان الوجه المذكور المثبت للانتقال من العلم الى الظن كما يجري فيما ذكر يجري في التكاليف عند انسداد باب العلم بها فكل ما يجري فيه هذا الوجه يندرج في اصالة حجية الظن المطلق فاجاب بانه لا وجه لاندراج ذلك في مصاديق الاصل المذكور بعد قيام الدليل الخاص عليه ثم اورد على نفسه سادسا بان حجية الظن هو حجية غير الظنون فلا مدخلية لخصوصيتهما في الحجية فاجاب بان انتفاء الدليل المذكور على الدليل العام لا يقضي بانتفاء حجيته وكونه منتجا لما هو المدعى **قوله** ويرد عليه ان هذا الدليل الخ **اقول** قد يدفع هذا الايراد بما حاصله ان المدلول الكتاب والسنة الواقعيين عين الحكم الواقعي وليس المقصود في المقام اثبات وجوب العمل به حتى يستلزم الانتقال عن العلم عند تعذره الى الظن بل انما المقصود اثبات التكليف بالرجوع الى ما في ايدينا من الكتاب والسنة وهو الحاصل في ضمن الاخبار المروية زيادة على القدر المقطوع به منهما فيترتب على ذلك وجوب الرجوع الى المراتب الثلاث على الترتيب الذي ذكره وعدم حصول الاضطرار في العمل بسائر الظنون المطلقة مما خرج عن ذلك وفيه ان السنة على معناها الاصطلاحي هي القول او الفعل او التقرير الدال على الحكم الواقعي المتعلق بالموضوع المعتبر فالامر بالرجوع الى الكتاب والسنة يرجع الى الرجوع في مقام تحصيل الاحكام الواقعية للموضوعات الى ما دل عليه الكتاب والسنة فان كان العلم بهما ممكنا تعين اخذه والا فيؤخذ بما يظن كونه منهما وح فيجب الرجوع الى كل ما يظن كونه مدلولا لاحدهما ولا اختصاص للاخبار الاصطلاحية في ذلك فحمل الكتاب والسنة على الموجودين في ايدينا ليس على ما يقتضيه الظاهر مع انه لو اريد بذلك لا تجه المنع بالنسبة الى دعوى الضرورة ونحوها على الاطلاق كما لا يخفى نعم يمكن دفع الاعتراض باختيار الشق الثاني وجعل المراد من السنة هي الاخبار الحاكية عن السنة واطلاقها عليها وان كان خارجا عن الاصطلاح الا انه اطلاق شايع في كلمات العلماء بل في الاخبار ايضا كما يشهد به التامل في موارد اطلاقها ويراد ح النوع مع قطع النظر عن مرحلة القطعية وعدمها بمعنى ان المرجع هذا النوع من الدليل في الجملة فان امكن العلم به فهو لغاية المقصود والعرفة الوثقى والا فيؤخذ بما حصل الظن به وبذلك يندفع الاعتراض الذي ذكره المصنف على تقدير ارادة هذا الشق ووجه يظهر بالتامل واما الالتزام بصحة دعوى الضرورة والتواتر في المقام كما صدر عن بعضهم فهو مشكل جدا **قوله** نعم لو ادعى الضرورة على وجوب الخ **اقول** قيل انه بكلا شقيه توجيه بما لا يرضى به صاحبه انه لا يستدل بالاجماع والاخبار في اثبات وجوب العمل بالتكاليف الشرعية او وجوب الاذعان بالاخبار في اثبات وجوب العمل بالتكاليف الصادرة عن الحجة مع ان احد الشقين راجع الى الاخر فان صدور الاخبار المشتملة على التكاليف الشرعية راجع الى اثبات تلك التكاليف ووجوب العمل بها عين وجوب العمل بتلك التكاليف فهذا رجوع الى دليل الظن المطلق وغرض المستدل رده فكيف يعقل التقريب له وفيه ما لا يخفى فان الاستدلال بالاجماع والاخبار بل الضرورة على عدم جواز ترك ما يستلزم الرجوع الى دليل الظن عن البين بطرح ما يعلم بوجود التكاليف الشرعية والاخبار الصادرة عن المعصوم فيه مما ليس فيه صحة جوازه والفرق بين هذا وبين ما التقرير الاستدلال بهما فيه غاية الوضوح كالفرق بين دعوى العلم الاجمالي بوجود الحكم الصادر عن المعصوم فيما بين الاخبار بخصوصها ودعوى التكليف الشرعي الواقعي بين الامارات الكاشفة عنه نعم كون هذا الاحتمال خلاف ظاهر المستدل مما لا ينبغي ان يشك فيه فان ظاهر كلامه يعطي ان غرضه اثبات الطريق الخاص الى معرفة الاحكام والتكاليف الشرعية في الجملة بالاجماع والضرورة كما ادعاها هذا القائل ثم ان لصاحب الفصول وجها اخر في الاستدلال يرجع الى الدليل المذكور وملخصه انه لا ريب في كوننا مكلفين بطاعة العترة الطاهرة والتمسك بهم في معرفة الاحكام بمقتضى الايات والاخبار وهما انما يتحققان باتباع اقوالهم مع العلم بها او مع ما يقوم مقامه ومع عدمهما لا بد من العمل بالظن المستند الى نقل الاخبار لصدقهما بذلك بعد القطع ببقاء التكليف بهما في حالة تعذر العلم وما يقوم مقامه وعدم صدقهما بسائر الظنون ويظهر ضعفه مما مر وقد اعترف هو به مصرحا بعد تسليم عدم قبح الامر بالتعويل على اقوالهم المستفادة بسائر الطرق الظنية وقد حكم سليل صنو الفاضل المعاصر بانه تحكم ظاهر **قوله** الاولى ان في مخالفة المجتهد لما ظنه الخ **اقول** توضيحه ان مخالفة المجتهد ما ظنه حكم الله تعالى مظنة للضرر وكل ما هو مظنة للضرر يجب الاحتراز عنه فمخالفة ما ظنه حكم الله يجب الاحتراز عنها فيجب العمل بطبقه وهو المطلوب اما المقدمة الاخيرة فبديهية لا تحتاج الى الدليل لظهور عدم الواسطة بين وجوب الاحتراز عن المخالفة ووجوب المتابعة واما الاولى فلان الظن بالملزوم مظن باللازم فاذا ظن وجوب شيء فقد ظن استحقاق العقاب وفوات الثواب بمخالفته وكل منهما ضرر وقس عليه الظن بالحرمة واذا ثبت وجوب اتباع الظن فيهما ثبت في البواقي بالفحوى وعدم القائل بالفصل مع ان احد الضررين حاصل في غيرها ايضا وفيها تفويت تناول المنافع الدنيوية وهو نوع ضرر واما الثانية فلوجوه احدها بناء العقلاء فانهم لا يفرقون بين الضرر المعلوم والمظنون في وجوب الاجتناب ويذمون تارك الاحتراز فيهما بنهج واحد كما يرى من احتجاجهم بتخويفهم من المواضع الهائلة وثانيها الاجماع المنقول على لسان غير واحد حكى عن فخر المحققين في الايضاح

١١٧ بل عن جملة من الكتب كالمعاج والنهاية والمنية عزو التصرية عليه للمحصّل مواد من كلمات المتكلّمين كما في مسئلة وجوب النظر في معرفة الصانع عقلا وكما في مسئلة وجوب التوبة وكلما
الفقهاء ايضا قديما وحديثا حيث تمسّكوا بها كما تمسّكوا بقاعدة العسر والحرج وحكموا بارتفاع التكاليف بحصوله ولو كان حصوله اختياريا ولذا طعنوا على من القى نفسه
في التهلكة اختيارا مع علمه بتضرّره بالماء تطهيرا وان تضرّر بل اكتفوا في بعض الموارد بظنّ ضعيف كما في مسئلة التيمّم والافطار وشبههما ثالثها ان ارتكاب الضرر القاء
للنفس في التهلكة وقد نهى الله تعالى عنه كما يدلّ رابعها انه خلاف الاحتياط المأمور به في الكتاب والسنّة المتواترة ثم ان بعضهم اكتفى في ثبوت الكبرى بمجرّد حكم العقل
ولم يتعرض للاستدلال عليه منهم المصنّف ره وان كان يستفاد من كلامه لكن راجح العلاّمة على الدليل يقتضي التعرّض له في مقام الاستدلال **قوله** وقد جعل
في النهاية كلا من الضررين آه **اقول** جعل العلاّمة ره في النهاية وجوب دفع الضررين المذكورين مقرّرا بتقريرين ومصورا بصورة دليلين احدهما ما عرفت
وثانيهما ان العقلاء يعلمون وجوب العمل بخبر الواحد في العمليات ولا يجوز ان يعلموا وجوب ذلك الا وقد علموا علة وجوبه ولا علّة لذلك سوى انّهم ظنوا بخبر
الواحد تفصيل جملة معلومة بالعقل وبيانه انه قد علم بالعقل وجوب الحذر من المضار وحسن اجتلاب المنافع فاذا ظننا صدق من اخبرنا بالمضرّة ان لم نشرب
دواء معينا اولا نقوم من تحت حائط منشقّ فقد ظننّا تفصيلا بما علمنا جملة من وجوب الحذر عن المضار وبيان ان العلّة للوجوب ما ذكرنا دوران معها
وجودا وعدما وهو بعينه موجود في خبر الواحد في الشرعيات فوجب العمل به وذلك لانا علمنا في الجملة وجوب الانقياد للنبي صلى الله عليه وآله وسلم وقد علمنا
ان الانقياد له في فعل اخبر بانه مصلحة وخلافه مضرّة فقد ظننا تفصيل ما علمنا في الجملة فوجب العمل به **قوله** واجيب عنه بوجوه آه **اقول** اجيب عنه بوجوه بعضها
راجع الى منع الكبرى وبعضها الى منع الصغرى اما الاول فهو مذكور في المتن واما الثاني فمن جملته ما اجاب به المحقق ره من انا لا نسلم ان مخالفة الخبر مظنّة
للضرر لان علمنا بوجوب نصب الشارع على ما يتوجّه التكليف به يؤمننا الضرر عند ظن صدق المخبر لو كان ثمّ ومنها ان مخالفة المجتهد لما ظنه ومنها
ما يقرب منه وهو ان الظن بالضرر حاصل لكنه بدوي فاذا لوحظ مقدمة خارجية وهي ان الله تعالى اجلّ شأنا من ان يكلف من غير بيان انتفى ذلك الظن ومنها ان مخالفة
المجتهد لما ظنه لو كانت مظنّة للضرر فوجب اتباع ظنونه مظنون الضرر لانه لا ريب في حظوا لظن لمجرّد العمل بالظن بعد ما الحظره دليلها فيجب عدم العمل به وما
يلزم من وجوده عدمه فهو باطل واليه يرجع ما في الذريعة والمعاج والغدة على ما حكي عنها من ان ما بعد المجتهد ما ظنّه حكم الله مظنّة للضرر وكل ما كان كذلك يجب
الاحتراز عنه **قوله** وهو فاسد آه **اقول** توضيحه ان الحكم بوجوب دفع الضرر من الاحكام العقلية الفطرية التي لا مجال لانكارها وقد التزم العقلاء
في امور معاشهم ومعادهم وهو مبنى وجوب معرفة النظر في معرفة الصانع جل ذكره اذ به يثبت وجوب شكر المنعم الذي يتوقف على المعرفة لانه بعد ما لوحظ ان جماعة كثيرة
اخبروا بترتب العقوبات الاخروية والبليات الدنيوية على ترك شكر المنعم مع اعطائه النعم الكثيرة يحصل ظن الضرر بسلب تلك النعم العظام الجسام وغيره فيجب دفعه بشكر
المتوقف على المعرفة المتوقفة على النظر والاشاعرة المنكرون له يكون انكارهم فيه قدحهم في صحة الدليل مبنيا على عدم تسليم قاعدة التحسين والتقبيح العقليين
والا فلو سلموها سلموا ذلك ولم يقدحوا في صحة الدليل كما صرح به الفاضل القوشجي وغيره او على منع كون النظر دافعا له وهو كلام اخر حققنا الكلام فيه في محله
وبمثل ذلك يثبت وجوب النظر في معجزة الانبياء فلولاه لزم افحام النبي فاذا با النظر الى معجزته فلا بد من الحكم بوجوب دفع الضرر لا مجرد حسنه للاحتياط مع انه لو
ثبت الجواز في المقام ثبت الوجوب اذ لا قائل بالفصل **قوله** ثم ان ما ذكره من بنائه آه **اقول** فيه ان غرضه ليس بناء ذلك على القاعدة بل المستدل لما استند في
اثبات الكبرى الى حكم العقل اجاب عنه بان حكم العقل في المقام انما هو بعد تسليم القاعدة ومع تسليمها لا يثبت ازيد من مجرد الحسن للاحتياط فافهم **قوله** نعم
التمسك في سند الكبرى آه **اقول** لما تقرر في محله ان الدليل العقلي هو ما يكون جميع مقدماته عقلية فلو كان بعضها نقليا كان الدليل نقليا اذ النتيجة
تابعة لاخس المقدمتين لذلك استشكلوا في اطلاق الدليل العقلي على دليل الانسداد الذي اوردها في اثبات حجية الظن المطلق وعلى الاستصحاب الذي
يكون احدى مقدمتيه نقلية وسيأتي تفصيل الكلام في مبحث الاستصحاب **قوله** فلا يجري في الاخروية مثل العقاب آه **اقول** وذلك لعدم استقلال
العقل في ادراك الامور الاخروية فلا يجب دفع المظنون من مضارها وهذا في الحقيقة يرجع الى منع الصغرى والا فلو سلمت يكون منع الكبرى مشكلا بل
يشكل منع الصغرى ايضا لاستقلال العقل وعدم الفرق كما سنقرر **قوله** وهذا كسابقه في الضعف آه **اقول** تحقيق المقام ان العقل مستقل بوجوب
دفع الضرر المظنون والحكم العقلي القطعي لا يقبل التخصيص فلا يمكن الفرق بين الضررين بمجرد عدم استقلال العقل في خصوصيات الامور الاخروية لانه
استقلاله في الحكم بوجوب دفع ما يظن من مضارها بل يمكن ان يدعى ان الضرر الاخروي اوضح خطرا واعظم شأنا في نظر العقل لشدته ودوامه وعدم حيلة
للمكلف في دفعه بعد خروج الامر من يده فيكون ان المضار الاخروية واسهلها اكثر خطرا من اعظم المضار الدنيوية من الجهات المذكورة فلا يقاس احديهما
بالاخرى توضيح ذلك ان للضرر الدنيوي مراتب متدرجة الاولى وهي اعظمها هي الضرر الموجب لهلاك النفس المحترمة والثانية الضرر الموجب لايذاء
البدن كالجرح والكسر ونحوهما من المضار الغير البالغة حد الاهلاك والثالثة الضرر الموجب لهتك العرض على مراتبه المختلفة في انفسها او بالنسبة الى
الاشخاص من الاعضاء والامضاء والرابعة الضرر الموجب لتلف المال كذلك والخامسة الضرر الموجب للتألم والتحزن كذلك فقد عرفت ان اعظمها
ظاهرا هي المرتبة الاولى كما ان اعظمها باطنا الامر الغير هي المرتبة الثالثة وكذا للضرر الاخروي مراتب قلها شدة سكرات الموت واعظمها الخلود في النار
والحرمان والبعد عن رحمة الملك الغفار ومرافقة الابرار حقيقة والانصاف ان اقلها اعظم من القتل الذي هو اعظم المضار الدنيوية لمن اعتقد الاخرة والمعاد
والحشر يوم التناد ولذا حققنا في محله انه لو تعارض الضرر الدنيوي والاخروي قدم الاول لو كانا ثابتا بحسب الاعتقاد ورجح الثاني كما اذا كان مقطوعا والاول مظنونا نعم

يشكل الحكم به فيما إذا اختلفا وكان الأول أرجح سيما فيما إذا كان أشد وأكثر ولا بأس بتفصيل الكلام في المقام إذ لا يخلو مع الفائدة المزبورة من فوائد أخر عظام كما هو ظاهر عند ١١٨
المتتبع في الفقه فمن جملة ثمرات المسألة ما لو دار الأمر بين الهلاك وشرب الخمر فيما إذا انسدّ مجرى الطعام بحيث يمتنع بأقل مائع مع عدم وجود الماء ومنها ما لو اضطر إلى
معالجة المرض بشرب الخمر ومنها سلوك الطريق القاطع أو الظان بالهلاك فيه ومنها إلى غير ذلك من الفروع الجزئية المتفرعة على ذلك المتفرقة في الأبواب فنقول
لا ريب كما أشرنا في أن الضرر الأخروي إذا كان مقطوعاً يجب تقديم التحرز عنه على التحرز عن الضرر الدنيوي بأحد ما عليه وإن كان مقطوعاً أيضاً لما ذكرنا
من كون الأول أقوى فلو قطع بالهلاك بارتكاب الحرام وترتب على تركه العقاب قطعاً قدّم فعله على تركه وكذا لو كان الأول مظنوناً وإن كان الثاني مقطوعاً
على وجه غير بعيد أما إذا كان مشكوكاً أو موهوماً فإن كان الثاني كذلك فقدّم التحرز عنه أيضاً وإن كان مقطوعاً أو مظنوناً فقدّم التحرز عن الثاني لا لأسلمية
التحرز عن الأول لأحوطية الموجب للعسر والحرج المنفيين بالآية والرواية فإن قلت نرى الفقهاء يقدمون التحرز عن الضرر الدنيوي على التحرز عن الضرر الأخروي
في مسألة التيمم والإفطار ونحوهما حيث يحكمون بوجوب التيمم وترك الوضوء مع الظن بالضرر ووجوب الإفطار للمريض كذلك قلت لا نسلم ظن الضرر الأخروي
بل احتماله فضلاً عن القطع به في أمثال ما ذكر بعد ترخيص الشارع فالضرر الدنيوي ضرر بلا معارض فيجب دفعه ومحل الكلام موضع التعارض ولا تعارض لأنّا
فيه بحكم النص وغيره فهي صورة ترخيص الشارع لا يحتمل الضرر الأخروي ولذا يحكم بعدم جواز ارتكاب الضرر الدنيوي مع ترخيص الشارع كما في الجهاد ونحوه
غاية الأمر أن الترخيص يختلف حاله بالنسبة إلى المقامات بحسب المصالح والمفاسد فما استشكله بعض الفضلاء في فتوى الفقهاء من أن الموجب للضرر إما
أن يكون قبيحاً بالذات بحيث لا يصلح مورداً للمصلحة أو لا والأول باطل لوقوع الأمر بالجهاد ونحوه في الشريعة وموارد دليل الجواز وعلى الثاني لا يمكن
الحكم بوجوب الإفطار وحرمة الصوم بملاحظة حفظ النفس لا وقع له كما هو واضح غاية الوضوح والحاصل أن الأمور التي عنه يرجع فيها إلى الشارع ومع
ترخيص الشارع في فعل ما يوجب الضرر الدنيوي كما في الجهاد أو تركه كما في الصوم لا ضير فيه حتى أن إلقاء النفس في الضرر يخرج حينئذ عن حكم النهي بل عن
موضوع المحرّم ومن هنا يظهر النكتة في الإتيان بلفظ الآية في قوله تعالى ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة فتأمل فإنها نكتة دقيقة لم يتعرض لها في كلماتهم فالإلقاء
إلى التهلكة باليد بمعنى عدم ترخيص الشارع فيه قبيح محرم سواء كانت تهلكة في الدنيا أم في الآخرة وبهذا يظهر وجه استدلال المصرح تبعاً للشيخ وغيره في التحرز
فيه بهذه الآية وأنها تشمل كلا الضررين فما ربما يتوهم من أن المتبادر منها هو الضرر الدنيوي مما لا ينبغي أن يلتفت إليه ولا حاجة إلى تتميم المطلب بالنسبة إلى الضرر الأخروي
بالفحوى كما صدر عن بعضهم نعم يمكن الإيراد على الاستدلال بها بأنها معارضة مع الأدلة الدالة على ثبوت التكليف بإطلاقها حتى عند الإفضاء إلى التهلكة إلا أنه
يمكن دفعه بأنه تأمل لا أن ثبوت التكليف في المقام أول الكلام فكيف ينتج هذا الموضوع تحت أدلة التكاليف فقد ظهر مما حققنا من خروج ما هو محل النزاع عن عنوان المسألة
وعلى ما ذكره الفقهاء من أنه يجب بذل المال في تحصيل الوضوء مع التمكن وإن كان كثيراً مع أنهم ذكروا أنه يجب التيمم مع الخوف على المال وإن كان قليلاً مع ظهور ورود الإشكال
على ذلك فظهر أنه لا تهافت فيه ولذا دفع بعضهم أن المال القليل إذا كان يحفظ ويترك لأجل الوضوء فكيف يبذل القليل في تحصيله فضلاً عن الكثير مع أن فيه تضييعاً للمال
فأما أن يحفظ المال في الموضعين ويبذل فيهما فما جعل للتفكيك توضيح لا أسلم بها أن الفارق بين المقامين هو النص فلا حاجة إلى ما علّله به بعضهم من أن الحاصل في الثانية
هو أخذ المال غصباً العوض على الغاصب في تركه لم يتوضأ وهو منقطع في الأول ويؤيد بذل المال اختياراً لتحصيل الوضوء الثواب وهو دائم مع أن التعليل في نفسه عليل
لما ذكره الشهيد الثاني في الروضة من تحقق الثواب فيهما مع بذله اختياراً طلباً للعبادة لو أبيح ذلك بل قد يجتمع فيه العوض والثواب بخلاف المقام الآخر نعم لا يبعد أنهم حكمة
في أمثال هذا الاختلاف في بعض المقامات كما في مسألة قطع اليد بالسرقة في ربع دينار من الذهب كما أشار إليه علم الهدى في جواب أبي العلاء المعري حيث قال يد بخمس مئين عسجد
وديت ما بالها قطعت في ربع دينار بقوله عز الأمانة أغلاها وأرخصها ذل الخيانة فافهم حكمة الباري هناك مظلوماً غالت بقيمتها
وههنا ظلمت هانت على الباري وفي هذا المعنى قيل نثر الماء كانت أمينة كانت ثمينة فلما خانت هانت **قوله** اللهم إلا أن يريد المجيب آه **أقول**
لما كان كلام المجيب ظاهراً في محل الإيراد كما عرفت وأراده توجيهه بوجهين أحدهما أن العقاب ما هو بالنسبة إلى الأمور الأخروية نظر إلى ما دل على البراءة من العقل
والنقل بخلاف الأمور الدنيوية التابعة لموضوعاتها الواقعية من غير مدخلية تأثير العلم والجهل فيها ثانيهما أن الأحكام التكليفية تابعة للمصالح والمفاسد
الواقعية عند العدلية فتلك المضار والمفاسد الواقعية المستتبعة للنهي والحرمة مع قطع النظر عن التكليف بالاحتراز عنها والإعلام وترتب العقاب عليها
ليست بأمور يقطع العقل بوجوب الاحتراز عنها من حيث نفسها مع قطع النظر عن العلم والجهل بها كما في المضار والمفاسد الدنيوية وإنما يقطع بحسن التكليف
بالاحتراز عنها فهي وإن كانت حاصلة في الدنيا بمخالفة التكاليف إلا أن الكاشف عنها حكم الشارع بها وبالجملة لا يستقل العقل بالحكم بوجوب الاحتراز
عنها لولا نهي الشارع عنها فيكون حكم العقل به بعد تعلق نهي الشارع بها ولذا يجري أصل البراءة والإباحة في موارد الظن بها مثلها موكّل فيما
اشتهر في الألسنة من أهونية الضرر الأخروي من الضرر الدنيوي مع ما عرفت أن قلّة أكثرهم أن أشد مراتب الضرر الدنيوي والحاصل أن مثل تلك يحتاج
إلى إعلام الحكيم وترتب العقاب عليه وبعد توجيه الجواب بأحد الوجهين المذكورين يرجع إلى منع الصغرى والمناقشة في الموضوع **قوله** ثالثها النقض بالأمور
آه **أقول** قد أجيب بالنقض بأمور منها ما أشار إليه بقوله من خبر الفاسق إذا أفاد الظن فإن مقتضاه وجوب العمل به مع أن المعروف فيه العدم حيث يشترطون
العدالة في حجية خبر الواحد بل يحصل النقض بخبر الكافر أيضاً إذا أفاد الظن مع أنهم أطبقوا على رده ومنها القياس وما يلحق به من الاستحسان والمصالح المرسلة
ومنها ما لم يدل دليل على اعتباره في استنباط الأحكام كالرمل والجفر والقرعة والاستخارة ومنها ظن المجتهد قبل الفحص عن المعارض ومنها الظن في الموضوعات الخارجية

شل الظن بحصول النجاسة والطهارة وطهارة الموجود الخارجى انصدق المدعى مع عدم البينة وهذا الجواب التفصى يحتمل ان يكون ارجاعا الى منع الصغرى كما يظهر عن بعضهم وان ١١٩
يكون ارجاعا الى منع الكبرى كما يظهر عن بعض اخر وذكر بعض الافاضل من المعاصرين من انه فى الحقيقة ايراد على التلخيص لا على شيء من مقدمات الدليل وكان ارادة ما
سيجئ الاشارة اليه من دليل الانسداد واجراءه هنا مشكل **قوله** واجيب عنه تارة آه **اقول** توضيحه ان عدم جواز العمل بخبر الفاسق اذا
افاد الظن اقول الكلام لان اشتراط العدالة معركة الاراء والاستدلال بالاية غايته الظن ولم يحصل العلم بحجية هذا الظن مع ان الشيخ ره صرح بجواز العمل
بخبر المتحرز عن الكذب وان كان فاسقا بجوارحه كذا يقال بالنسبة الى القياس فعدم جواز العمل بجزئيات الانسداد غير مسلم وسيجئ تفصيل الكلام فيه فى محله
قوله واخرى بان الشارع اذا الغى آه **اقول** هذا الجواب يرجع الى ان المقام من قبيل ما تعارض فيه الضرران فيقدم الاقوى وقد يجاب بان يرجع الى التخصيص
فى القاعدة فيقال لولا القاطع على عدم حجية هذه الظنون لقلنا بحجيتها فالقاطع هو الفارق وتخصيص القاعدة لا ينافى حجيتها فى الباقى كما فى سائر العمومات
الشرعية وهذا اضعف من الجوابين الاخرين لان هذه القاعدة من القواعد العقلية القطعية وليست كالعمومات اللفظية قابلة للتخصيص فلئن قلت
هذا الكلام من المشهورات التى لا دليل عليها فاى دليل دل على عدم جواز التخصيص فى القواعد العقلية والعام فى نفسه قابل للتخصيص قلت المشهورات
فى السنة اهل الحل والعقد لا تخلو عن ماخذ غالبا سيما فى المطالب العلمية غاية الامران الامور مختفية عن غير اهلها فلعلك حفظت شيئا وغابت عنك
اشياء فلا بد من ان ننبهك على سر ذلك لتكون على بصيرة من الامر فنقول ان فيه امران الاول ان العقل ليس له الاحاطة بجميع جهات حقيقة الشيء والمصالح
والمفاسد الموجودة فيه الكامنة فى ذاته فاذا ادرك فى الشيء جهة حسن او قبح حكم فيها بالوجوب او الحرمة على سبيل البت والجزم فاذا لاحظ التخلف فى بعض
الموارد لم يجزم فى الباقى ولم يحكم على سبيل الكلية وقد كان قبله حكم على الجزم واما الكليات الشرعية اللفظية فليس كذلك فان المدار فيها على الظن
والظهور فالتخلف لا يضر به بحيث يوجب انتفاء غاية الامر انه يوجب هنا ما فيه من يجبر ذلك بالفحص وعدم الوجدان ولذا اعتبر فى العمل بالعام الفحص عن المخصص
الثانى ان تاسيس القاعدة لما كان بحكم العقل بعنوان الجزم والبت فلا بد من ان يتصور العقل جميع الجزئيات ولو اجمالا ثم يحكم حكما قطعيا بدخول كل واحد منها
تحت حكم الكلى فاذا اراد تخصيص بعضها والحكم باتصافها بنقيض ذلك الحكم لزم اجتماع النقيضين ولا يلزم ذلك فى الكليات الشرعية كذلك فان غاية الامر فيها
ظهور شمول الحكم لجميع الافراد ولا يمتنع ارتفاع ذلك بقاطع او ظهر والتحقيق فى الجواب ما نقله صاحب الغاية عن بعضهم وتقريره ان الكليات العقلية على
قسمين تنجيزى وتعليقى والمراد بالاول ما يكون حكمه ساريا فى جميع جزئياته على الاطلاق من دون شرط وبالثانى ما كان سريانه مشروطا فالاول نحو كل
كل اعظم من جزئه وكل جسم يحتاج الى حيز والثانى نحو كل صدق حسن وكل كذب قبيح والقواعد العقلية الاصولية مختلفة فبعضها من القسم الاول كبطلان
التكليف بما لا يطاق والعسر والحرج وقبح تاخير البيان عن وقت الحاجة الى غير ذلك وبعضها من القسم الثانى كحكم العقل بحجية الاصول النافية فانها
معلقة بعدم ورود المثبت بل بالفحص عنه والظن بعدمه والحكم بان عدم الدليل دليل على العدم فانه مشروط بكون المورد مما يعم به البلوى وما نحن فيه من قبيل
الاول فيكون الكبرى كلما هو مظنة للضرر يظن لم يمنع الشارع عنه يجب الاحتراز عنه فيتقيد النتيجة بهذا القيد وعلى هذا فخروج المحرمات ليس من باب التخصيص
بل من باب اختلاف الموضوع بوجود الشرط وعدمه فلا يلزم المحذور المذكور من تخصيص الدليل العقلى وقد يقرر هذا الجواب بوجه اخر وهو ان العقل كما قد
يدرك الماهية الجنسية ويثبت لها حكما على وجه الكلية كذلك قد يدرك ماهية نوعية ويثبت لها الحكم على ذلك الوجه بحيث يحصل قاعدة كلية نوعية
سواء كان العقل ساكتا عن سائر الانواع لعجزه عن ادراك حكمها او حكم فيها بخلاف حكم هذا النوع فيقال فيما نحن فيه ان العقل لما راى دفع الضرر المظنون
واجبا وراى بعض الظنون ممنوعا منه من جانب الشرع فحكم بلزوم العمل بالظن الذى لم يمنع عنه الشارع دون ما منع عنه وهذا التقرير لو تم فى نفسه كان
ابعد من الايراد ابعد على الاول ان العقل يحكم بوجوب دفع الضرر فكيف يجوز للشارع ان لا يمنع الناس عن ارتكاب مظان الضرر فلا بد اما من منع حكم
العقل او من منع التعليق فيه لكن هذا يندفع بادنى تامل فى مرحلتى الكشف والحكومة وكيفية حكم العقل وجواز التعليق فيه واما غير التقريب لعلنا
نلك بما ينفع فى المقام وبالله الاعتصام **قوله** فتامل آه **اقول** لعله اشارة الى ان هذا التقرير فى الجواب ان كان نظاما لا يرد عليه
الاعتراض المذكور الا انه فى الحقيقة راجع الى التقرير الاول لان مصلحة النهى انما تتبع مفسدة الفعل بناء على ما هو المشهور بينهم وحينئذ فيعود التشقيق
المذكور ويلزم منه ما لزم **قوله** فالاولى ان يجاب عن هذا الدليل آه **اقول** المحصل انه اما ان يراد من الضرر المظنون العقاب الذى هو من لوازم المخالفة
واما ان يراد منه المفسدة التى هى من مقتضيات ذات الفعل وعلى التقديرين يمنع الصغرى اما على التقدير الاول فلانه لم يثبت ترتب العقاب على مخالفة
الواقع حتى يلزم من الظن بها الظن به وانما يترتب على حصول المعصية المتوقفة على العلم وما يقوم مقامه فينتفى فى صورتى الجهل البسيط والمركب فان
قيل نفى العقاب فى الصورتين انما هو بحكم العقل بقبح التكليف مع الشك او الظن بالعدم اما مع الظن بالحكم كما فى محل الفرض فلا يحكم العقل فيه بنفى العقاب
ولم ينهض فيه الاجماع قلنا لا يكفى المستدل مجرد المنع والاحتمال بل اللازم عليه اثبات ترتب العقاب على مخالفة الواقع حتى يستلزم الظن بها الظن
به مع ان ما دل من الادلة الاربعة على نفى العقاب قبل اعلام الحكم ونصب الدليل عليه يشمل صورة الظن به سيما وهذا الظن بمنزلة الشك بل هو عينه
وان كان فيه جهة رجحان فان قيل يكفى تمسك بالقاعدة لاثبات استحقاق العقاب قلنا ثبوت القاعدة موقوف على تحقق موضوعها اعنى الظن بالعقاب فلو توقف
عليه ايضا لزم الدور اللهم الا ان يدعى لزوم دفع الضرر المشكوك فيه فيمكن الحكم فى المقام لكنه فى حيز المنع واما على التقدير الثانى فلا مكان تدارك المفسدة

بمصلحة تفعل اخرى بعلمه المكلف او بعلمه باعلام الشارع **قوله** ووجه ضعفه آه **اقول** اورد عليه بانه لا شك انه لا دلالة للادلة على المنع ١٢٠
الا عن افتاء بمجرد الظن وان صادف الواقع فدل على ان المدار في موارده على شأن الطرق ويلزم منه الغاء الواقع حيث لا تؤدي اليه فمن اين يحصل الظن بالضرر الا من حيث
ان المنع عن العمل بغير العلم شامل لتلك الطرق ايضا اذ المفروض عدم حصول العلم في محل المسئلة وحيث انه لا محيص عن البناء على بعض تلك الوجوه فلا بد مع تعذر
العلم به من العمل بالظن به ومعه لا يظن بالضرر ولا يشك فيثبت حجية الظن بالطريق وفيه ان الادلة انما تمنع عن العمل بالظن في مقام الاتكال عليه وجعله
طريقا للواقع حقيقة ولا تمنع عن الافتاء بمقتضاه بمجرد ارادة احراز الواقع في مقام الاحتياط فدلالة الادلة في هذه المرحلة بالنسبة اليه والى سائر الطرق
على حد سواء بل يكون في مرحلة الالتزام كما اعترف به وبعد اللابدية وعدم المحيص والمناص لا نسلم تعين الرجوع الى الظن بالطريق او نقدمه حتى في التحقيق
الحق **قوله** فالاولى ان يقال ان الضرر آه **اقول** ظاهر ارادة منع كلية الكبرى لان مآله الى ان المسلم من حكم العقل وجوب دفع الضرر المظنون الذي لم يتدارك
الضرر بمصلحة ولم يجبرها واما مع تداركه وجبرانه بها فلا ويمكن ان يجعل المنع الصغرى ايضا بان يدعى عدم الضرر مع تحقق الجبران والتدارك فلا يظن الضرر
قوله اذا عرفت ذلك فنقول آه **اقول** توضيحه ان البراءة والاستصحاب اما ان يكونا معتبرين بالدليل القطعي حتى في صورة الظن بالخلاف واما ان
لا يكونا كذلك فعلى الاول لا اشكال في عدم وجوب مراعاة ظن الضرر بعد فرض تداركه بالمصلحة بترخيص الشارع في اجراء الاصل وعلى الثاني يكفي ما يدل على
حجيتهما ولو في صورة الظن بالخلاف من الاخبار الظنية فان قلت الاخبار الظنية كيف تعارض الدليل العقلي القطعي بوجوب دفع الضرر المظنون قلت لا
معارضة بينهما بل الادلة الظنية رافعة لموضوع حكم العقل فان موضوع حكمه بوجوب الدفع هو الضرر الغير المجبور بالمصلحة ومع قيام الدليل الظني على العمل
بالاصل وترك الظن بالضرر يستكشف وجود مصلحة في العمل بالاصل يتدارك معها الضرر المظنون ومعه لا يحكم العقل بوجوب الدفع وانما يحكم به لولا حكم
الشارع بوجوب العمل بالاصل فحكم الشارع ليس مخالفا للعقل بل هو موافق له وهذا نظير ما سيأتي الاشارة اليه من ان كثيرا من ادلة البراءة لا ينهض لابطال
القول بالاحتياط لعدم المعارضة بينها وبين اخبار الاحتياط بل الثانية رافعة لموضوع الاولى حيث ان غاية مدلولها بعد فرض تماميتها هو عدم التكليف
فيما لم يعلم خصوصا وعموما بالعقل والنقل ثبوته والقائل بالاحتياط لا يقول به الا عن دليل على ذلك فتلك الادلة بالنسبة الى هذه كالاصل بالنسبة الى الدليل
فان قلت غاية مفاد ادلة الاستصحاب والبراءة هو جواز العمل بهما عند عدم العلم والبناء وهو حكم العقل بوجوب دفع الضرر علم وبناء عقلي فلا يجري الاصل
ح لارتفاع موضوعه كما يقال ذلك بالنسبة الى ادلة الاحتياط اذا لوحظت مع ادلة البراءة كما مر الاشارة اليه قلت انه قد حقق في محله ان القاعدة المذكورة
لو سلمت لا تكون بيانا للتكليف المجهول المعاقب عليه بل ادلة البراءة والاستصحاب رافعة لموضوعها لانها فرع ظن الضرر وعدم كونه مجبورا بالمصلحة وقد
دلت تلك الادلة على الجبران بالمصلحة فان قلت العقل يحكم حكما بتيا بوجوب دفع كل ضرر مظنون الا ما ثبت انجباره بالمصلحة ومجرد الادلة الظنية لا تكفي
في اثبات ذلك ولا تفي به بعد قيام الدليل العقلي قلت الحكم القطعي العقلي هو وجوب دفع الضرر المظنون واما نفس الضرر فليس بمقطوع بل هو مظنون فمفاد ادلة
الاصل لا يقل منه فنفس تحقق الضرر والجبران بالمصلحة منشأ بان في مرحلة الاعتقاد مع انا قد حققنا سابقا ان حكم العقل انما يتعلق بالمهية النوعية الجنسية
فيكون خروج الضرر المجبور بالمصلحة من باب التخصيص فلا يكون مندرجا في حكم العقل من اول الامر لا انه مندرج فيه مخرج بادلة الاصل فلا بد في حكم العقل من احراز
كون الضرر المظنون من قبيل الضرر الغير المتدارك فتدبر في المقام لتطلع على حقيقة المرام **قوله** لان العمدة في دليل البراءة آه **اقول** ومحصله انها
بتلك الصورة انه لا عموم فيهما ولا اطلاق حتى يؤخذ بالقدر المتيقن وهو تلك الصورة **قوله** الثالث انه لو لم يؤخذ بالظن آه **اقول** هذا الدليل مما استدل به
جماعة اولهم فيما اعلم العلامة ره في النهاية في ذيل الدليل السابق وفي مبحث الاستصحاب ايضا الا انه اسند في المقام الاول الى التقرير الذي ذكره صاحب الاحكام
ومؤداه انا اما ان يجب العمل بالاحتمال الراجح والمرجوح معا او تركهما معا او العمل بالمرجوح دون الراجح او العكس والكل باطل سوى الرابع فيتعين وهو المطلوب ثم ان
المصنف ره كبعضهم لم يتعرض لبيان الملازمة وكانه لظهورها بحيث لا تحتاج الى البيان الذي ذكره بعضهم هو انه مع عدم الاخذ بالمظنون لا بد من الاخذ بالموهوم
ومن البين ان المظنون راجح والموهوم مرجوح فيلزم اللازم المذكور ثم ان المحقق القمي ره ذكر في المقام ان لفظ الترجيح في قولنا ترجيح المرجوح بمعنى الاختيار
ولفظ المرجوح عبارة عن القول بان الموهوم حكم الله او العمل بمقتضاه والراجح عبارة عن القول بان المظنون حكم الله او العمل بمقتضاه ومبدأ الاشتقاق في لفظ
الراجح والمرجوح هو الرجحان بمعنى استحقاق فاعل المدح او الذم لا بمعنى كون الشيء ذا المصلحة الداعية الى الفعل كما هو المصطلح في لفظ المرجح والمرجوح في تركيب
ترجيح بلا مرجح وترجيح المرجوح المصطلحين عند نزاعهم في ان الترجيح بلا مرجح محال وكذا ترجيح المرجوح فالمراد في المقام ان الفتوى والعمل بالموهوم مرجوح عند
العقل والفتوى والعمل بالراجح حسن وجهة الاول يشبه الكذب بل هو هو بخلاف الثاني ولا يجوز ترك الحسن واختيار القبيح واورد عليه الفصول بان تفسير الراجح
والمرجوح بالقول والعمل ليس على ما ينبغي بل الوجه اعتبارهما في الترجيح فان الاختيار كما يكون بالقول كذلك يكون بالرأي والعمل ثم تفسير الرجحان الذي هو
مبدأ الاشتقاق فيهما باستحقاق فاعله المدح او الذم غير سديد لانه بهذا المعنى مبدأ لاشتقاقهما بمعنى اخر ومنه المرجوح في قوله الفتوى والعمل بالموهوم
مرجوح والفرق واضح ثم عطف الذم على المدح في تفسير الرجحان لا يتم الا بتعسف ثم اورد على التعليل بانه مع اختصاصه بالقول مدفوع بان المشابهة على
تسليمها لا تقتضي المشاركة في الحكم والهيئة ثم فان الصدق والكذب بموافقة الواقع ومخالفته دون الاعتقاد فان قلت نعم لكن المدار في الاتصاف بالحسن
القبح على الاعتقاد قلت لا اسلم حسن القول المظنون الصدق وانما المسلم حسن القول المعلوم الصدق في كل من التحصيلي والا يراد نظر اما الاول فلان الرجحان في اللغة

عبّاعن ثقل احد كفتي الميزان قال في المجمع رجح الشيء يرجح بفتحتين ورجح رجوحا من باب قعد لغة اذا ثقلت كفته بالموزون وظهر من بعضهم انه مطلق قوة احتمال احد طرفي التغيير ١٢١
وكيف كان فالمراد منه ولو بادنى احد الاحتمالين سواء كان من جهة الحسن او المصلحة الداعية او غيرهما والترجيح له معان الاختيار وجعل الشيء المساوي راجحا بما يوجب رجحانه
والحكم برجحان الشيء فيقال رجحت احد طرفي الشيء اي اخترته او جعلته راجحا كما اذا ثقل احد كفتي الميزان بالموزون وحكمت بانه راجح وكل من الاخيرين شيئين دون
الوسط محتمل في قولهم ترجيح بلا مرجح او ترجيح المرجوح لكن القرائن تدل على المعنى الثاني فمحال بذاته لاوله الى الترجح بلا مرجح لان معنا الحكم باولوية احد الطرفين من دون
ان يكون له اولوية واقعية حقيقية والحكم بالاولوية مما لا يكون اولى فيستلزم الترجح بلا مرجح وعلى الاول فمحال بواسطة استحالة القبيح على الحكيم ولذا لا يكون محالا
عن غيره ومن هنا جعل بعضهم الترجيح بلا مرجح على قسمين قبيح ومحال والثاني يرجع حقيقة الى الترجح المجمع على امتناعه والدعاء على هذا فالمراد من ترجيح المرجوح فيما نحن فيه
ايضا هو معنا المراد ان عدا العمل بالظن والعمل بالوهم يستلزم اختيار الطرف الغير الراجح او الحكم باولويته لا اولوية له وعما قررناه تعرف كيفية اجراء المعنى
بالنسبة الى جميع المقامات ان غاية الامر اختلاف جهات الاولوية فيها فلا داعي الى التفكيك والتفصيل الذي ذكره المحقق المذكور واما الثاني فلا نرد عليه اولا
ان القدح في تفسير الراجح والمرجوح بما ذكر ان كان من جهة كونه تفسيرا بالمصدر وهو لا يلائم اللفظين فضعفه في غاية الوضوح اذ المراد بهما مصداق اللفظين
في المقام لا مفهومهما وان كان من جهة ان القول والفعل مما يعتبر اولا وبالذات في الترجيح فمعنى ترجيح المرجوح هو القول بانه هو راجح كالوهم او فعله كما هو معطى ظاهر
فيه ان القول والعمل انما يعتبران اولا وبالذات بالنسبة الى الراجح والمرجوح وثانيا وبالعرض بالنسبة الى الترجيح فترجيح القول بان حكم الله هو المظنون ترجيح قولي
للراجح وترجيح القول بانه هو الموهوم ترجيح قولي للمرجوح والعمل بالمظنون والموهوم ترجيح فعلي على ان وثانيا ان الفرق الذي ادعى فيه غير واضح وثالثا ان عطف الذي
من جهة جعل المصدر مبنيا للفاعل او المفعول لينطبق على كل من الراجح والمرجوح لكن الانصاف انه لا يخلو عن تعسف ورابعا ان ما جعله شبهة استلزام كل منهما
تبديل حكم الله وتغييره الى غيره مع ان العمل بخلاف حكم الله تعالى لا يستلزم القول به وخامسا ان الفتوى شيء يحكم العقل بقبحه قولها بالانطباق على الواقع فلا يختص
فيما نحن فيه لا اعتقادا كما لا يخفى وربما يعترض على المحقق المذكور بما لو تم يرفع اصل الدليل ايضا وملخصه ان الراجح والمرجوح انما يلاحظان في المقام بحسب الاحتمال
فالترجيح هو ما يترجح احتمال حقيته على عدمها والمرجوح بالعكس واما رجحان نفس الحكم فانما يتبع الواقع ورجحان الاختيار يتوقف على رجحان العمل بالاحتمال الراجح
على حجية الدليل الظني الدال على حجيته فان ثبت حجيته ترتب المدح على العمل به والذم على تركه والا فلا فالرجحان بمعنى الحسن واستحقاق المدح عليه انما يتبع الدليل
الدال على حجية الظن فلا يمكن اخذه في موضوعه والا لزم الخلط في الحجية الى الاثبات والحكم بقبح ترجيح المرجوح بمجرده لا يستلزم تعين العمل بالراجح اذ القبح ترجيح المرجوح من
حيث هو كذلك لا العمل به من جهة مقتضيا الدليل المعتبر على خلافه وفيه ان ملاك الاستدلال هو ملاحظة الظن الذي هو الطرف الراجح والوهم الذي هو الطرف
المرجوح بنفسهما مع قطع النظر عن قيام الدليل على الاول وعدمه وموافقة الثاني للاحتياط فاذا لاحظ العقل الامرين في انفسهما وعدمهما حكم بحسن الاول وقبح الثاني **قوله**
فترجيح المرجوح قبيح كيفما كان نعم لو قام الدليل عليه او في الاحتياط اتجه ما ذكر وهو كلام اخر وللخدشة على الدليل من وجوه اخر يأتي اليها الاشارة
وربما يجاب عنه اه **اقول** اجيب عن هذا الدليل بوجوه بعضها راجع الى منع الكبرى وبعضها الى منع الملازمة وبعضها الى منع بطلان اللازم اما الاول
فتقريره من وجهين احدهما ان هذا الدليل على التقرير المذكور ليس مما يصلح للاستدلال به لورود كثير من الايراد عليه فلا بد من صرفه عن ظاهره وتقريره بوجه اخر
مشتمل على ذكر مقدمتين مسلمتين هما لزوم بناء العمل والفتوى في كل مسئلة ينفي ابتلاء المكلف بها على وجه معين لوضوح بطلان التوقف والتخيير
في الافعال الاختيارية وامتناع البناء على لو جلها ثانيهما تعيين البناء على الظنون بعد تعذر القطع لرجحه على ما عداه فيدور الامر حينئذ بين البناء على
الراجح المرضي عند الشارع في تلك الحال والمرجوح الذي يظن منع الشارع عنه والعقل مستقل في الحكم بوجوب ترجيح الاول ولا واسطة في البين فكل من
التسكون والبناء على العمل بالبراءة او على الاحتياط داخل في احد القسمين وبهذا التقرير يتم الاستدلال الا ان النتيجة هي حجية الظن بالطريق الفعلي عند
تعذر العلم لا مطلق الظن بل ولا مطلق الظن بالطريق اذ مجرد تعلق الظن بحكم المسئلة لا يستلزم الظن بجواز البناء عليه والفتوى بمقتضاه ضرورة ان الظن
مع الشك في اعتباره راجع الى الشك ثانيهما ان هذا الدليل بمجرده لا يتم دليلا لما يرد عليه من ضروب الايراد فلا بد ان يضم اليه جميع مقدمات دليل الانسداد
وبعد ذلك يرجع اليه وهو بعد تماميته يتبع على سبيل الاهمال ودونه الكلام فيه ولا يخفى ان كلا الوجهين تصرف في دليل المستدل وهو خارج عن باب التحصيل
غاية الامر عدم تمامية الدليل على ظاهره وهو ليس قول قارورة كسرت فالحق ما يرشد المخاطب هذا الدليل الى دليل الانسداد وغيرهما يعطيه كلام العلامة وهو
الاملي وغيرهما المبتنين من ابتنائه على مجرد رجحان الطرف المظنون ومرجوحية الطرف الموهوم دون غيرهما الا ان يقال ان بعض مقدمات دليل الانسداد
نبعض مقدمات الدليل كبطلان الرجوع الى الاصل والاحتياط فيمكن جعل سقوطه في هذا الدليل من وجوه الخدشة فيه بعد تسليم الاختلاف بينهما وعدم
رجوع احدهما الى الاخر واما بعضها الاخر كمقدمتي انسداد باب العلم وبقاء التكليف فهو في طولهما فتفرعان عليه فلا بد من اخذه فيه غاية الامر
ان يفرق بينهما حينئذ بان الماخوذ في دليل الانسداد هو الاخذ بالعلم اولا وبالذات فاذا فقد فبالاقرب اليه فالمناط فيه قرب الظن الى العلم وبعد الشك
والوهم عنه والمناط في الثاني هو قبح ترجيح المرجوح على الراجح فاذا حصل الظن بحكم من الاحكام كان خلافه موهوما فلا يجوز في حكم العقل تقديمه على المظنون فليتدبر
واما الثاني والثالث فهو خلاصة الى بعضها المحقق المذكور ومنها ما تقدم الاشارة اليه من منع قبح ترجيح المرجوح على الراجح انما المسلم قبح ترجيح القبيح على الحسن في
المقام منه فيه بعد ثبوت حسن العمل بالظن وقبح تركه هو عين المدعى ومنها انه لو تم لافاد وجوب العمل بالظن مطلقا وان عارضه دليل شرعي اذ القواعد العقلية لا تقبل

تخصيص

١٢٢ التخصيص مع انه معلوم لفسا ومنها انه قد يشك في اعتبار بعض الظنون في نظر الشارع وقد يظن بالمنع فلا يكون خيا مقابلة ترجيحا للمرجوح بل
للمساوي او الراجح لان مجرد رجحان ثبوت الحكم في الواقع لا يقتضي رجحان البناء عليه في الفتوى على حسب المنع من الترجيح انما يتوجه بعد اثبات الاقتضا
ومنها ان ترجيح المرجوح على الراجح بديهي البطلان فلو كانت المسئلة من هذا الباب لكانت ضرورية عندهم مع انها ليست كذلك الى غير ذلك من الوجوه التي يمكن
الجواب عن اكثرها بادنى تامل **قوله** وقد يجاب ايضا بان ذلك آه **اقول** توضيحه ان هذا الدليل انما يتم اذا فرض وجوب الترجيح بمعنى انه اذا دار
الامر بين ترجيح الراجح وترجيح المرجوح ووجب الافتاء والعمل باحدهما كان الثاني قبيحا لكن وجوب الترجيح هنا غير مسلم لانه لا دليل عليه عقلا ولا نقلا اذ
العقل انما يدل على انه لو وجب الافتاء او العمل يجب اختيار الراجح لا بحكم العقل بوجوب الافتاء واما النقل فلانه لا دليل على وجوب الافتاء عند عدم القطع بالحكم
وتحقق الاجماع على وجوبه ممنوع بعد مخالفة الاخباريين وذهابهم الى وجوب التوقف والاحتياط عند فقد ما يفيد القطع فلا يلزم ترجيح احدهما على الاخر بل الادلة
على وجوب التوقف عند عدم الدليل في غاية الكثرة وسيأتي ذكر نبذة منها فلا يحكم اذن بشيء من احد الطرفين **قوله** وفيه ان التوقف عن ترجيح الراجح آه **اقول**
حاصله ان ترجيح الراجح على المرجوح راجح عقلا فتركه مرجوح فالتوقف عن الترجيح ترجيح للمرجوح على الراجح وهو قبيح واعترض عليه بان وجوب التوقف عند عدم
الدليل مما لا شبهة فيه ولا يمكن انكاره وفيه انه لو سلم ذلك فانما يكون بالنسبة الى الحكم والفتوى واما بالنسبة الى العمل فلا بد من الاخذ باحد الجانبين فاما ان
يؤخذ بالجانب الراجح او المرجوح فيتم الاستدلال وقد اجاب المحقق القمي ره عن اصل الجواب بعد ما قرره على الوجه الذي اوضحناه بكلام المعترض اولا بمنع وجوب
العمل بالمقطوع به في الفروع وما دل عليه من الظواهر ليس الا ظنونا لا حجة فيها قبل اثبات حجية الظن وثانيا بانه بعد وجوب تسليم القطع فانما يعتبر ذلك
في حال امكان تحصيله لا في زمان الانسداد وثالثا بان العمل والفتوى بالتوقف ايضا يحتاج الى دليل يفيد القطع ولا يجدي التمسك فيه بالاخبار بعد كونها من
الاحاد مع معارضتها بادلة البرائة ولو سلم ترجيحها عليها فهو ترجيح ظني ورابعا بانه قد ينسد سبيل الاحتياط فلا يمكن الاحتياط في العمل ولا التوقف في
الفتوى كما لو دار المال بين شخصين سيما اذا كانا يتيمين الى اخر ما ذكره واورد عليه بعض المحققين اما على ما ذكره اولا فبانه خارج عن قانون المناظرة لكونه
منعا للمنع الذي اراده المورد ابداء الاحتمال الهادم لبناء الاستدلال واما على ما ذكره ثانيا فبان عدم وجوب تحصيل القطع بعد الانسداد لا يقتضي اثبات المقدمة
المذكورة لاحتمال وجوب التوقف والاحتياط كما ذهب اليه الاخباريون واما على ما ذكره ثالثا فبان عدم ثبوت دليل قاطع او منته الى القطع كاف في التوقف عن الفتوى
فان الحكم بالشيء يحتاج الى الدليل لا التوقف عن الحكم سيما بعد حكم العقل والنقل بقبح الحكم من غير دليل وحرمته في الشريعة واما على ما ذكره رابعا فلانه لو انسد
فيه سبيل الاحتياط لا يجب فيه الحكم باحد الجانبين الا مع قيام الدليل ومجرد التحيير العقلي وملاحظة الجهة المرجحة للعمل او الترك لا يقطع عذر المكلف في الافتاء
على الحكم بعد ثبوت المنع من الحكم بغير دليل ويرد على الاول ان ما ذكره ليس منعا للمنع ليكون خارجا عن قانون المناظرة بل هو ابطال السند فان المورد اراد منع المقدمة وسنده
عليه وجوب التوقف والاحتياط عند عدم القطع بالحكم للادلة الدالة عليه ووجوب التوقف عند جواز العمل بغير المقطوع فرد المحقق المذكور سنده بضعف دليله ويمكن
ان يكون غرضه اثبات المقدمة الممنوعة وتقريبه ان العمل بالمظنون الذي هو مطلوب الراجح واجب الامر ذا ثبوت بعد انسداد باب العلم بين العمل بالظن والاحتياط والتوقف
لكن الثاني لا يجب لعدم تمامية ما دل عليه على وجوب العمل بالمقطوع به فيتعين الاول نعم يرد عليه حينئذ الايراد الثاني من ايرادات المورد ويندفع بان وجوب التوقف
والاحتياط لا يتم الا بعد عدم وجوب العمل بالقطع في الفرعيات واثباته دون المفروض عدم ثبوته غاية الامر احتمال وجوبهما وهو مما لا يكتفي به الاخباريون ايضا مع ان
القول بجواز العمل بالظن لا يستلزم القول بوجوب العمل القائل بالفصل كما صرح به بعض الافاضل ويرد على الثالث ان الحكم بوجوب التوقف ايضا من الاحكام التي
يحتاج في ثبوتها الى الدليل وفي عبارة القوانين ايماء الى ذلك وهذا المعنى حيث قال العمل بالتوقف والفتوى بالتوقف ايضا ولم يقل التوقف في الحكم فمراده
مقام الالتزام لا مجرد التوقف والى هذا ينظر ما ذكره بعضهم في جواب المنع من انه لا قطع بالبرائة من وجوب الافتاء وتعليم الاحكام بالاحتياط وترك الافتاء بخلاف ما
لم يقطع بعدمها فلا يكون التعويل على الاحتياط قطعيا ايضا مع ان المورد صرح في جملة كلام له قبل هذا الايراد بانه لا وجه للتوقف في العمل اذ لا بد من
الاخذ باحد الجانبين ومنه يتضح ما في اعتراضه الرابع فتامل فيه **قوله** فالاولى في الجواب ان لا آه **اقول** توضيحه ان مدرك هذا الحكم ومستنده
العقل كما هو المفروض لعدم وجود دليل شرعي عليه وحينئذ يجب عدم التخلف مع انا نشاهد تخلفه لان الشارع امر بارتكاب ذلك الذي يدعى قبحه في موارد عديدة
كالظن الحاصل من القياس وشبهه بل نرى كثيرا من العلماء نفي حجية بعض الظنون كالظن الحاصل من الشهرة والاستقراء وشبههما **قوله** الثالث ما حكاه
الاستاد آه **اقول** قرر بعض الافاضل هذا الدليل بما يكون حشوا اكثر من اصله وموهما لا يعجب الا نظارا لتقويته بل وكلا الافهام لسقيمه وتقريره بعد تحرير ما ذكره
في المتن وتوضيحه ان يقال انا نعلم اجمالا بوجود واجبات كثيرة في سلسلة محتمل الوجوب ومحرمات كثيرة في سلسلة محتمل الحرمة وهذا يقتضي اتيان المكلف بكل ما
يحتمل الوجوب وان كان موهوما وترك كل ما يحتمل الحرمة وان كان موهوما لان القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال لكن الاحتياط بهذا المعنى منفي بالعقل
القاطع ان اخل بالنظام وبالادلة الشرعية ان استلزم العسر والحرج فمقتضى الجمع بين القاعدتين رفع اليد عن الاحتياط بطريق الايجاب الكلي لا تقاضا
قاعدة الاشتغال بطريق السلب الجزئي الا الكلي نظرا الى ان الضرورة تتقدر بقدرها فاذن لا بد من تبعيض الاحتياط فاما ان يعمل بالمظنونات من باب الاحتياط
ويترك الاحتياط في الموهومات او يعكس الامر او يبعض بالنسبة الى الصنفين والاخير باطل بالاجماع وكذا الثاني ايضا مع انه مخالف لصريح حكم العقل
بانه اذا احتاط في الموهومات وجب الاحتياط في المظنونات للاولوية القطعية فيتعين الاول فالدليل مركب من مقدمات ثلاث او اربع او خمس كما لا يخفى **قوله** ومقتضى ذلك

دبوق

وجوب الاحتياط آه **اقول** فيه منع ذلك بانه لو سلم العلم الاجمالي في المقام فلا شك في انه من قبيل الشبهة الغير المحصورة ولا يجب الامتثال ولا الاجتناب فيها انما عادوا فيه لا ترد شبهة الكثير في الكثير التي هي من اقسام الشبهة المحصورة لا من قبيل الشبهة الغير المحصورة التي هي مورد الاجماع **قوله** فيقتضي الجمع بين قاعدتي آه **اقول** اورد عليه بان العلم الاجمالي باق بالنسبة الى المشكوكات والموهومات فلو كان في السلسلتين واجب كان المكلف لاجل ترك الاحتياط فيهما فاما ان يستحق العقاب عليه ام لا وعلى الاول يلزم التكليف بما لا يطاق والعقاب على غير المقدور وعلى الثاني يلزم تخلف اللازم اعني استحقاق العقاب عن الملزوم اعني الواجب مع فرض غاية التسلط فانا نختار الشق الثاني ونمنع بطلان اللازم بان استحقاق العقاب على ترك الواجب انما هو فيما لو وقع لا لعذر ولعلوه في المقام كذلك **قوله** اذ ما من مقدمة آه **اقول** الظاهر عدم تمامية لو ادعى عدم بقاء التكليف او جواز اهمال الاحكام او ادعى جواز الرجوع الى البرائة او سائر الاصول الجارية في خصوصيات الموارد والاحتياط او جواز الامتثال الاحتمالي والموافقة الشكية **قوله** مع ان العمل بالاحتياط في المشكوكات آه **اقول** قيل لا يجب الاحتياط في المشكوكات مطلقا حتى تلحق بالمظنونات فان المشكوك التي هو مورد قاعدة الاشتغال هو المسبوق بالقطع بثبوت التكليف في الواقع الحاصل دون غيره وان كان مسبوقا بالقطع بثبوت التكليف فيما بين الاشياء فانه مورد البرائة وفيه ما لا يخفى **قوله** الدليل الرابع هو الدليل المعروف آه **اقول** هذا الدليل يقرر بوجوه منها ان باب العلم القطعي في الاحكام الشرعية منسد في امثال زماننا الا في الضروريات غالبا ولا ريب انا مشاركون لاهل زمان المعصوم عليه السلام في التكاليف ولم يثبت في غير ما علم ضرورة او اجماعا او حكم به العقل القاطع ما يدل على الحكم باليقين فينحصر الامتثال في العمل بالظن والا لزم تكليف ما لا يطاق ومنها ان التكليف باق الى زماننا هذا قطعا حتى في الاحكام التي لم يتبين لنا تفاصيلها ولا شك ان الامتثال العلمي التفصيلي لا يمكننا اذ الطريق اليه ليس الا التواتر والاجماع والكتاب والضرورة والكتاب والعقل وهي ليست بكافية ثم ان الامتثال بالعلم الاجمالي اعني الاحتياط غير ممكن غالبا للزوم العسر والحرج لم يجعل الشارع لنا طريقا خاصا يثبت به الاحكام بحيث يحصل لنا العلم بجعل الشارع ولا ريب ان التكليف بدون البيان قبيح فيجب العمل بالظن المطلق لقطع العقل بانه اقرب الى العلم ومنها انه لو لم يكن مطلق الظن حجة بعد انسداد باب العلم لزم احد الامور الثلاثة من التكليف بما لا يطاق والخروج من الدين والترجيح بلا مرجح وكل من اللوازم الثلاثة بين البطلان اما الملازمة فلانه لا يخلو الحال بعد انسداد باب العلم من نحو تحصيل العلم ولو بسلوك سبيل الاحتياط او ترك العمل بالاعلم بها راسا او العمل ببعض الظنون دون بعض او الرجوع الى مطلق الظن فعلى ما ثبت المنع منه من الظنون المخصوصة فعلى الاول يلزم الاول اذ المفروض انسداد باب العلم في معظم الاحكام وعدم امكان الاحتياط في كثير منها مع انه يستلزم العسر العظيم والحرج الشديد وعلى الثاني يلزم الثاني لخلو معظم الاحكام عن الادلة القطعية وعلى الثالث يلزم الثالث اذ لا ترجيح بين الظنون لعدم قيام دليل قطعي على حجية ما يكتفي به من الظنون في معرفة الاحكام والرجوع الى المرجح الظني في اثبات الظن ممتنع فيتعين الرابع وهو المدعى الى غير ذلك من التقريرات المختلفة لفظا او معنى ثم انه يرد الاشكال في المقام بان هذا الدليل مركب من مقدمات اربع او ازيد واذا كان كذلك فيكون خارجا عن هيئة احد الاشكال الاربعة اجنبيا عن ترتيب الاقيسة الاقترانية والاستثنائية ومعه لا يمكن العلم بصحة النتيجة فلا ينفع الاستدلال به ولا بد في دفعه ما ذكره بعض الاجلة من المعاصرين من انه في الحقيقة قياس عقلي مؤلف من قضايا اربع حمليتين او شرطيتين على سبيل التلفيق بان نقول باب العلم القطعي في الاحكام الشرعية منسد في امثال زماننا في غير الضروريات غالبا وكلما كان كذلك فيجب العمل بظن بوصفنا لا الترجيح لبعض افراده على بعض وكلما كان كذلك فيجب العمل بكل ظن وصفنا ولا يخفى وجهه والتحقيق ان يقال انه قياس اقتراني على هيئة الشكل الاول وتقريره ان هذا الزمان وما شابهه زمان بقاء التكليف وانسداد باب العلم به وكلما كان الزمان زمان بقاء التكليف وانسداد باب العلم به يجب العمل فيه بالظن من حيث هو هو فهذا الزمان يجب العمل بالظن من حيث هو هو وتتميمه يتوقف على اثبات مقدمتيه الصغرى والكبرى وتمامية الاولى يتوقف على ثبوت امرين وتمامية الثانية يتوقف على امور عديدة فيكون القياس نظير قولنا هذا الشيء جسم وانسان وكلما كان كذلك كان متحيزا او ناطقا فهذا الشيء متحيز وناطق ومجرد تعدد اجزاء الصغرى والكبرى لا يقتضي خروج القياس الواحد عن كونه قياسا واحدا وهذا واضح لا سترة فيه **قوله** اما المقدمة الاولى فهي بالنسبة **اقول** التقييد بالغلبة هنا كما في القوانين للرد على صاحب المعالم حيث لم يقيده بها بزعم فقد السنة المتواترة بالمرة وانقطاع طريق الاطلاع على الاجماع من غير جهة النقل بخبر الواحد فانه محل مناقشة بل صرح الوحيد البهبهاني ره في تعليقاته على المعالم انه فاسد بالبداهة اذ ربما يمكن اثبات بعض ما ليس ضروريا بالمتواتر سيما المتواتر بالمعنى ولا ننكر وجود الخبر المتواتر لفظا في غاية البعد لانها الكتب الاربعة التي هي العمدة في جوامع الاخبار ومجامعها الى المحدثين الثلاثة ولا يحصل التواتر بذلك الا ان يراد ما ذكره الفاضل الصالح ره من ان التواتر قد يتحقق بنفسه وقد يتحقق العلم به كما في المحسوسات في المقام وان سلمنا عدم تحقق نفس التواتر لاجل انقطاع عدد التواتر لكن علمنا بالقرائن والشواهد ان هذا الخبر الى هؤلاء الثلاثة بلغ حد التواتر وكذا يمكن اثباته بالاجماع على طريقة الحدس المفضي الى العلم برضا المعصوم الحاصل من تراكم الفتاوى او النقل مع القرائن فاذن لا بد من اخذ قيد الغلبة في هذه المقدمة **قوله** ضرورة قلة ما يوجب العلم آه **اقول** هذا وان كان ظاهرا لا يحتاج الى البيان الا ان وظيفتنا البيان بقدر الامكان وهو على وجهين اجمالي وتفصيلي اما الاول فهو ان الادلة المعهودة الشرعية التي يستنبط الاحكام منها لا تخلو عن الظن من جهة واحدة او جهات عديدة والدليل الظني لا يفيد القطع بالحكم الواقعي واما الثاني فلان الادلة منحصرة باتفاق المحققين من المسلمين في اربعة الكتاب والسنة والاجماع والعقل وشيء منها لا يفيد القطع بالحكم الشرعي غالبا اما الكتاب فلان له متنا وسندا ودلالة وجهة وقد طرئت على كل منها امور تمنع عن حصول القطع بها اما

المتن فلما دل عليه جملة من الاخبار وقال به بعض علمائنا الاخباريين من وقوع السقط فيه ولا يمكن مع ذلك القطع بتمام ما فيه منه اما السند فلانهم اختلفوا ١٢٢
في ان القراءات السبع هل هي متواترة اولا بل يظهر من بعضهم ان المتواترة هي واحدة منها لا بعينها واما الدلالة فلانها ظنية لاحتمال الطرق والتجوز
والاضمار والتخصيص والتقييد وغيرها من السوانح ولذا اختلفوا في ان القطع هل يوجد في الدلالات اللفظية اولا كما اشرنا واما الحجية فلمخالطة
مخالفة الاخبارية فيها بحسب ما نقل عن بعضهم ولكن وان كان الامر سهلا واما السنة فلانها لا تفي بجميع المسائل لكثير من المسائل سيما المعاملات لم يرد
فيه رواية وكثير مما ورد فيها مما لا نعول به والبعض الذي يمكن القول بمؤداه اما احاد او متواتر والاحاد لا تفيد قطعا وان كان نصا من جهة الدلالة
والمتواتر اللفظي قد قيل بفقده في امثال هذه الاعصار مع انه ظني الدلالة لو وجد والمعنوي لو كان موجودا ففي غاية الندرة ولو سلم كثرته
فلا تفي بالمسائل التي لا تحصى واما الاجماع فالمنقول منه لا يفيد ازيد من الظن والمحصل منه نادر في هذه الاعصار مع ان تحصيله في الاجماليات
غالبا كوجوب الصلوة والصوم ونحوهما مما لا يحتاج في تفاصيلها الى اعمال الظنون الاجتهادية واما العقل فغليته انه لا يكاد ينفع وتنجز انه بكلامه لا ينفع و
بتقرير اخر انما قطعي او ظني والاول في غاية الندرة على ان نفي بعضهم الثمرة في حجيته استنادا الى قاعدة الملازمة بين حكمي العقل والشرع والثاني كالاستحسان
والاستقراء عند القائل بحجيتهما من باب الوصف لا يجدي في المقام ثم انه يظهر من السيد المرتضى ره وجماعة انكار هذه المقدمة ودعوى انفتاح سبيل
العلم الى اكثر الاحكام الشرعية وزعم الاخباريون على ما عرفت تفصيله قطعية الاخبار المودعة في الكتب الاربعة ونحوها بل ربما توهم بعضهم قطعية مطلق
الاخبار وقد عرفت ضعف كل ذلك وما يقال من ان تلك الاخبار وان لم تكن قطعية الصدور الا انها قطعية الاعتبار نظرا الى اجماع العلماء قديما وحديثا على
العمل بها لو لم يعارضها مثلها او اقوى مدفوع اولا بان عمل الكل في الكل ممنوع ونحن قاطعون بان جميع تلك الاخبار لم تكن محفوفة بالقرائن المفيدة للقطع عند السيد
ومتابعيه وثانيا بان مثل هذا الاجماع لو سلم فلا يجدي حسبما عرفت سابقا لاختلاف مدرك العمل عندهم فبعضهم عملوا بها لادعائه اقترانها بالقرائن القطعية و
بعضهم لتلقيها بالقبول لاجل كونها من الظنون الخاصة وبعضهم عملوا بها لاجل افادتها الوصف وكيف كان فادعاء القطع واضح الفساد والاكتفاء في ذلك بمجرد
شهادة المشايخ الثلاثة مع ان محل الكلام من مقطوعات الاحكام فيه ما لا يخفى **قوله** واما المقدمة الثانية آه **اقول** اثبات هذه المقدمة
يتوقف على اثبات امرين احدهما ثبوت جميع الاحكام الشرعية في الواقع في حق جميع المكلفين الى يوم القيمة من دون اختصاصها بالحاضرين والمشافهين
وثانيهما ان الغائبين الموجودين في زمن الانسداد ليسوا بمعذورين في ما عدا القدر المعلوم بالتفصيل ولم يتعرض المصنف ره لاثبات الاول نظرا الى التسالم
عليه وامكان الغنى عنه بالثاني والانصاف ان تتميم المقصد يقتضي التعرض له بخصوصه لانه مما يمكن الايراد على الدليل بالنظر اليه كما صدر عن بعضهم بما
ملخصه انا لا نسلم ثبوت التكليف في حق الغائبين واشتراكهم مع الحاضرين واذ لا تكليف فلا بقاء اما الثاني فظاهر واما الاول فلان المراد بالتكاليف المشترك
فيها اما التكاليف الواقعية الاولية او التكاليف الظاهرية المتعلقة بالمكلفين بالفعل في ظاهر الشريعة والاول مسلم الا انه لا يفيد كوننا مكلفين بها
فعلا وانما يفيد تعلقها بنا على فرض اطلاعنا عليها وعلمنا بها اذ التكاليف الخطابية الشانية لا تتعلق بالمكلف الا اذا اجتمع شرائط التكاليف التي
يكون من جملتها العلم والثاني فاسد ضرورة اختلاف تلك التكاليف باختلاف الآراء فكونهم مكلفين ظاهرا بالتكاليف الواقعية الاولية لتمكنهم
من العلم بها لا يقتضي كوننا مكلفين بتلك الاحكام حتى يتنزل بعد انسداد باب العلم الى الظن بها اذ قد يكون تكليفنا الظاهري حينئذ امرا اخر والتحقيق
ثبوت الاحكام في حق عامة المكلفين وان قلنا بعدم شمول نفس الخطاب الشفاهي للغائبين والحكم الظاهري التكليفي هو الحكم الواقعي في نظر المكلف
وليس حكما اخر متعلقا بالمكلف مع قطع النظر عن انطباقه مع الواقع ليقال ان ثبوت الاول وسقوط الثاني غاية الامر انه ان طابق الواقع بحسب الواقع كان واقعيا
ايضا والا كان ظاهريا محضا فانما مقام الواقع وبه يسقط التكليف بالواقع بالنظر الى الواقع فتوهم ان الاشتراك في التكاليف الواقعية لا يقتضي ثبوتها
بالنسبة الينا وتعلقها بنا ضعيف لما قيل من انه ان اريد به عدم اقتضائه لحكمنا بالاشتغال ذمتنا بالواقع ولزوم تفريغها عنه فهو بين الفساد كيف
والمفروض قضاء الاجماع والضرورة به وان اريد به عدم اقتضائه تعين تلك التكاليف علينا بحسب الواقع مع عدم ايصال الطريق المقرر في الظاهر الا ايصالها
الينا بالنظر الى الواقع فمسلم ولا منافاة فيه لما نحن بصدده **قوله** الاول الاجماع القطعي آه **اقول** اورد عليه بان هذا الاجماع لو سلم تحققه
لم ينفع في اثبات المطلوب لكونه من الاجماعات التقييدية التي لا تكشف عن قول الحجة وبيانه يحتاج الى تمهيد مقدمة وهي ان الاجماع على حكم هو الاتفاق
الكاشف عن حكم المعصوم عليه السلم بذلك الحكم وهو اما قولي او فعلي والمراد بالاول ما علم الاجماع بفتاوى المجمعين واقوالهم كتصريحهم بانه يجب كذا مثلا او
تصريحهم بان خبر الواحد حجة وبالثاني ما علم بافعالهم واعمالهم كغسل الجميع مثلا لو تبرهم عن ملاقاة بول ما لا يؤكل لحمه وكعملهم بالاحاد واستدلالهم بها
وكما يشترط في اثبات الحكم المطلق بالاول اطلاق حكمهم في فتاويهم وفي اثبات الحكم لنا وحجيته في حقنا انه اذا جعلنا تحت اطلاق قولهم او عمومه فلا يمكن
اثبات الحكم المطلق ولا يثبت الاجماع عليه وعلى ما يشملنا الا بالعلم باطلاق الفتاوى او شمولها لنا ولا يشتبه ان الاجماع على المطلق او على ما يشملنا
الا كانت الفتاوى ولو بعضها مقيدا ولو احتمل التقييد ايضا فكذلك يشترط في اثبات الحكم المطلق في حقنا بالثاني العلم بمساواة الجميع ومساواتنا لهم
في جميع الحالات التي يحتمل مدخليتها في تعلق ذلك العمل بهم وانتفاء الفارق بيننا وبينهم من جهة ما يمكن ان يكون له مدخلية في ذلك العمل وسببا لوجوبه
اياه فلو وصلنا اجماع من العلماء الذين يكشف اتفاقهم على الرجوع الى المعصوم عليه السلم او علمنا انهم افطروا في يوم الشك مثلا وجوبا ولكن كان الجميع مسافرين او جوزنا

١٢٠ كونهم كذلك لم يثبت منه الاجماع على وجوب الافطار في ذلك اليوم مطلقا او في حقنا ولو لم يكن مسافرا بل اذا تمهد هذه المقدمة فيقال من لم يعلم ان هذه الطوائف الغير المحصورة من علماء المسلمين الذين بنوا عملهم في كل واقعة على حكم من الاحكام الخمسة ولم يقتصروا في تكاليفهم على المعلومات التفصيلية كان بناؤهم في ذلك على الدليل الظني قبل ان يثبتوا حجيته بالبرهان القطعي مع ان نسبة ذلك اليهم مما لا يرضى به الطبع السليم وان سلمنا ان بناءهم عليه بعد اثبات حجيته فاي نسبة بيننا وبينهم في هذه الحال التي لم يثبت عندنا حجية ظن بعد واي مشابهة بعد ظهور الفرق بيننا وبينهم **اقول** هذا الذي ذكره من عدم حجية الاجماع التقييدي مسلم وقد صرح به المصنف الاستاذ في الوجه الثالث من وجوه تقرير الاجماع على حجية الاخبار لكنا ندعي ان التتبع في طريقتهم في الاحكام الشرعية يعطي انهم ليسوا بحيث لو لم يقم عندهم دليل خاص على اعتبار الاخبار كانوا يطرحونها ويخرجون عن ربقة الاحكام الشرعية كمن خلق عبثا وترك سدى والاجتراء على نسبة هذا الامر اليهم لا يقل عن تفسيقهم بل تكفيرهم صريحا كما يظهر لمن طالع راسه وحكم نفسه وتفطن براحتي بالتصديق من التحقيق مضافا الى ان الوجدان يحكم بانه اذا تكثر اخبار الآحاد وتعددت وان لم يكن الجميع بمضمون واحد يحصل العلم الاجمالي بالواقع اي بعلم القدر المشترك ولا شك ان كل من نظر الى هذه الاخبار المضبوطة في الكتب واقوال العلماء يقطع بان للشارع احكاما غير المعلومات وليست احكامه منحصرة في المعلومات مع ان بقاء اصل التكليف قائم على ساقه سائق على منشا الرياية لو فرض انطماس آثار الشرع المبين هل يبيح علماء الملة والدين الى الاشتغال بالاموال والبنين ويتركون لوازم التكليف ويخرجون عن قيود الشرع الشريف فان كنت طالبا ذلك فانت على حد لو تركنا المخاطبة معك لم يتوجه علينا لوم اللائمين ومما قررناه ينقدح ما نبل كلامه من مقايسة العلماء المتقدمين على اصحاب الائمة الطاهرين من اجل ثبوت حجية الظنون الخاصة عند الاولين كالتمكن من العلم للآخرين مع انها اتعينا المجرى في السلف والخلف كذا ما ذكره من انه لو ثبت الاجماع بهذا الطريق يصير عدم حجية الظن اجماعيا قطعيا لانه اجماع في الحقيقة على عدم حجية الظن من حيث مؤنة تحقيق على تقدير **قوله** وهذا الحكم وان لم يصرح به آه **اقول** هذا دفع لما قيل في المقام من ان دعوى الاجماع ههنا من ادعاء الباطل واي سبيل الى هذه الدعوى مع ان الاجماع لا يثبت الا بتصريح تمام العلماء ولم يصرح احد من العلماء المتقدمين والمتأخرين الذين يعتنى باقوالهم ويصير فتاويهم مصدرا للحكم بالاجماع على ذلك بل صرح بعضهم كالمحقق جمال الدين الخوانساري في حواشي شرح العضدي وشيخنا البهائي في الاربعين والمولى خليل القزويني وجماعة من الاخباريين بخلافه والعجب من مثل هذه الدعوى بهذه المثابة من الاطمينان مع تصريح هؤلاء الفحول الذين ذكرتهم بذلك **قوله** لقلة المعلومات التي اخذ بها آه **اقول** ومع ذلك فكثير منها احكام اجمالية كلية لا يعلم تفصيلها ولا بد فيها من الرجوع الى الظنون فان قيل بعد ثبوت التكليف بالكلي واجمال الحكم بالتخيير بين الجزئيات فاذا قال الشارع اعتق رقبة ولم يبين انها رومية او حبشية بيضاء او سوداء جميلة او كريهة الى غير ذلك من الصفات المختلفة فلا تكليف في هذه الخصوصيات وكذا لو قال يجب القراءة في الصلوة ولم يبين انها بطريق الجهر او الاخفات قلنا كيف يمكن الحكم بذلك بعد ان رأينا ان مجملات الشارع وكلياته قد بينت وفصلت بمبينات ومفصلات اخر ولا يستبعد منهم هذا الطريق في مقام القاء الحكم مع ان جل الاحكام مجهولة اجمالا وتفصيلا فليس عدم وصول البيان والتفصيل باعجب من عدم وصول الحكم فكما يعمل بالظن في الثاني لئلا يلزم الخروج عن الدين يعمل به في الاول واما الزام الخصم بان التخيير الذي التزم به حكم من الاحكام الشرعية فهو ناش عن عدم الفرق بين التخيير الشرعي والتخيير العقلي فان المجموع من الاحكام هو الاول واللازم في المقام هو الثاني **قوله** وهذا امر يقطع ببطلانه آه **اقول** لا يخفى ان منشأ حصول القطع ولزوم الخروج عن الدين انما هو كثرة المجهولات كما صرح به لا مجرد وجود ما بين الاحكام لم يرد لانه لا استحالة في ان يبين الله جل شانه الحكم ويترك بعض الافعال ولا يقرره لبعض اخر كما يدل عليه حديث سكتوا عما سكت الله وحديث وسكت عن اشياء فيمكن عقلا ان يكلف الله تعالى او جميع عباده بامور ويقرر لهم احكاما معينة في امور ويسكت عن الباقي فلا يكون لهم في الباقي تكليف ولا حكم وما ورد في الاخبار الكثيرة من ان لكل شيء حكما بينه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حتى ارش الخدش واحكام الخلاء فمع انها اخبار آحاد لا تفيد شيئا غير الظن ليس مدلولها الا ان كل ما كان له حكم فقد بينه الرسول لا ان لكل شيء حكما وبينه الرسول مع ان الايراد يمكن دفعه بعد تسليمه بوجه آخر وهو ان منع لزوم ورود الحكم في ذلك الباقي يستلزم وروده وما يستلزم عدم وجوده فهو باطل لان الباقي اما ان يعاقب على فعله او لا وعلى الاول يكون حراما وعلى الثاني اما ان يوجر على فعله او تركه او لا وعلى الاول يكون مستحبا او مكروها وعلى الثاني يكون مباحا فيتعلق به على كل تقدير حكم من الاحكام الا ان يقال انه لا يعاقب ولا يوجر عليه ولا يلزم من مجرد ذلك الاباحة لان المسلم ان كل مباح لا عقاب ولا ثواب عليه لا ان كل ما لا عقاب ولا ثواب عليه فهو مباح فانه اعم لشموله لما لا حكم له كحركات الاطفال والمجانين والحيوانات العجم وبمثل ذلك يجاب عن شبهة اخرى قريبة منه وهي ان الله تعالى محيط بجميع الامور عالم بها لا يعزب عنه مثقال ذرة ولا يجوز عليه الغفلة ففي كل ما يتصور من الافعال اما ان يرضى بفعله او لا وعلى الاول اما ان يرضى بتركه او لا والاول مباح والثاني واجب وهكذا الى آخر الاحكام توضيح الجواب على ما ذكره بعض الافاضل مع تحرير منا ان طلب الشيء عبارة عن اظهار محبوبيته فما لم يتحقق الاظهار بنحو من الانحاء ولو بالعقل والعادة او غيرهما لم يتحقق الطلب وما لم يتحقق الطلب لم يتحقق الوجوب والحرمة وغيرهما وان كان الفعل محبوبا او مبغوضا مع [بغيرهما] مبغوضيته ومحبوبيته او عدمهما فالوجوب والحرمة مترتبان على الايجاب والتحريم فيقال اوجب فوجب وحرم فحرم وهكذا غيرهما ويرشد الى ذلك كون الحكم من مقولة الفعل حيث انه لا خطاب الا تعبد فلا يتحقق الا بفعل من الحاكم وهو ما بينه الله وقرره واما مجرد الرضا بالفعل وعدم التسخط عليه من دون بيان ذلك فليس حكما ولا تكليفا فكل فعل من الافعال ينقسم بالنظر الى ملاحظة الحاكم على قسمين ما لا حكم له وما فيه له حكم والثاني ينقسم الى الاحكام الخمسة وثبوت الاول لا باس به في عدم ترتب الثواب والعقاب

عليه قوله ولا يخفى انه لو جاز طرح الاحكام آه اقول هذا كلام رشيق خطابي لا شاهد فيه على المدعى وهو انه لما منع من حجية اخبار الآحاد ١٢٤
وادعى الاجماع عليه ورد عليه الاشكال بانا نرى ان مدارك الاحكام الشرعية هو الاخبار الواردة عن الائمة المعصومين عليهم السلام من طريق الآحاد وقد
اعتمد عليها الفقهاء في فتاويهم فلو لم تكن حجة لم يعول عليها ولم يكن مدرك آخر للاحكام فدفعه بان هذه الاخبار مما يفيد القطع فهي من جملة المتواترات
صارت مدارك الاحكام لا من حيث انها اخبار آحاد فلو لم يكن كذلك لما عملنا بها واكتفينا في الاحكام بالمعلومات التفصيلية فليس الجواب ناظرا الى ما ذكر
في المتن لكن هذا الاحتمال بعيد كما لا يخفى ثم ان منهم من لم يذكره المصنف كالصدوق ره فانه قال في باب سهو النبي صلى الله عليه وآله ان الغفلة كان شيخنا
محمد بن الحسن بن الوليد يقول اول درجة الغلو نفي السهو عن النبي صلى الله عليه وآله ولو جاز ان ترد الاخبار الواردة في هذا المعنى لجاز ان ترد جميع الاخبار
وفي ردها ابطال الدين والشريعة انتهى كلامه رفع في الخلد اعلامه فلو كان الرجوع الى البراءة جائزا لما بطل الشريعة والدين الا ان يدعي ان ابطال الدين و
الشريعة انما هو لاجل طرح الاخبار لا الرجوع الى البراءة وهو كما ترى قوله ومنهم المحقق الخونساري آه اقول لا يقال هذا الكلام لا شاهد فيه لان
صريحه ان عدم الاعتبار بعدل واحد في تزكية الراوي يوجب خلو اكثر الاحكام عن الدليل نظرا الى ان مداركها في الغالب هو الاخبار واين هذا من المدعى
وهو استلزام التمسك بالبراءة الخروج عن الدين لانا نقول خلو اكثر الاحكام عن الدليل يستلزم الرجوع فيها الى نفي الحكم وعدم الالزام [illegible] الاكثر
وهو يستلزم المحذور المذكور كما سيشير اليه قوله ولم يات بشيء عدا آه اقول وعدا ما قرع سمع كل احد من ادلة حرمة العمل بالظن بتقريب
ان اطلاقها يقتضي ترك العمل به وان اوجب المخالفة القطعية ولم يتفطن لان حرمته انما هو لاجل خوف الوقوع في المخالفة وفي ترك العمل به في مفروض البحث
مخالفة قطعية كما عرفت قوله وقد ثبت في مسئلة البراءة آه اقول القائل بجريان البراءة في ما عدا المقدار المعلوم يدعي ان المقام من قبيل ما
وقع فيه الشك في اصل التكليف لا في تعيينه فالمورد مجرى البراءة غاية الامر هو الخطأ في المبنى لا المبنى فانظر الى كلام بعض الافاضل حيث ذكر في مقام
دفع لزوم المحذور المذكور ان القول به لم يصدر عن محقق اما اولا فلانه لم يظهر لنا ان النبي صلى الله عليه وآله شرع في هذه الحالة للمكلف حكما
غير المعلومات حتى يكون رفع اليد عنه مستلزما للخروج عن الدين واما ثانيا فلانه لو بني على ان لكل واقعة حكما صدر عن الشارع فهل يكون حكم
في كل من الوقايع غير مختص بمعنى ان كل ما قال به كل مجتهد يكون حكما الهيا بخصوصه او يكون حكم واحد فعلى الاول لم يتحقق غير معلوم اذ الكل حكمه كما هو
المفروض فيؤخذ بواحد من الاقوال المختلفة تخييرا ولا ضرورة الى العمل بالمظنة وعلى الثاني يلزم ان يكون جميع المجتهدين باستثناء واحد منهم خارجين
عن الدين في كل من الوقايع فاذا خرج هؤلاء ولم يلزم نقص فلا بد ان يقاس المقام عليه واما ثالثا فلان من يقتصر على المعلومات فالاغلب انه في غير المعلوم
ايضا يعمل باحد الاقوال المختلفة من باب الاتفاق مثلا غاية الامر انه لا يجتنب من بول الرضيع وهذا يوافق قول من يقول بطهارته ويتوضأ من الماء
الغصبي وهو ايضا يوافق قول من يجوز الوضوء به ويتمسح في الماء اذا قصر لواجب وهو يوافق قول من لا يحرمه وهكذا ففي الاغلب ايضا يوافق عمله عمل مجتهد فلم يخرج
الدين ولا نلزم خروج المجتهدين من الدين لانهم يعملون بما جعل لهم العلم به واما رابعا فلان معظم احكام الدين معلوم فكيف يخرج المقتصر عليه اذا رأينا ان
صام احد في شهر رمضان واقتصر فيه على المفطرات المعلومة ولم يعتن بما اختلف فيه فهل يخرج في كيفية الصوم عن الشريعة وكذا في الصلاة لو طهر ثوبه
الساتر للعورة المجمع عليها والبدن عن النجاسة المجمع على نجاستها فان قيل يلزم الخروج عن سيرة العلماء والفقهاء قلنا ان اريد العلماء الذين
انفتح لهم باب العلم زائدا عما انفتح لنا او ثبت لهم حجية ظن مخصوص فبطلان اللازم ممنوع اذ لا ضير في الخروج عن سيرتهم بعد ما انسد باب العلم والظن
الخاص كخروج العامل بالظن عن سيرة اصحاب الائمة لانسداد باب العلم عليه وان اريد العلماء الذين لا يكونون كذلك فالملازمة ممنوعة مع ان تحقق
الخروج عن سيرة العلماء لا دليل على بطلانه الا ترى ان الشيخ في العدة والسيد في الذريعة وابن زهرة وابن ادريس وغيرهم ذهبوا فيما لو اختلف الامة
على قولين او اقوال ولم يكن دليل على التعيين الى القول بالتخيير مع انه خارج عن سيرة الجميع والحاصل انه لا دليل على وجوب العمل بغير المعلوم غاية الامر
وجوب الفحص عما يدل على وجوب اتباع ما يفيد الظن فان اطلع عليه والا فيقتصر على المعلومات اقول يرد على الاول ان المفروض كثرة المجهولات و
قلة المعلومات ويصدق فيهما المناقل في المسائل والفروع التي لا تحصى فليت شعري ما الفرق بين المقتصر على هذا القدر من المعلوم مع علمه بكثرة الموضوعات
المستلزمة لكثرة الاحكام والخارج عن ربقة الشرع راسا وعلى الثاني ان الواقع واحد والمجتهدون مامورون ببذل الجهد في طلبه فما وصلوا اليه هو
الحكم الظاهري في حقهم وان خالف الواقع وليس الحكم الظاهري امرا ثابتا مستقلا الا مع قطع النظر عن ثبوت التكليف بالواقع وكونه هو الواقع والا
لكان ذلك ايضا حكما واقعيا مستقلا فهي من قبيل الطرق الظاهرية والادلة الاجتهادية والفقاهية فان وافقت الواقع والا كان المكلف معذورا
في مخالفته كسائر الاعذار الشرعية او العقلية نعم فيها كلام آخر لا دخل له بما نحن بصدده وهو انها هل هي احكام عذرية راجعة الى اعذار المكلف في
مخالفة الواقع والزامه بالعمل بمؤدى نظره احترازا عن التجري او واقعية ثانوية قائمة مقام الاحكام الواقعية عند سقوطها نظرا الى انه لا بد بعد سقوط
الواقع من حكم للشارع في حق المكلف ليترتب عليه الفوائد المقصودة من التكليف وجهان وربما يفرق في ذلك بين الشبهة الحكمية والموضوعية فالاول في
الاولى والثاني في الثانية وبالجملة الاحكام الصادرة عن الشارع في الحقيقة هي الاحكام الواقعية وهي التي امر الناس بتحصيلها والاخذ بمقتضاها
وان حصل المخالفة في كثير من الاوقات وبعد ما عرفت ذلك نقول نختار الشق الثاني ونمنع الملازمة لكون الحكم الظاهري هو الحكم الواقعي في نظر المكلف

في اثبات المقدمة الثانية من مقدمات دليل الانسداد

بحسب اعتقاده فلا يلزم الخروج من الدين فيما نحن فيه عليه كيف لا والشارع ما الطين وعلى الثالث ان تطابق العمل لاحد الاقوال المختلفة من باب الاتفاق ١٢٧
لو سلمنا الا لكنا به في المعاملات ففي العبادات خلاف ما عليه الائمة تعالى نقلا وتحصيلا من لزوم الالتزام باحد الطريقين السلوك في احد السبيلين
الاجتهاد والتقليد كما سيجيء تحقيقه مع ان عدم الالتزام بالحكم بل الالتزام بعدمه اساس غير عدم الالتزام باحد الطريقين مع الالتزام باصل الحكم و
مفاسد ما نحن فيه بطال المجتهدين مع حال اصحاب الائمة قد عرفت ما فيها فلا نعيده ومما بيّنا يظهر لك ضعف الرابع ايضا فلا حاجة الى اطالة
الكلام فيه **قوله** فان قلت اذا فرضنا اه **اقول** توضيحه ان ما عدا القطعيات سيما المسائل الخلافية مما يمكن ان يؤدي فيه نظر العامل
بخبر الواحد وبطلان الظن الى القول بالبرائة لا للاصل بل للادلة الخاصة وحينئذ فيجوز الاعتماد على نظره اما لعدم القطع بمخالفة شيء منها للواقع
واما لان القطع الاجمالي لا يجدي في رفع ما قام عليه حجة في الظاهر لا سيما اذا خرج عن حد الحصر والاحصاء فيكون العمل بالاصل في بدو الامر الا فائدة و
بالجملة يلزم على العمل بالظن حينئذ ما يلزم على العمل بالبرائة فان وجب العمل فهما فيه سواء والا فكذلك **قوله** لان الظن بالسالبة الكلية اه اقول
فان المظنون يعتبر فيه كونه راجحا وخلافه مرجوحا والعلم بالموجبة الجزئية يقتضي عدم احتمال السالبة الكلية فيلزم كون السالبة الكلية مظنونة
غير محتملة وهل هذا الا التناقض **قوله** والظن منتف في مقابل الخبر اه **اقول** مع ان الرجوع الى البرائة باعتبار الوصف رجوع عن فرد من الظن الى فرد
منه وهو كر على ما منه فر فلو دل دليل على اعتبار الظن الحاصل من البرائة لدل على اعتبار الحاصل من غيرها والا فلا وجه للاستناد اليه **قوله** ومنه
منع كون البرائة اه **اقول** لا يظهر من كلماتهم ان المراد منه من الظن او القطع هو الظن او القطع بالواقع او الظاهر والتحقيق ان البرائة مما يفيد القطع اذا كانت
ناظرة الى الظاهر بمعنى ان تكون نافية للحكم في الظاهر والظن اذا كانت ناظرة الى الواقع بمعنى ان تكون نافية له في الواقع بان يثبت الاباحة ايضا ولعل
هذا مراد المحقق القمي ره حيث قال في اوائل مباحث البرائة ان مرجع الاصل في قولهم اصل البرائة الراجح ان جعلنا اعم من المتيقن والمظنون فاراد بتفسير
على الاحتمالين ونحيا تفصيل الكلام في هذا المرام في محله **قوله** وفيه ان حكم العقل بقبح المؤاخذة اه **اقول** اجاب المعاصر عن الايراد قائلا
لصاحب الفصول باختيار الشق الاول وربما يجاب عنه بوجه اخر على فرض اختيار كل من الشقين اما على اختيار الشق الاول فبان المورد لا يريد بالعلم
الذي يحكم بالحكم القطعي بانتفاء التكليف عند انتفائه خصوص العلم بالواقع بل ما يعمه والعلم به من الطريق المقرر للوصول الى الحكم وان لم يكن مفيدا للعلم
بالواقع بل ولا الظن به ايضا وقطع العقل حينئذ بانتفاء التكليف ظاهر لوضوح قبح التكليف مع انتفاء طريق موصل اليه من العلم وما يقوم مقامه
من الطرق المقررة ومحصل ايراد المورد حينئذ المنع من قضية انسداد باب العلم بالرجوع الى الظن لاحتمال الحكم بسقوط التكليف نظرا الى ما قطع به
العقل من انتفاء التكليف مع انتفاء السبيل الى الوصول اليه فكما ان انسداد سبيل العلم بالواقع الذي هو الطريق المقرر ولا للوصول اليه قد يكون قاضيا
بانفتاح سبيل اخر الى الواقع كما هو مقصود المستدل كذا قد يكون قاضيا بسقوط التكليف مع عدم العلم به نظرا الى انسداد الطريق اليه فقطع العقل
بانتفاء التكليف مع انتفاء طريق اليه فهذا الحكم العقلي غير قابل للمنع فانه من الواضحات ولا فرق فيه بين الازمنة والفروض واما على اختيار الشق
الثاني فبان مقصود المورد هو المنع من قضية انسداد باب العلم بالرجوع الى الظن ووجوب الاخذ به باحتمال الرجوع الى الاصل البرائة وترك العمل بالظن نظرا
الى حكم العقل وصحة المنع لا يتوقف على قطع العقل بانتفاء التكليف مع انتفاء العلم بالواقع كيف ولو ادعى ذلك لما اتجه الايراد المذكور بصورة
المنع وحاصل المرام ان المانع يكفيه الاحتمال في مقام الاستدلال فلا بد للمستدل من اثبات تقديم العمل بالظن على الاصل **قوله** واعلم ان الاعتراض
على مقدمات اه **اقول** قد عرفت ما حققه المعاصر ره وبيّنا باتم بيان ان هذا الاعتراض قد قصد به منع المقدمة الثانية من مقدمات الدليل لا تخصيصه
منع بقاء التكليف في زمن الانسداد بالنسبة الى غير المعلومات التفصيلية ويظهر من بعضهم انه اعتراض على المقدمة الاولى وعبارته المصرحة بها دعوى انفتاح
باب العلم بطريق التخلص عن التكاليف المجهولة فان اصل البرائة من جملة الادلة العقلية وهذا وان كان يوهم ظاهر عبارة المحقق الخوانساري الا انه لا
ان تأمل في اطرافها يرشد الى ما ذكرناه فان مراده ان مجرد انسداد باب العلم الذي هو العمدة في هذا الدليل بمجرده لا يثبت جواز الرجوع الى الظن الا بعد اثبات
بقاء التكليف بالنسبة الينا في هذه الازمنة وهو ممنوع فالمنع تعلق بالمقدمة الثانية بل لا يبعد ان يكون مراده نفس الدليل وانما اشار اليه باعظم
اركانه كما اشتهر بينها لسنة القوم ومن هنا يظهر ان الايراد على المحقق المذكور بان تمامية الاستدلال ليس على الاستناد الى مجرد انسداد باب العلم حتى يورد
عليه بذلك بل اعتبر معه بقاء الاجماع والضرورة على بقاء الدين غير وارد عليه كما لا يخفى **قوله** وقد عرفت ان المحقق القمي ره اه **اقول** اعترض عليه
المحقق القمي ره بوجوه منها ما مر مع جوابه ومنها ان قوله وما لم يحصل العلم به يحكم فيه الخ ان اراد منه عدم حصول العلم الاجمالي ايضا فهو كذلك لكنه
خلاف المفروض وان اراد منه عدم حصول العلم التفصيلي ففيه ان عدم حصول العلم التفصيلي لا يوجب البرائة مع ثبوت التكليف المجمل سيما مع التمكن
بالاتيان به بالاتيان بالمحتملات كالاشك في التكليف بغير الضروريات يقينا الى اخر ما ذكره ومنها ان قوله ويؤكده لك الخ يرد عليه انها عمومات لا تفيد
الا الظن ولو كان سندها قطعيا بل هي ظاهرة في غير الفروع وشمول عمومها دل على حجية ظاهر القران لما نحن فيه ممنوع لو ثبت الا ان يكون الاجماع فيما نحن فيه اول
الكلام وان كان غيره فهو ليس الا الظنون الحاصلة من الاخبار ومنها ان قوله اذ نحكم بجواز تركه بمقتضى الاصل فيه ان ذلك لا ينطبق على مدعاه ان المفروض
ان وجوب غسل الجمعة يقيني ولكنه مردد بين الوجوب والندب لا ثالث لهما فان اريد نفي الوجوب مع عدم الحكم بالاستحباب فهو لا يلائم ما ثبت من الشرع بقينا

١٢٨ لو اراد اثبات الاستصحاب فهو ليس الا معنى ترجيح الحالة الثابتة بالاستصحاب على الحالة الثابتة للوجوب بالاصل وفيه كلام على ما عرفت وان اراد اثبات الرجحان بالاجماع ونفي المنع من
الترك بالاصل لتحقق الاستصحاب ففيه منع على تقدير ان يكون الرجحان الثابت في نفس الامر الرجحان الثابت في ضمن الوجوب كما هو احد الاحتمالين لا جرم
يكون الرجحان منفوما بالمنع من الترك فمع نفيه بالاصل ينتفي الرجحان ايضا اذ لا بقاء للجنس بدون الفصل فكيف يحكم بالاستصحاب فاتضح ان غسل الجمعة من
قبيل الجهر بالبسملة والاخفات بها على ما فهمه حيث ان الخبر الظني فيه ليس في مقابلة اصل البراءة ومنها انه ان اراد من التخيير الذي ذكره التخيير بين الاتيان
ففيه ان دليل القولين يتساقطان بعد التعارض فلا يبقى شيء في مقابلة اصل البراءة حتى يعدل عنه الى الاصل الظنية بل الكلام في جريانه هنا كالكلام
في جريانه فيما لا نص فيه وان اراد التخيير في العمل باحد القولين حتى انه اذا اختار احدهما تعين عليه كما في التخيير بين الدليلين والمجتهدين فهذا مما لا معنى له مع
اصل البراءة فيه لثبوت التكليف فيه على كل من التقديرين **اقول** اذا احطت خبرا بما مر تعلم ان الاعتراض الاول وارد والعلم الاجمالي كالعلم التفصيلي
كما في الشبهة المحصورة ولا يحكم العقل بجواز الاقتصار على المعلوم التفصيلي لان الحكم بذلك اما من جهة عدم وجود الدليل على التكليف او لوجود الدليل
على العدم والثاني معلوم الانتفاء هنا اذ الدليل اما عام واما خاص وكلاهما مفقودان في المقام وكذا الاول فان ادلة البراءة موردها الشك في التكليف
والدليل القائم منه حينئذ كما اشرنا فان قلت لو كان المانع من اجراء الاصل مجرد المخالفة القطعية لزم عدم جواز العمل بالظن لاستلزامه ذلك ايضا اذ
لا ريب في ان تحصيل الظن من الامور الاجتهادية والخطأ فيه غير بعيد بل قريب الوقوع وكثيرا ما يختلف الآراء في المسئلة مع القطع بوحدة الحكم في الواقع
وعدم مطابقة تلك الآراء كلها له فالعاقل المتامل بعد ملاحظة تلك الاختلافات ربما يقطع بعدم مطابقة بعض ظنونه للواقع ولو سلم عدم القطع بذلك
فلا اقل من الظن فلو كان الظن حجة لزم عدم العمل بالظن فان العمل بالظن نوعا مستلزم للعمل بهذا الظن والعمل بهذا الظن مستلزم لعدم العمل بالظنون وما
يستلزم وجوده عدمه فهو باطل قلت مثل هذه المخالفة لو سلمت لا يلزم منه انهدام امر الشرع والاحكام فانه هنا كالناشي من نفي الاحكام الشرعية
المترتبة على اجراء الاصل ومعلوم انه لا يتمشى في العمل بالظن فالفرق بين المقامين اوضح من ان يحتاج الى البيان ومما حققنا يظهر اندفاع دفعه بانه
انما يتم اذا قلنا بعدم جريان الاصل في العبادة المجملة مطلقا وحيث يكون الاجزاء بعضها منوطا بالبعض واما اذا قلنا بجريان الاصل فيها كما هو مختار البعض
فلا يجب علينا الا الاتيان بالمعلومات التفصيلية من الاجزاء والشرائط اذ المفروض ح ان يكون القطع طريقا في البيان ودعوى القطع اجمالا بوجوب
اجزاء وشرائط اخر غير ما دلت عليه الادلة القاطعة ممنوعة اذ لم يقم ضرورة ولا اجماع على عقاب شيء مما وقع الخلاف فيه فاي مانع من نفيه بالقاعدة
المذكورة فما لم يقم الله طريق قطعي لا يجب علينا وكذا الكلام في المعاملات توضيح الاندفاع ان العلم الاجمالي مانع عن اجراء الاصل في المقام على كلا
القولين اذ بها يلزم خروج حقيقة العبادة المخترعة عن حقيقته الجعلية باجراء الاصل بعد العلم الاجمالي بوجود تلك الاجزاء كما صرح به الفاضل التوني
في الدليل الذي تقدم ذكره ومجرد فقد الطريق الى التفصيل لا يوجب سقوط التكليف بالنسبة الى غير المعلوم مع امكان الاحتياط واما الاعتراض الثاني
فيرد عليه ان المورد ليس في مقام الاستدلال بل في مقام التاييد تقوية الحكم العقلي بالشواهد الشرعية والادلة الظنية كما فيه في ذلك منضما الى ما
قيل من ان غرضه مجرد دفع حجية الظن ولا ضير في دفع الظن بالظن واما الثالث ففيه انه مبني على مبنى صرح المورد بعدما اراده من كون اعتبار البراءة من
باب الظن ولعله انما بنى عليه لكونه اقرب من افادتها القطع في نظره وهذا غريب من مثل هذا المحقق المدقق وحينئذ فيقال لا مانع من دعوى كون الرجحان
الثابت بالاجماع والضرورة مع الرجحان الاستصحابي بسبب ان الاصل فان الاصل من الاحكام العقلية القطعية ومجرد ورود الادلة على كون الاحتياط
مطلوبا عند الشارع لا يصير بناء الى رفع قبح المواخذة وعلى هذا فالفرق بين مسئلة غسل الجمعة ومسئلة التسمية غير خفي وقد يورد عليه الخصم
ان اثبات الاستصحاب بمجموع الاجماع والاصل ليس من ترجيح الحالة الاستصحابية في شيء لوضوح جريانه بعينه مع فرض انتفاء الحرج من الجانبين وعدم
الاستصحاب خاصة مع ان ما ذكره من ان الجنس لا بقاء له بدون الفصل على فرض ان يكون الرجحان الثابت بالاجماع هو الحاصل في ضمن الوجوب مدفوع بالفرق
البين بين نفي الفصل في الواقع ونفي الوجوب والحكم كما في نفي الوجوب والحكم بعدمه في الظاهر لعدم قيام دليل عليه في المقام لوضوح قضاء الاول بنفي الجنس
الثابت به بخلاف الثاني فليس في رفع الفصل بالاصل في الظاهر قاضيا بانتفاء الجنس الثابت بالدليل بل قضية ما ذكرناه من الحكم بانتفاء الجنس في الظاهر
بالفصل الاخر فيكون المستفاد منهما حصول النوع الاخر في الظاهر نعم لو لم يكن هناك دليل على حصول الجنس امكن القول بنفيه ايضا من جهة الاصل الا
لا لقضاء انتفاء الفصل المفروض بنفيه ظاهرا والمفروض في المقام خلاف ذلك لقيام الدليل القاطع على ثبوت الجنس فان قلت ان مقصود المورد ان العمل
بالعلم وترك الاخذ بالظن والوجه المذكور لا يفيد ظنا بثبوت الاستصحاب فضلا عن العلم به قلت ليس مراد المورد الا البناء على العلم في اثبات الحكم ودفع
غير المقطوع به بالاصل لانتفاء الطريق اليه ولما كان الرجحان مقطوعا به في المقام حكم به ودفع الزائد بالاصل لعدم قيام دليل عليه فيكون الثابت
على المكلف في الظاهر الاستحباب قطعا ولو سلم كون نفي الفصل في الظاهر بمنزلة رفعه بحسب الواقع تم المقصود ايضا فانه مع ارتفاعه كذلك فيما
الدليل على حصول الجنس بحسب الواقع كما هو الواقع في المقام لا مجال للتامل في تحقق النوع المتقوم بعد ذلك الفصل كما في نسخ الوجوب اذا قام دليل على
تحقق الرجحان اذ لا اشكال بلا خلاف في الحكم بالاستحباب فاما اصالة البراءة خال الخبر الثاني للحكم اذا قام الدليل على حجيته في الظاهر ومن ذلك يظهر الفرق
بين المسئلتين فان الرجحان بالاصل يتم في غسل الجمعة دون التسمية ولو سلم فيفرق بينهما بان احد الحكمين في مسئلة الغسل اقل ما يقال انه الاصل والاخر اكثر

١٢٩ المسئلة الاخرى وفيه نظر اما اولا فلان الباعث للمعترض على جعله من باب ترجيح احاديث الاستصحاب ان الاصل لا يثبت الاستصحاب الا بعد اثبات ان الترجيح
الثابت بالاجماع والضرورة هو الرجحان الاستصحابي والاصل لا يثبته لما تقرر في محله من بطلان الاصول المثبتة فيكون التمسك بالاصل من باب الاعتضاد
والا فالمرجع حقيقة هو اخبار الاستصحاب وما عدل اليه صاحب الفصول في مقام الجواب فرارا عن لزوم الاثبات بالاصل من ان العلم يتحقق الرجحان في ضمن
احد النوعين الواقعي او المشروط فعليه بعلم المكلف يستلزم بالضرورة تحقق الرجحان الفعلي الظاهري في ضمن ما يؤدي اليه طريق المكلف من الوجوب
الاستصحابي فاذا اعتبرنا اصل البراءة طريقا الى نفي المنع من النقيض دون الاحتياط طريقا الى اثباته يثبت الاستصحاب التكامل اجزائه فان طابق الواقع
والا فالرجحان في المقام ظاهري لا ملغى منه ومن الواقعي لا يجديه في مقصده كما لا يخفى واما ثانيا فلان عدم ثبوت فصل الوجوب اعني المنع من الترك يستلزم
عدمه في الواقع اذ لا تكليف الا بعد البيان فعدم حصول المنع من الترك من قبل الامر يكفي في ارتفاع الحكم الا ان يمنع ذلك اشد المنع من جهة ان الاصل ليس
ناظرا الى الواقع اصلا ولا يثبت الحكم الواقعي لنفس الامري فلا يثبت به الفصل الاخر الذي يتحقق به الاستصحاب فالاصل معارض بالمثل فلا يجدي
طائلا فافهم واما ثالثا فلان مقايسة الاصل بالخبر الثاني مع كون الثاني من الادلة الاجتهادية الناظرة الى الواقع دون الاول مما لا يعجب الخبير البصير
واما الاعتراض الرابع فيرد عليه ما قيل من ان الاصل يدفع كلا من الوجهين بخصوصه حيث لم يقم عليه دليل قاطع ولما لم يكن منه محيص عن الاخذ باحدهما
نفيا الدليل القاطع على وجوب احدهما نظرا الى اتفاق الفريقين عليه لزم البناء على التخيير فليس التخيير مفاد الاصل خاصة بل مع العلم بثبوت احدهما
فالاصل نافع لكل من الدليلين ثم اورد عليه على الاعتراض بعدم دلالة كلام المورد على التمسك بالاصل في الحكم بالتخيير اصلا وهو غير صحيح في نفسه
بل مراده الاستناد في ذلك الى عدم المندوحة مندفع بان سياق الكلام يقتضي ذلك فان ظاهره يعطي ان المورد اراد بيان كيفية اجراء الاصل في الشبهات
كليهما ليظهر عند الحاجة الى العمل بالظنون هذا ما يقتضيه ما تيسر من النظر في هذه الكلمات الرشيقة والمتأمل فيها يتعاطى الى ما يزيد مما اشرنا اليه
المطالب الدقيقة **قوله** ثم ان ما ذكره آه **اقول** غرضه من هذا الكلام القدح في كلية التخلص بالبراءة التي التخلص عن العمل بالظن بها بعد تسليم
جواز الرجوع اليها في ما عدا المعلومات وذلك لان المسائل الفقهية اصناف منها العبادات تجري فيها على القول به حسبما عرفت ومنها الحكم والقضاء
والافتاء ويمكن جريانها فيه ايضا بان يقال ان مقتضى القاعدة هو الحكم بعدم وجوب القضاء والافتاء الا فيما ثبت وجوبه علينا بالدليل القطعي الا
انه يضعف باستلزامه الاقتصار على القدر المعلوم فيهما تعطيل الحقوق والاحكام وايقاع الخصومة بين العوام ومنها الاحكام كالمواريث ونحوها
ويمكن جريانها في كثير من موارده ايضا ومنها الطوارئ الواردة كاحكام الشكوك ونحوها مما يقطع بتعلق التكليف فيها على احد وجهين او وجوه
ويشكل اجراؤها فيها سيما في المعاملات ومنها المعاملات وهي كذلك بحسب الاغلب كما في المثال المذكور في المتن فالحكم بالجواز على وجه الكلية جواز عن
منهج السداد **قوله** فلو ابدلنا في الايراد آه **اقول** وذلك لان المراد من اطلاق العدم اطلاق عدم وجودي حتى يتبين الخلاف وهو امور لان ذلك الامر
الوجودي اما ان يكون تكليفا بالفعل او بالترك او يكون شيئا آخر غير الامرين المذكورين وان يستتبع احدهما كسائر الاحكام الوضعية ويطلق على الاول
اطلاق البراءة وعلى الثانية اطلاق الاباحة وعلى الثالثة اطلاق العدم وقد يطلق اللفظة الاخيرة على الاعم من الثلاثة ولذا تكون شمل فتجري في العبادات والمعاملات
والاحكام التكليفية والوضعية وغيرها **قوله** بناء على ان اصل العدم آه **اقول** وعلى هذا فلا يكون حجيته من باب الاستصحاب بل قد يفرق
بينه وبين استصحاب حال العقل بان الملحوظ في الاستصحاب استمرار حكم النفي بعد ثبوته ولا يلاحظ ذلك في الاصل فانه لا يلاحظ فيه ذلك اصلا بل
يحكم بكون العدم اصلا حتى يثبت خلافه بالدليل فليس معنى الاصل فيه الاستصحاب بل معناه القاعدة المستفادة من الدليل القطعي وقيل معناه الراجح
ورد بان المناط في حجية الاصل المذكور ليس حصول الظن كما يوهمه كلام بعضهم لما هو معلوم من الاحتجاج به في محل الشك والوهم ايضا فتخصيصه بصورة الظن
مما لا وجه له وقد يوجه بان المقصود رجحان العدم في نفسه بمعنى ان الراجح في نظر العقل من الوجود والعدم هو العدم فلا ينافيه حصول الظن بخلافه من الخارج هو
كما ترى وسيأتي تتمة الكلام في محلها **قوله** لا ينبغي ان احدا من العلماء آه **اقول** حاصل الاعتراض ان علماء الزام الفقهاء بالاحتياط في الموارد والمسائل انما
هو من جهة فقد الادلة الخاصة عندهم فلا يقاس بحالهم حال من انسد عليه باب العلم بها وربما يعترض عليه بوجه آخر وهو انهم انما لم يعتبروا الاحتياط لوجود
الادلة عندهم على حجية ما سواه ونحن نعلم عدم تمامية ادلتهم فلا يكون اتفاقهم حجة وقد يعترض ايضا بان الاجماع لم ينعقد على ذلك كيف وكثير من فقهائه
كالسيد والشيخ واضرابهما يستدلون في وجوب الشيء وحرمته بالاحتياط وقد يعترض عليه ايضا بان الاجماع لو سلم تحققه في ما اذا قام على خلاف
الاحتياط ادلة ظنية لاتفاق ارباب المسالكين اعني الظن الخاص والظن المطلق عليه الا ان حجية مثل هذا الاجماع وكشفه عن قول الحجة محل تأمل مع ان
قول احد الفريقين موقوف على ابطال الاحتياط فلو توقف ابطاله عليه لزم الدور واعترض عليه بوجه آخر وهو انه انما يمنع من العمل بالاحتياط على طريق
الايجاب الكلي مع ان المقصود وجوبه على طريق الايجاب الجزئي والاجماع لا يمنع منه توضيح ذلك ان الشبهات التكليفية اما بدوية واما مشوبة بالعلم
الاجمالي كالتكاليف المتعلقة بالماهيات المجملة من حيث الاجزاء والشرائط والموانع فالاولى مجرى البراءة والثانية مورد الاحتياط ومعقد الاجماع
هو الاولى لا الثانية كيف وكثير منهم قد صرحوا بلزوم الاحتياط فيها ويظهر من اطلاقاتهم عدم الفرق فيها بين حالتي الانسداد والانفتاح فيجري فيها الاحتياط
مطلقا كما يجري البراءة في الاولى كذلك ولا يعتد بخلاف المخالف في بعض موارد هذا وهذا وان كان وجها في باب النظر الا ان فيه تأملا ...

١٣٠. يليق به **قوله** وحاصله دعوى الاجماع القطعي آه **اقول** مراده انّ الاجماع المدّعى ههنا هو من قبيل الاجماع المدّعى على عدم جواز الرجوع الى البرائة في الزائد على المقدار المعلوم فيلحصله الاتفاق على عدم كون المرجع عند تعذّر العلم بمعظم الاحكام الشرعية هو الالتزام بالاحتياط بتحصيل الموافقة القطعية في جميع التكاليف المجملة فلا ينافيه فرض السيد الاستاد ثبوت الخلاف فيه بعدم ذكر المسألة في كتبهم والكاشف عن هذا الاتفاق هو الحدس الحاصل من التتبع والتامل في طريقة القوم دون العمل المستمر منهم لتعمل اسناده الى حجية المدارك فيشهد بذلك استقراء اقوال علمائهم قديما وحديثا في جميع الاعصار من كتب فتاويهم وغيرها واخبارهم ورواياتهم في كتبهم القديمة والجديدة وما عليه طريقتهم في جميع الاعصار والامصار حتى انه يعرف ذلك مخالفوهم من اصناف الناس من المخالفين وغيرهم والحاصل انّ الاحتياط في جميع الفقه ليس طريقة الشيعة ومذهبهم بل صرح الحلّي بحرمته وكونه تشريعا **قوله** والمثال لا يحتاج اليه **اقول** وذلك لانّ المثال انما هو لتقريب المطلب وتوضيحه ولا حاجة اليهما في المقام لكثرة الموارد وان كنت في شك فانظر في حال الصلوة وما يتعلق بها من مقدماتها ومقارناتها ولواحقها فانّ فيها مسائل خلافية في وجوبه وغيرها وقد ضبط الشهيد واجباتها في الفيئة واصلها من الالفية فوجدها في وضوئها الخلاف في مقاماتها مثل غسل الاعلى فالاعلى في غسلها كذلك مثل انه واجب لنفسه او لغيره في الحطو لو بدن في تحية في القبلة الخلاف في مثل لزوم تحصيل العلم ولو بالسمت مهما امكن وفي النية في مثل وجوب الاخطار بالبال وعدمه وفي التكبير في مثل وجوب رفع اليد وعدمه وفي القرائة في مثل وجوب الجهر بالبسملة في الصلوة الاخفاتية او استحبابه او حرمته وفي مثل وجوب السورة وعدمه الى غير ذلك فيلزم على الحائط تكرار الصلوة بحسبها نظرا الى القول باعتبار نية الوجه وهكذا بالنسبة الى غيرها كصلوة الجمعة والظهر في يوم الجمعة اذ لحاحد يقول بالوجوب تعيينا وتخييرا على الاول وغسل الجمعة والاستهلال في رمضان والدعاء عنده وبالمقايسة يعرف حال غير العبادات ايضا ولقد اجاد من قال كالمحقق انه لو بنى المكلف يوما واحدا على الالتزام بالاحتياط في جميع اموره لوجد من نفسه حرجا عظيما فكيف لو بنى على ذلك في جميع اوقات العمر واذا لوحظ الخصوصيات الخارجية والاعتبارات المتفرقة كالمعاشرة مع المخالفين واهل القرى والبوادى والنساء والاطفال وكون المسئلة مما تعم به البلوى يحتاج اليها في كل يوم وليلة انتهى في حد لا استبعاد الى حد لا يحتمل وجوبه بل حسنه فيه عند اهل الحلّ والعقد واذا لوحظ معاملات العباد ومكاسبهم ولزوم التعطيل في امور معاشهم في المعاملات والمرافعات ازداد بشاعة فوق بشاعة وجواب المكابر كجواب السوفسطائي **قوله** ان كلامنا في حكم الله **اقول** حاصله انّ محل الكلام هو المسئلة العلمية العقلية لا القضايا الشخصية **قوله** فلا مناص عن العمل بالظن آه **اقول** اذ المفروض عدم امكان الاحتياط وتعطيل الامر فيه يوجب تلف الاموال والنفوس فلو لم يعمل بالظن لم يستقم امور المعاش والمعاد الا ترى انّ الفقهاء افتوا بانّ الديون المؤجلة تحل بموت المديون ولا تحل بحجر المفلس فرقوا بينهما مع النص بانّ في الاول يتضرر الورثة ان منعوا من التصرف الى ان تحل وصاحب الدين ان لم يمنعوا وظاهرهم انّ هذا الحكم مقتضى القاعدة لولا النص فيعلم من ذلك ونظائره انّ بنائهم ليس على تعطيل الامور والاموال وهذا لا يحتاج الى مؤنة الاثبات بل يكفي فيه مجرد التنبيه **قوله** لا باس بالاشارة الى بعضها آه **اقول** ونحن نشير الى بعض اخر منها تكميلا للمقصد وتتميما للمطلب فنقول انّ غاية ما يفيده عموما نفي الحرج هي الظن بعدم وجوب الاحتياط وجواز العمل بالظن فهو تمسك بالظن في اثبات حجية الظن وهو دور واضح ومنها انّ جماعة من العلماء الاعلام نصوا على وجوب الاحتياط ولم يتعوّلوا في مقابلته بالعسر والحرج ولا اشهر ذلك ومنها انّ الاحتياط لو كان مستلزما للعسر والحرج لم يكن حسنا ومندوبا ايضا ولما كان متعلقا لارادة الحكيم على الاطلاق لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر لا يقال لزوم العسر والحرج انما هو على الوجوب دون الندب لانا نقول لا شك في كون بعض الامور معسورا في نفسه سواء كان واجبا او مندوبا او مباحا كتحمل الوجع الشديد والصعود على الجبل الشامخ الرفيع ومنها انّ ادلة نفي العسر والحرج معارضة بعموم الادلة المثبتة للتكاليف الشاملة لموارد الحرج معارضة العامين من وجه ولا بد من الرجوع الى المرجحات الخارجية والمرجح للاولى هو الاعتضاد بعمل الاصحاب موفي المقام غير معلوم اذ عدم التزام الاكثر بالاحتياط في كل مقام مستند الى عدم وجوب الادلة الشرعية في الاحكام والمفروض انتفائها في المقام ومنها انّ الحرج انما يلزم فيما لو بنى على الاحتياط في جميع المقامات واما لو بنى عليه في بعضها كالماهيات المجملة التي يتعلق الشك فيها بالمكلف به بعد ثبوت اصل التكليف في الجملة دون بعضها الاخر الذي يتعلق الشك فيه باصل التكليف ويكون مجرى البرائة وما ضاهاها من الاصول فلا كيف وقد ذهب الى ذلك جماعة من الاصحاب من دون ترتب حرج عليه ومنها انّ ادلة نفي الحرج معارضة بادلة الاحتياط ومنها انّ العسر والحرج ورد في الشرع في كثير من الموارد كالجهاد مثلا فليكن الاحتياط منها الى غير ذلك من الوجوه الضعيفة والجواب عن الاول انّ نفي الحرج مما يدل عليه العقل القاطع ايضا ولا ينحصر دليله في الكتاب والسنة كما ستعرف وهذا اولى مما يقال في الجواب عن انّ هذا الظن من الظنون الخاصة التي دل الدليل على حجيتها كما لا يخفى وعن الثاني انّ البناء عليه من العلماء كان ممن انفتح عليه باب العلم او ممن ادعى انفتاحه كالاخبارية فكان موارد الاحتياط عنده في غاية القلة ولا شك انّ الاحتياط في هذا المقدار من الموارد لا يوجب العسر والحرج وعن الثالث انّ حسنه واستحبابه في صورة استلزام العسر والحرج مما لا داعي الى تسليمه وهذا اولى مما يقال في الجواب من انّ الاية لما لم يكن ظاهرها مرادا لا بد من ارتكاب مجاز فيها كان تفسر بانّ المراد لا يريد بكم العسر بعنوان الحتم والالزام فلا تدل على نفي ارادة العسر بطريق الاستحباب او انّ الاية مخصصة بالاجماع اي لا يريد بكم العسر الا في مواضع الاحتياط ووجه

الاولوية ظاهر مع ان الثاني يثبت خلاف المقصود كما يظهر بعد التامل وعن الرابع ان ادلة الحرج حاكمة على العمومات المثبتة للتكاليف مبنية لها بمدلولها ١٣١
اللفظي فتكون متقدمة عليها كما سيأتي الاشارة اليه لذا قدم الامام عليه السلام عموم آية نفي الحرج على عموم غسل البشرة في رواية عبد الاعلى
ولو سلم فهي معتضدة بما هو معلوم من سيرة الاصحاب من عدم الالتزام بالاحتياط المؤدي الى الحرج فافهم وعن الخامس ان الحرج يلزم في الصور المفروضة
ايضا الكثيرة ما ثبت فيه التكليف بالاجمال وعن السادس ان ادلة الاحتياط تسقط بادلة البرائة وغيرها مما دل على عدم وجوب الاحتياط فيبقى ادلة
الحرج سليمة عن المعارض مع ان الدليل العقلي الذي اقيم عليه غير تام والنقلي لا يفيد ازيد من الظن فلا يعارض حكم العقل القطعي مضافا الى قوة
من انه منصرف الى الاحتياط في الموضوعات دون الاحكام وعن السابع ما سيجيء بانه **قوله** التقصير لو ادى آه **اقول** بتقريرا خرما يلزم
على المجتهدين من العسر والحرج يلزم بعينه على العاملين بالظن لان الادلة الظنية كثيرا ما توجب الفتوى بما يستلزم منها كوجوب قضاء الفوائت الكثيرة
على وجه التضييق بان يشتغل به دائما ليلا ونهارا لا يفتر فيه الا بقدر الضرورة في الاكل والشرب وغيرهما على ما افتى به علم الهدى ره استنادا الى نحو
قوله تعالى اقم الصلوة لذكري ووجوب غسل الجنابة للمضر باستعمال الماء اذا اجنب عمدا ووجوب غسل الاعلى فالاعلى في الوضوء والتضيق في وقت
التيمم والبسط على الاصناف في الزكوة وكون الخمس عند من الفطرات مطلقا وحفظ سهم الامام عليه السلام من الخمس وايداعه من عدل عند الوفاة ومن هذا
الباب لو اوصى ابن عشر سنين لصغير فان الوارث ايضا فانه مما لا يتمكن فيه الوصي من الاحتياط الى غير ذلك من المسائل الكثيرة **قوله** لدلالة
الاخبار المتواترة معنى عليه آه **اقول** ولنذكر شطرا منها ليكون تذكرة وذكرى لاولي الالباب منها صحيحة البزنطي قال سئلته عن الرجل ياتي
السوق فيشتري جبة لا يدري اذكية هي ام غير ذكية ايصلي فيها قال نعم ليس عليكم المسئلة ان ابا جعفر عليه السلام كان يقول ان الخوارج ضيقوا
على انفسهم بجهالتهم وان الدين اوسع من ذلك ومنها رواية المعلى بن خنيس عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال انا والله لا ندخلكم الا فيما يسعكم
ومنها رواية حمزة بن الطيار عن ابي عبد الله عليه السلام والحديث طويل وفيه بعد ذكر قضاء الصلوة اذا نام عنها والصيام للمريض بعد التصحر قال و
كذلك اذا نظرت في جميع الاشياء لم تجد احدا في ضيق الى ان قال وما امروا الا بدون سعتهم وكل شيء امر الناس به فهم يسعون له وكل شيء لا يسعون له فهو
موضوع عنهم ومنها صحيحة هشام بن سالم عنه قال الله اكرم من ان يكلف الناس ما لا يطيقون ومنها رواية حمزة بن حمران عن ابي عبد الله
عليه السلام وفيها قلت اصلحك الله اني اقول ان الله تبارك وتعالى لا يكلف العباد ما لا يستطيعون الى ان قال قال عليه السلام هذا دين الله الذي
انا عليه وآبائي ومنها خبر الرفع الآتي ذكره في مبحث البرائة ومنها ما رواه في العقائد عن الصادق عليه السلام انه قال والله ما كلف العباد الا دون
ما يطيقون الخبر ومنها النبوي المشهور بعثت بالحنفية السهلة السمحة ومنها الاخبار الكثيرة التي استشهد فيها الامام عليه السلام بالآية كرواية عبد
الاعلى المتقدمة الآتية ومنها الاخبار الواردة في تسهيلات اخر التي تعرضت لحيز المعراج المشهور الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة البالغة حد التواتر المعنوي
قوله في مثل المقام آه **اقول** هذا التقييد بالنظر الى دليل العقل والاولى تقييد الاجماع به ايضا اذ تحققه في غير ما لا يمكن تحمله ولو بالمشقة
الشديدة غير معلوم ولن وقع الاجماع في بعض المواضع الخاصة وقد صرح بذلك البعض **قوله** لاستقلال العقل بقبح التكليف آه **اقول** هذا
الاختلال ان وصل الى حد التكليف بما لا يطاق فاستقلال العقل بقبحه مسلم لكنه خارج عن عنوان الحرج الذي هو محل الكلام فانهم لو تمسكوا
في عدم وجوب الاحتياط بلزوم التكليف بما لا يطاق وبذا هذا بطلانه ولم يكن المقام ذلك لقبيل والا لم يختلف فيه احد من العدلية وان لم يصل اليه فهو
داخل في عنوان الحرج واستقلال العقل بقبحه كغيره اول الكلام بل صرح بعض المحققين بنفي القبح اذا كان بازائه عوض جليل او دفع مضرة ونقصان
ولذا ترى العقلاء يحملون اولادهم وعبيدهم مشاقا كثيرة توضيح المقال وتفصيل الاجمال ان مراتب التكليف بحسب الاحتمال العقلي اربع ما دون
العسر ويطلق عليه السعة والسهولة واليسر والعسر الغير البالغ حد ما لا يطاق وهو الحرج وما لا يطاق والمحال ولا اشكال ولا خلاف في جواز الاول وكذا في عدم
جواز الاخير عند العدلية لاستقلال العقل في الحكم بقبحه واستحالته وان اختلف فيه الاشاعرة على اقوال ثلاثة مذكورة في محلها وهو من لوازم
اصلهم الفاسد المبتني على عزل العقل عن الادراك ولذا يكون شبهاتهم اوهن من بيت العنكبوت مثل انه لو لم يجز لم يكلف الله الكافر بالايمان مع
انه ممتنع في حقه اذ لو يرد منه مع انه يلزم انقلاب علمه تعالى بكفره جهلا ولم يكلف بالمصدقية الايمان بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله مع ان من جملة ما
جاء به انه لا يؤمن فيجب الايمان بانه لا يمكن وهو محال وان التكليف بالمحال مقدور في نفسه ولا مانع منه الا قبحه العقلي ولا ضير فيه الى غير ذلك من
الشبهات الواهية وانما الخلاف في المرتبة الثانية والثالثة والظاهر ان الثالثة هي التي اشار اليها المص ره **قوله** نعم هي في غير ما يوجب الاختلال آه
اقول فتكون كسائر العمومات قابلة للتخصيص بالدليل وهذا هو الذي صرح به جماعة ممن قارب عصرنا وهو الظاهر كما سيظهر لك وذهب العلامة
الطباطبائي ره في فوائده الى انها من القواعد الغير القابلة للتخصيص فتكون من الاصول المسماة باصول المذهب مثل ان الحرج لا يصير قال قدس سره
في جملة كلام له وليس المراد ان الاصل نفي الحرج وان الخروج عنه جائز كما في سائر العمومات الواردة في الشريعة اما على تقدير اختصاص رفع الحرج بهذه
الشريعة فظاهر والا لزم ان يكون مساوية لغيرها في الاشتمال على الحرج والضرر والفرق بالقلة والكثرة تعسف شديد واما على تقدير العموم فلاجماع المسلمين
على ان الحرج منفي في هذا الدين ولان التكليف بما يفضي الى الحرج خلاف ما عليه اصحابنا من وجوب اللطف على الله تعالى فان الغالب ان صعوبة التكليف المفضية

 الى حدّ الحرج تبعد عن الطاعة وتقرب الى المعصية بكثرة المخالفة ولأن الله تعالى ارحم بعبده وارأف من ان يكلفهم ما لا يحتملونه من الأمور الشاقة وقد قال الله سبحانه ولا يكلف الله نفسا الا وسعها انتهى وفي طرف التفريط من هذا المسلك ما سلكه المحدث البارع الحر العاملي في كتابه المسمّى بالفصول المهمة حيث قال بعد نقل طائفة من الاخبار النافية للحرج اقول نفي الحرج مجمل لا يمكن الجزم به فيما عدا التكليف بما لا يطاق والا لزم رفع جميع التكاليف انتهى ويمكن ان يكون غرضه انه من قبيل الاصول الاولية الغير المعتبرة وما ملغاة رضه بدليل من المنجزات وان كانت من قبيل العمومات والاطلاقات كاصل الاباحة واصل البراءة كما قد يستظهر من كلام غيره كصاحب الفوائد وغيره لكن المتأمل في عبارة الفوائد يجده التصريح بخلافه ولذا وقع هذا الاختلاف بينهم ورود الاشكال في المقام من وجهين الأول ما يشاهد من التكاليف الشاقة والاحكام الصعبة التي يعدها العرف عسرا وحرجا وصعبا كالتكليف بالصيام في حرّ الهاجرات وجارة الغيظ والحج والجهاد والامر بالقرار وعدم الفرار من القتال والطهارة بالمياه البارية في صبارة القر سيما في الاسفار والصعب الاصعب هو الجهاد الاكبر مع جنود ابليس والنفس الامارة بالسوء وتخلية النفس عن الرذائل وتحليتها بالفضائل الى غير ذلك من المشاق والثاني ما يشاهد من ان الشارع الرؤوف لم يرفع بعض التكاليف بادنى مشقة كما يرى في باب التيمم وغيره ومع ذلك لم يسقط التكليف في كثير من الموارد باكثر واشد من ذلك كما يلاحظ في صلوة المريض على مراتبها المرتبة من الاعتماد والقعود والاضطجاع والاستلقاء الى ان ينتهي الى الاشارة القلبية وقد تفصى السيد المحقق المتقدم عن الاشكال بما بنى عليه من ان القاعدة لا تقبل التخصيص فذكر بعد بيان القاعدة بما نقلنا عنه واما ما ورد في هذه الشريعة من التكاليف الشديدة كالحج والجهاد والزكوة بالنسبة الى بعض الناس والدية على العاقلة ونحوها فليس شيء منها من الحرج فان العادة قاضية بوقوع مثلها والناس يتكلفون مثل ذلك من دون تكليف ومن دون عوض كالمحارب للحمية او بعوض يسير كما اذا اعطي على ذلك اجرة فانا نرى ان كثيرا يفعلون ذلك بشيء يسير الى اخر ما قال ومقتضى المحدث المذكور بما عرفت وههنا وجوه اخر في حل الاشكال ذكرها بعض الاواخر لا نطيل بذكرها لكونها خارجة عن اصل المقصد **قوله** وثانيا سلمنا امكان ذلك آه **اقول** توضيحه ان الباعث على الحكم بامتناع ذلك هو لزوم اجتماع المتنافيين وهما العلم الاجمالي والظن الشخصي التفصيلي على خلافه فاذا اريد الحكم بامكانه فلا بد اما من منع لزوم اجتماعهما او منع التنافي بينهما بعد تسليم لزوم الاجتماع والاول يحصل بوجهين احدهما التصرف في جانب دلالة نفي الحرج والاخر التصرف في جانب ظنون المجتهد في المسائل الفرعية فالعلاج باحد امور ثلاثة الأول ان الظنون الحاصلة في المسائل الفرعية بالاجتهاد ظنون نوعية لا شخصية وهي لا تنافي العلم الاجمالي بما يخالفها وعدم مطابقة بعضها للواقع فان معنى الظن النوعي ان يكون من شأن الامارة بحسب نوعها افادة الظن وان لم يفد الظن الشخصي وهذا المعنى يجتمع مع العلم الاجمالي بمخالفة بعض مؤدياتها للواقع الثاني ان غاية ما يفيده دلالة نفي الحرج هي الظن النوعي وهو لا ينافي بقاء الظن الشخصي على خلاف مفادها كما لا ينافي قيام العلم الاجمالي عليه على ما اشرنا الثالث انه يلزم اجتماع العلم الاجمالي مع الظن التفصيلي على الخلاف لكن لا منافاة بينهما كما في الغلبة وهذا يتم على افادة الغلبة للظن الشخصي كما اختاره بعضهم والانصاف ان مجامعة العلم الاجمالي مع الظن التفصيلي على خلافه مما لا يعقل واي فرق بين اجتماعهما وبين اجتماع القطعيين والظنيين الشخصيين على طرفي النقيض ومجرد الاختلاف بالاجمال والتفصيل لا يوجب جواز الاجتماع فاذن لا وجه لاختيار احد الوجهين الاولين على ما فيهما من البعد **قوله** وسبرها سبرا اجماليا آه **اقول** السبر بالباء الموحدة بمعنى امتحان غور الجرح وغيره ومنه سميت الآلة بالمسبر وفي المجمع سبرت القوم من باب قتل وفي لغة من باب ضرب تاملتهم واحدا بعد واحد انتهى ومنه السبر المستعمل في لسنة المنطقيين وغيرهم في باب القياس واستنباط العلة **قوله** وفيه ما لا يخفى لما عرفت آه **اقول** هذا الجواب قريب الى الصواب فما يقال من ان الادلة الدالة على حرمة العمل بالظن انما تدل على حرمة العمل به من حيث هو ظن ونحن لا نعمل به من حيث هو كذلك بل من باب الاحتياط وكذا ما يقال ان الامر حينئذ دائر بين العمل بالمظنون والعمل بالموهوم ولا شك ان العمل بالمظنون اولى بالاحتياط ووجه الافراد ظاهر سيما بالنسبة الى الاخير فان العمل بالمظنون انما يكون اولى بالاحتياط اذا كان الموهوم مخالفا للاصل لا اذا كان موافقا له **قوله** وهل يفرق في نفي العسر آه **اقول** التحقيق ان القاعدة كما تجري في الواجبات العينية فتنفي الوجوب من اصله كذا تجري في الواجبات الكفائية ايضا لاتحاد الطريق وجريان الوجه في كليهما فان المناط والمدار ان كل حكم يؤدي الى الحرج بالنسبة الى اكثر موارده فيكون مرتفعا عنا حتى بالنسبة الى الموارد التي لا يترتب عليه فيها عسر وحرج ومع اناطة الحكم بتحقق العسر والحرج لا يحصل الفرق بينهما ثم انه اذا تحقق العسر والحرج في حق بعض المكلفين سقط عنه الواجب الكفائي بالنسبة اليه فقط ويتعين بعد ذلك على الكفاية وقد ينقلب عينيا **قوله** والجواب عن هذا الوجه آه **اقول** ان كان الحكم بعدم الفرق مع فرض كون دليل نفي الحرج هو الدليل السمعي فهو مشكل لعدم كون الدليل ناظرا الى ما يستند الى سوء اختيار المكلف وهو امر عارض من قبله لا مدخلية لجعل تشريع الشارع فيه حتى ينافي الحكمة والعدل وان كان ذلك مع فرض كونه العقل فحكم العقل في غير التبليغ وحد اختلال النظام غير مسلم كما عرفت به سابقا فلا وجه للتشريك مع القسم الاخر كما لا يخفى اللهم الا ان يقال ان منشأ الشارع لجعله فلا بد من عدم منشأ ما يستلزم الحرج فلا ينعقد النذر والاجارة في الصورة المفروضة فافهم **قوله** مع امكان ان يقال آه **اقول** حاصل الفرق بين العسر الناشي من المكلف على نفسه

الذي وجد سببه دون الزامه على نفسه فالاول كمسئلة الاجارة والثاني كمسئلة الجنابة فيحكم في الاول بخروجه عن تحت عموم ما نفي الحرج اذ ليس بجعل ١٣٠
من الشارع حتى يستقبح منه بل غاية ما فيه امضاء ما جعله المكلف بخلاف الثاني فانه يستلزم جعل الشارع الحكم المشتمل على الحرج وهو قبيح فيدخل
تحت العموم ولعل قوله فتامل اشارة الى ما ذكرناه من عدم الفرق بين جعل الشارع وامضائه نعم يمكن الفرق بين صورتي الخوف من حصول الضرر ولزوم
القاء النفس في التهلكة وغيرها الا من جهة القاعدة المذكورة بل من جهة ادلة نفي الضرر وتحريم الالقاء في التهلكة **قوله** وقد يرد الاحتياط
بوجوه اخر اه **اقول** من الوجوه ان الاحتياط مما لا يمكن في كثير من المقامات كما اذا دار الامر بين المحذورين وربما يتعذر لمانع خارجي بل ربما يؤدي الى التكليف
بالمحال كما في الاخذ في المسائل المتفرقة التي دار الامر فيها بين المحذورين كالوجوب والحرمة والشرطية والمانعية كما في صلوة الجمعة والعيدين على بعض الوجوه
وتزويج الزوجة بدون اذن زوجها وما يشبهه هلال شوال وتردد الزوجة بين زيد وعمرو ولو لاجل طلاق زوجة الغائب عنه منقطعة ثم جاء ومسئلة
التقليد وغايته للقولين من المشهور والحلبيين وتردد المال بين كونه لزيد او عمرو والمسائل الكثيرة الخلافية في باب الميراث والزيادة والنقيصة في ابواب
الديات والحدود وستر المرئة وجهها وكشفها اياه وعبادة المرأة في ايام الاستظهار والصوم مع الشك في الضرر وتبعيض السورة في صلوة الايات
اتمامها مع ضيق الوقت عن التكرار واستعلام بلوغ اليتيم بوضع اليد على العانة لدفع ماله والتيمم مع خوف الضرر والجهر بالبسملة في الصلوة
الاخفاتية الى غير ذلك مما لا تحصى في ابواب الفقه من الابواب المذكورة وغيرها كباب الزكوة والخمس والوقف وغيرها واجيب عنه بانه لا مانع حينئذ
من القول بسقوط التكليف في تلك الموارد اذ لا يلزم من البناء عليه الخروج عن الدين ولو حصل العلم ببقاء التكليف في بعض تلك المقامات وتوقف الخروج
عن عهدته على تعيين حكمه فغاية الامر القول بحجية الظن حينئذ ولا يلزم منه حجية الظن في سائر المقامات ودعوى عدم القول بالفصل في محل المنع اذ
الضرورات تتقدر بقدرها مع ان اللازم في ذلك المورد بخصوص الاخذ بما يكون الظن بالفراغ معه قوي لا مطلق الظن ولو توقف على مراعاة
مطلق الظن في بعض المقامات ثبت حجيته فيه ومنها انه لو وجب العمل بالاحتياط في محل البحث لزم الضرر لانه يلزم من كثرة الاحتياط الوقوع في الوسواس
وهو ضرر عظيم وربما يؤدي الى الجنون مع انه مستلزم لتمكين الشيطان من النفس فانه من عمل الشيطان كما ورد به النص وقد ورد في الاخبار النهي عنه
مثل قوله عليه السلام لا تعودوا الخبيث من انفسكم فانه عواد وقوله عليه السلام الفقيه يحتال لكي لا يعيد الصلوة فان قيل غاية ما يسلم ان كثرة الاحتياط
مظنة الوقوع في الوسواس فالدليل ظني ولا اتكال عليه فيستلزم الدور قيل هذا ظن بحكم العقلاء باعتباره حيث انهم يذمون ظان الضرر مع
العلم به مضافا الى امكان حصول العلم القاطع من التجربة فان الانسان اذا اطلق نفسه واتبع الخيالات والاوهام من دون ملاحظة ترجيح الراجح والقاء
المرجوح الموهوم انجر امره الى ذلك فان قيل لو تم ما ذكر لزم منه حرمة الاحتياط لان مقدمة الحرام حرام مع ان النهي عن القاء النفس في الضرر يكفي لاثبات
مع انها مخالفة للاجماع اذ لا خلاف ولا اشكال في جواز الاحتياط بل رجحانه قيل نمنع الملازمة فان استلزام كثرة الاحتياط للوقوع في الوسواس لا
يستلزم كون مطلق الاحتياط حراما بل كثرته ولا نضايق في القول به ولا يابى عنه العقل ولم يتم على خلافه اجماع ومن هنا قسم سيد المفاتيح الاحتياط
بانقسام الاحكام ولا اختصاص في الواجب والمندوب منه والحرام ما يكون مظنة الوسواس والمكروه ما يستلزم فعلا مكروها كاستعمال الشائد في
الماء لتطهير النجاسة المشكوك فيها والمباح ما يشك في ايراثه الوسواس عدمه ومنها انه لو وجب الاحتياط لزم عدم جواز العمل بالطهارة
عند وجود معتبره مع كثرة ادلته من الكتاب والسنة وذلك لاحتمال التعهد في هذا المقام او من سائر المقامات فاذا وجب وجب فيها بطريق اولى
ومنها انه لو وجب العمل به لانسد باب الاجتهاد والتالي باطل وفيه نظر ظاهر ومنها ان المكلف لو تمكن من الاحتياط في عمل نفسه فلا شك في عدم تمكنه
في مقام بيان الاحكام لغيره مع وجوبه عليه بل ربما يتعذر عليه كما في مسئلة دوران المال بين يتيمين او توقفه موجب التعطيل كما عرفت فيجوز له
العمل بالظن في حق غيره ويتم بالنسبة الى نفسه لعدم القول بالفصل الى غير ذلك من الوجوه التي لا يخلو بعضها من قوة ما **قوله** منها انه لا دليل
على وجوبه اه **اقول** ربما يتوهم التنافي ويتخيل التدافع بين القول ببقاء التكليف في الوقايع المشتبهة والقول بعدم وجوب الاحتياط فيها فانه
ينافي تسليم احدى مقدمات الدليل وهو ضعيف اذ المراد من بقاء التكليف عدم سقوطه راسا بمعنى حرمة المخالفة القطعية لا بقائه على التقدير عند
مصادفة الماتي به للواقع في نفس الامر وهو انما يمكن الالتزام بالتكليف عنده ودوران المكلف به بين الامرين بحسب الحكم او الموضوع مع تعذر الجمع بينهما
او تعسره وسقوطه بالنص لا ينافي الحكم بالتخيير كذا حققه المصنف في بعض كلماته الاتية **قوله** وفيه نه اراد اه **اقول** وقد يجاب عنه بان عدم قيام
الدليل على وجوب الاحتياط لا يقتضي تعين العمل بالظن في الواجب لعدم الدليل عليه ايضا فاذا دار الامر بينهما تعين الاول عملا بالاصالة المنع من التثليث فاذا
لم ثبات وجوب العمل بالظن اقامة الدليل على سقوط الاحتياط لا الرجوع فيه الى مجرد الاصل المشترك بينهما فيبقى لعمومه المانع سليما عن المعارض حتى
يتعين الرجوع الى الاحتياط وفيه ان الغرض اثبات شرعية العمل بالظن ويكفي فيه عدم وجوب الاحتياط باتفاق الخصم اذ المانع من العمل بالظن يدعي وجوب الاحتياط
واذا ثبت شرعيته وجوازه ثبت وجوبه لعدم القائل بالفصل كما اشرنا هذا اذا لوحظ دوران الامر بين العمل بالظن والعمل بالاحتياط بالنظر الى الاصل
مع قطع النظر عن الادلة الخارجية والا فلو لوحظ ادلة حرمة العمل بالظن امكن معارضتها بادلة نفي الحرج المتقدمة عليها على ما تقدم بيانه فيثبت
حجية الظن حينئذ **قوله** لكن وجوب الاحتياط اه **اقول** لانه اذا ثبت العلم الاجمالي فاما ان يلتزم بوجوب الاحتياط في الكل او في البعض او يلتزم بالتخيير

ولا اخير خلاف الاجماع في المقام والثاني ترجيح بلا مرجح فتعين الاول وهو المطلوب **قوله** نعم من لا يوجب الاحتياط آه **اقول** عدم الايجاب اما من جهة اشتراط العلم بالمكلف به تفصيلا في صحة التكليف فلا يصح التكليف بالمجمل من اصله واما من جهة الاكتفاء في الامتثال بالقدر المتيقن **قوله** منها ان العمل بالاحتياط آه **اقول** من هنا استشكل بعضهم في قضاء العبادات احتياطا قال الشهيد ره قد اشتهر بين متاخري الاصحاب قولا وفعلا الاحتياط بقضاء صلوات يتخيل اشتمالها على خلل بل جميع العبادات الموهوم فيها ذلك وربما تداركوا ما لا يدخل الوهم في صحته وبطلانه في الحيوة وبالوصية بعد الوفاة ولم نظفر بنص في ذلك بالخصوص وللبحث فيه مجال اذ يمكن ان يقال بشرعيته لوجوه ثم قال وربما يتخيل المنع لوجوه ثم اورد لكل وجه واستقرب الاول للعموم قوله تعالى ارايت الذي ينهى عبدا اذا صلى وقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم الصلوة خير موضوع فمن شاء استقل ومن شاء استكثر ولان الاحتياط المشروع في الصلوة من هذا القبيل فان غاية التجويز ولهذا قال ابو عبد الله عليه السلم وان كان صلى اربعا كانت هاتان نافلة ولان اجماع شيعة عصرنا وما ضاهاها عليه فانهم لا يزالون يوصون بقضاء العبادات مع فعلهم اياها ويعيدون كثيرا منها قضاء واداء والنهي عن اعادة الصلوة هو في الشك الذي يمكن فيه البناء ويمكن الايراد على الاول بانه لا يعم ما كان فيه فانه من حكايات الاحوال فلا عموم فيه مع ان الظاهر ان النهي يتعلق بفعل الصلوة الماتي بها وهو غير معلوم الوجه فلا يعم ما هنا مع انه فعل صدر عن المؤمن فالظاهر منه وقوعه على الوجه الصحيح وعلى الثاني منع العموم ايضا فان الظاهر ان المراد منه الصلوة الابتدائية لا الموظفات فانها ليست مما يزاد او ينقص مع انه ليس بذلك عندنا وعلى الثالث انه قضية خاصة مخالفة للاصول ولولا ثبوتها بالحجة لما قلنا بها فان الامتثال بالمامور به مشكوك فرضا والاحتياط غير محصل للماتي به فيها فهو تعبد صرف لا يعم ما هنا حتى بالقياس نعم الاجماع المدعى مثله مما يعتني به لكن تعليله محل نظر لعدم دخول المعصوم في مثل تلك الوصايا مع احتمال ان يكون ذلك لعلمهم بالفساد او ظنهم به الا ان يقال ان فعلهم يكشف عن حجة قطعية فافهم **قوله** لان تمذهب جماعة من العلماء آه **اقول** وقد يعلل ذلك بوجه اخر وهو ان الاحتياط مما يحتمل كونه ممنوعا عند الشارع وقد نسب الى الحلي ره كونه تشريعا محرما وصرح بعضهم بعدم الواسطة بين المسلكين وبطلان عبادة المحتاط فيكون العمل به مخالفا للاحتياط **قوله** وفيه اولا ان معرفة الوجه آه **اقول** لا شك في عدم اعتبارها اذا قام دليل معتبر من شرع او عرف على تحقق الاطاعة بدونها كما هو الحال فيها عند المصنف ره وقد قوينا ذلك في محله كما لا اشكال في اعتبارها اذا قام دليل كذلك على عدم تحقق الاطاعة بدونها وانما الكلام فيما اذا شك في اعتبارها وعدمه فهل يكون مقتضى الاصل اعتبارها او عدمه فذكر المص ره الاشارة في مباحث البراءة ان مقتضى الاحتياط اللازم حينئذ الحكم بعدم الاكتفاء بعبادة الجاهل حتى على المختار من اجراء البراءة في الشك في الشرطية نظرا الى ان هذا ليس على حد سائر الشروط الماخوذة في المامور به الواقعة في حيز الامر حتى اذا شك في تعلق الالزام به من الشارع حكم العقل بقبح المؤاخذة المسببة عن تركه والنقل بكونه مرفوعا عن المكلف بل هو على تقدير اعتباره شرط لتحقق الاطاعة وسقوط المامور به وخروج المكلف عن العهدة ومن المعلوم ان مع الشك في ذلك لا بد من الاحتياط واتيان المامور به على وجه يقطع معه بالبراءة والفراغ والحاصل ان الفرق بين الشك في تحقق الاطاعة بدون شيء والشك في ان امر المولى هل يتعلق باشتراط الفعل بذلك الشيء ام لا مستتر فيه فان الاول مورد الاحتياط والثاني مورد البراءة وهذا تحقيق رشيق لا يضاهيه الطبع السليم عن تصديقه وسيجيء توضيحه **قوله** فتامل آه **اقول** لعل وجهه ان الظن الخاص بعد مقام العلم فيرجح على الاحتياط ويمكن دفعه بان ادلة الظنون الخاصة انما دلت على كفايتها عن الواقع لا تعيين العمل بها في مقام الامتثال وقد تقدم الكلام في هذا المرام على حد الاستيفاء والاستقصاء في اوائل الكتاب فراجع **قوله** فاذا وجب الاحتياط آه **اقول** فيه اشكال من جهة ان المقصود احراز الوجه الواقعي وهو الوجوب الثابت في احدى الصلوتين مثلا ولا يلزم من قصد الوجوب الاحتياطي المقدمي قصده مع ان الاخير غير حاصل بنفس فعل احديهما ولو بملاحظة وجوبها الظاهري لان هذا الوجوب الاحتياطي مقدمي ومرجعه الى وجوب تحصيل العلم بفراغ الذمة ودفع احتمال ترتب الضرر والعقاب بترك بعض المحتملات وهذا الوجوب لا تقرب فيه اصلا نظير الامر بالاطاعة فان امتثالها لا يوجب تقربا وانما المقرب نفس الاطاعة الواقعية المرددة بين الفعلين والافعال الثانية الى ان الجمع بين المحتملين في مقام الاحتياط المتصف بالوجوب الظاهري مستلزم للاتيان بغير الواجب على جهة العبادة لان قصد التقرب المعتبر في الواجب الواقعي لا يمكن المراعاة في كل منهما لقطع باخراجه في الواجب الواقعي ومن المعلوم ان الاتيان بكل منهما بوصف انها عبادة مقربة يوجب التشريع بالنسبة الى غير الواجب الواقعي فيكون محرما وعلى هذا فالاحتياط غير ممكن في العبادات وانما يمكن في غيرها من جهة ان الاتيان بالمحتملين لا يعتبر فيها قصد التعيين والتقرب لعدم اعتباره في الواجب الواقعي المردد فيأتي بكل منهما لاحتمال وجوبه من جهة لزوم الاشكال بما ذكر اختار المص ره في مباحث البراءة وجها اخر في التنبيه في مقام الاحتياط بمثل الجمع بين الجمعة والظهر وهو ان ينوي المصلي لكل منهما حصول الواجب به او بصاحبه تقربا الى الله فيفعل كلا منهما فيحصل الواجب الواقعي وتصويره لذا صلى الظهر لاجل تحقق الفريضة الواقعية بها او بالجمعة التي افعل بعدها او فعلت قبلها قربة الى الله وملخص ذلك اني اصلي الظهر احتياطا قربة الى الله لا يقال ان المعتبر في العبادات قصد التقرب والتعبد بها بالخصوص ولا شك ان كلا من الصلوتين عبادة فلا معنى لكون الداعي في كل منهما التقرب المردد بينه وبين تحققه به او بصاحبته لانا نقول ان القصد المذكور انما يعتبر في العبادات الواقعية دون المقدمية كيف وهو غير ممكن فيها فغاية الامر وجوب قصد التقرب في الواجب المردد بين الامرين بان يقصد كل منهما انه فعل يتحقق به او بصاحبته التعبد باتيان الواجب الواقعي ومما ذكرنا ظهر لك ان هذا الذي ذكره ره جار بعينه

١٣٥ في قصد الوجه المعتبر في الواجب فتدبر لا يعتبر ذلك الوجه خاصة في خصوص كل منهما بان يقصد اني اصلي الظهر لوجوبه ثم يقصد اني اصلي الجمعة لوجوبها بل يقصد اني اصلي الظهر لوجوب الامر الواقعي المردد بينه وبين الجمعة التي صليتها قبله او اصليها بعده وبالجملة حقيقة نية الفعل هي قصده على الصفة التي هو عليها التي صار باعتبارها واجبا فلا بد من ملاحظة ذلك في كل من المحتملين فاذا لوحظ فيه ذلك فاذا الصفة التي هو عليها الموجبة للحكم بوجوبه هي احتمال تحقق الواجب المتقرب به الى الله تعالى في ضمنه فيقصد هذا المعنى والزائد عليه غير موجود فيه فلا معنى لقصد التقرب في كل منهما بخصوصه حتى يرد ان التقرب بما لم يتعبد به الشارع تشريع محرم وكذا الكلام في قصد الوجه فلم ترق ولا حاجة الى هذا التجشم والتكلف بالنية المرددة في تصحيح قصد التقرب والوجه وكذا الى توجيه الوجوب من جهة مجرد الاحتياط والمقدمية لانه يمكن اثبات الوجوب الشرعي المصحح لنية الوجه والقربة في كل من المحتملين فبنا ذلك ان يقال ان الاول منهما واجب بالاجماع ولو من جهة الفرار عن المخالفة القطعية والثاني كذلك ايضا بحكم الاستصحاب المثبت للوجوب الشرعي اذ مقتضاه بقاء الاشتغال بالواجب الواقعي قلنا اما الاول فليس وجوبا لخصوص كونه ظهرا او جمعة حتى يتحقق الوجوب الشرعي وانما وجب لاحتمال تحقق الواجب به الموجب للفرار عن المخالفة مرجعه الى وجوب احراز الواقع ولو احتمالا واما الثاني فكذلك ايضا لان مقتضى الاستصحاب وجوب البناء على بقاء الاشتغال حتى يحصل اليقين بارتفاعه اما وجوب تحصيل اليقين بارتفاعه فلا يدل عليه العقل من جهة الحكم بوجوب تفريغ الذمة عند اشتغالها فيكون الوجوب من باب المقدمة وهذا بعينه معنى وجوب الاحتياط ومن هنا ظهر امكان منع جريان الاستصحاب في مثل المقام من جهة بقاء حكم العقل الصريح بعد اتيان احد المحتملين كما صرح به المصنف في مبحث البراءة هذا وانتظر لتمام الكلام **قوله** الا ان هنا شيئا آه **اقول** حاصله ان الاجماع وادلة نفي الحرج انما يقتضيان بنفي الاحتياط على سبيل الايجاب الكلي وذلك لا يقتضي ثبوت السلب الكلي الا بعد عدم مرجح بين موارد الاحتياط واما مع وجوده فلان غاية الامر سقوطه فيما يترجح السقوط فيه فلا بد من العمل به في غيره مع اندفاع الحرج بسقوط الساقط لما تقرر في محله من وجوب مراعاة الاحتياط فيما يمكن من المحتملات بعد سقوط وجوبه في بعضها ولذا ذكروا في مسئلة الصلوة الى اربع جهات عند اشتباه القبلة انه اذا تعذر الصلوة الى الجميع وامكن الاحتياط بها في البعض كالجهتين والجهات الثلاث وجب العمل به ولا شك في وجود المرجح في المقام من وجوه احدها ما اشير اليه في المتن من انه اذا كان التكليف في بعض المحتملات مظنونا وفي بعضها مشكوكا وفي بعضها موهوما اقتضى ترك الاحتياط على اسقاطه في الاخير مع اندفاع الحرج به والا فالمحتوم به الثاني ايضا ولا يلحق الاول لعدم لزوم الحرج من الاحتياط فيه وثانيها ان يكون احتمال السقوط بالاجماع في بعضها اقوى من احتماله في البعض الاخر وثالثها ان يكون بعضها مما يظن بوجود الطريق المعتبر فيه وبعضها مما يشك في وجوده فيه ورابعها ان يكون سقوط الاحتياط في بعض الموارد قدرا متيقنا بالنسبة الى غيره كالشبهة التكليفية الوجوبية ثم هي والتحريمية وخامسها ان يكون الاحتياط في بعضها اقرب الى الوقوع في الوسواس من الاحتياط في البعض الاخر وسادسها ان يكون بعضها اكثر صنفا واقل عددا وبعضها الاخر بالعكس وسابعها ان يكون بعضها الاخر بالعكس وثامنها ان يكون بعضها اتم في النظر من البعض الاخر الى غير ذلك من المرجحات التي يحتمل وجودها في موارد الاحتياط **قوله** لان الفرق بين المعنى المذكور آه **اقول** بيان الفرق بتقرير اخر انه لا شك ان الاصل الاولي حرمة العمل بالظن فلا بد من العمل بالعلم اذا امكن والظن الخاص الذي يقوم مقامه بعد قيام الدليل على خروجه عن تحت الاصل والاحتياط الذي هو ايضا نحو من العمل بالعلم لحصول اليقين بالفراغ منه ايضا فاذا تعذر الاحتياط في كل الموارد من جهة لزوم الحرج وقيام الاجماع على خلافه فلا بد من العمل به فيما لا يلزم فيه الحرج وعدم الخروج عن مقتضى الاصل الاولي الا بقدر الضرورة وهذا هو المراد من تبعيض الاحتياط واما حجية الظن من حيث هو فمعناها انقلاب الاصل الاولي بعد الانسداد الى الاصل الثانوي وهو جواز العمل بالظن ومقتضاه جواز العمل بالظن مطلقا الا ما خرج بالدليل كالقياس وشبهه ومعه لا يلزم العمل بما يوافق الاحتياط واذا وافق العمل بالظن طريق الاحتياط فهو من المقارنات الاتفاقية وليس الملحوظ فيه العمل بالاحتياط من حيث هو نعم يسلك مسلك الاحتياط اذا لم يحصل الظن او تعذر طريقه كما انه يبني على العكس على القول بوجوب الاحتياط مع تعذره واعلم ان الثمرات المترتبة على الفرق بين الامرين كثيرة منها امتناع نقض الامر الثابت بالاحتياط للقطع بلزوم التمسك به حتى يثبت خلافه الا مع العلم الاجمالي بانتقاض بعض الامور الثابتة به ودوران الامر فيه بين الامور المحصورة ومنها تعذر الاخذ بالظن في باب الدماء على الاحتياط لامتناع الاحتياط باراقتها وعدمه على الحجية ومنها امتناع التصرف به في الاموال والفروج وسائر الحقوق للقطع بلزوم الاقتصار فيه على موضع اليقين في عدمه على الثاني ومنها ما سيأتي الاشارة اليه من عدم نهوض الظن اذا اخذ من باب الاحتياط لتخصيص العمومات الثابتة بالظنون الخاصة وقد يجعل من ثمرات ذلك جواز عمل المتجزي بظنه وعدمه نظرا الى ما اشرنا اليه من ان العمل بالاحتياط نحو من العمل بالعلم فلا بد من العمل كما هو الحال بالنسبة الى غير البالغ درجة الاجتهاد اذا تعذر عليه الرجوع الى المجتهد حيث ان القول بوجوب الاحتياط عليه هو الموافق لنظام القواعد فيه لانه

قوله فيما نحن فيه اذا تعذر الاحتياط آه **اقول** توضيح المرام في هذا المقام انه اذا بنينا على ان العلم الاجمالي كالتفصيلي فيتعين معه الامتثال العلمي الاجمالي بحيث يتقدم الجزمي منه على الكلي من الظني ففيما نحن فيه يتقدم الاحتياط في المشكوكات والموهومات على الغائر بالمرة والعمل بالظن فان قيل كما يلزم الحرج من الاحتياط في الموهومات يلزم من الاحتياط في المشكوكات ايضا وحينئذ فلا بد فيهما من العمل بالاصول لما ذكرنا من انه لو بني على حجية الظن كان الحكم في الواقعة الخالية عنه الرجوع الى ما يقتضيه الاصل في تلك الواقعة من دون التفات الى العلم الاجمالي قيل لا ريب في قلة المشكوكات في غلبة الظن باحد الطرفين فلا يلزم من العمل بالاحتياط فيها حرج فان قيل قد قام الاجماع على عدم وجوب الاحتياط في المشكوكات ايضا فينكشف من ذلك ان الشارع لا يريد الامتثال العلمي الاجمالي في التكاليف الواقعية المشتبهة بل يكتفي بالامتثال الظني قيل هذا الاجماع مظنون التحقق لا يجوز التمسك به لابطال المختار فان قيل الظن بتحققه يرجع الى الظن بكون المرجع في المشكوكات

١٣٠ هي الاصول فيحصل الظن بالطريق وهو كالظن بالواقع في الحجية فيصير المشكوكات من قبيل المظنونات فيثبت الانتقال الى الامتثال الظني وهو المطلوب بل يشبه حجية
بالطريق وبعد الفرق بينه وبين الظن بالواقع متوقفة على مسئلتنا هذه اعني كون المرجع في المشكوكات الاحتياط وعدمه فكيف يتمسك فيها بها وقد وقع في بعض
النسخ المصححة على هذا الجواب من قوله الى آخره خط المحو واثبت بدله بعد قوله قلت هكذا مرجع الاجماع قطعيا كان او ظنيا على الرجوع في المشكوكات الى
الاصول هو الاجماع على وجود الحجة الكافية في المسائل التي انسد باب العلم فيها حتى تكون المسائل الخالية عنها موارد للاصول ومرجع هذا الى دعوى
الاجماع على حجية الظن بعد الانسداد انتهى وهذا وان كان ايضا يصلح جوابا عن السؤال الا ان سبيله سبيل الكلام الاول في ان هذا الكلام غير معلوم
اهل البيت ادرى بما فيه فتدبر **قوله** واما الرجوع في كل واقعة الخ **اقول** هذا هو الطريق الثاني من الطرق المقررة للجاهل التي يتكفل المقدمة
الثالثة بابطالها وتوضيح الكلام فيه ان المانع من افادة دليل الانسداد لحجية الظن المطلق يقول ان انسداد باب العلم وبقاء التكليف وبطلان الترجيح
الى البراءة والاحتياط لا يقتضي حجية الظن لامكان الرجوع في المسائل الخاصة الى الاصول العقلية والثابتة بالنص والاجماع الجارية في الموارد الخاصة
على حسب مقتضياتها فان كان فيها حكم سابق يحتمل بقائه استصحب والا فان كان الشك في اصل التكليف يبنى على البراءة وكذا في صورة حصول العلم الاجمالي
اذا خرج بعض اطرافه عن التعلق الفعلي بالمكلف او الواحد المردد في حصر الى الشك في اصل التكليف ودخوله تحت ادلة البراءة وان كان بالشك في المكلف به و
دار الامر بين امور محصورة يتعلق بها التكليف فعلا يبنى على الاحتياط ان امكن والا فعلى التخيير ويبنى في ماهيات العبادات المجملة على احد الامرين باختلاف
المسلكين فان بنينا على شمول ادلة البراءة لها حكمنا بنفي الاجزاء والشرائط المشكوكة فيها الا حيث يقطع باعتبار احد الامرين او الامور المحصورة فيها
فيبنى على الاحتياط بالجمع مع الامكان وعلى التخيير مع عدمه وان بنينا على جريان الاحتياط فيها حكمنا بعد تحقق الاشتغال بها بالاقتصار على القدر
المتيقن وان فرض تعذره او تعسره في موضوع فالعمل بالتخيير وفي تشخيص الحقوق باصلنا فيها يقتصر على القدر المتيقن ويرجع في غيره الى الاحتياط ان امكن والا
فالتخيير وكذا في الاسباب الشرعية فلا يحكم بترتب الاثر على المشكوك فيه الى غير ذلك مما يطلع عليه الماهر في مقام التعارض بين الاصول بعضها مع بعض
يعمل بقواعد الجمع والتخيير ولا يأتي الكلام فيها في محلها والمحاذير الواردة على العمل بالاحتياط والبراءة لا ترد على هذا الطريق فمعه لا يثبت حجية الظن **قوله** و
بالجملة فالعمل بالاصول النافية الخ **اقول** لمانع ان يمنع كلتا الدعويين اما الاولى فلانه اذا بنى في موارد الاحتياط على الاحتياط مع امكانه وعلى التخيير
مع عدم امكانه وجرى الاصل النافي للتكليف في غيرها وغير المعلومات التفصيلية لا يلزم المخالفة على وجه يعد عليه الخروج عن الدين كما لا يلزم عند الانفتاح
المسلكين في الظن بعد فقد الظنون المخصوصة والمطلقة واما الثانية فلان الحرج انما يلزم من العمل بالاحتياط في كل الموارد وليس الامر في المقام كذلك لان
الامارات قد يتفق التعذر او التعسر في موارد الاحتياط كما قد يتفق عند الفريقين من العاملين بالظن في غير موارد الظنون المخصوصة والمطلقة ايضا فيقتصر في الحكم
بسقوط الاحتياط على موارد لزوم احدهما من غير تجاوز الى غيرها وح فلا يلزم الحرج والحاصل ان الموجب للزوم احد المحذورين هو احد الامرين مستقلا من غير مشاركة
غيره مع حصول الاشتراك بينهما في العمل بحسب مقتضيات الموارد لا يلزم شيء منهما **قوله** واما رجوع هذا الجاهل الخ **اقول** هذا هو الطريق الثالث من الطرق التي
يتكفل المقدمة الثالثة لابطالها وحاصل ما يقول المتمسك به في منع ثبوت حجية الظن من دليل الانسداد ان بطلان الرجوع الى الاصلين البراءة و
الاحتياط لا يستلزم وجوب العمل بالظن لجواز ان يكون المرجع هو التقليد فعلى المستدل سد باب هذا الاحتمال ليتم الاستدلال ثم ان ههنا طرقا اخرى ايضا
تجعل مانعة من وجوب العمل بالظن منها القرعة والظاهر قيام الاجماع على عدم اعتبارها في محل الكلام كما ادعاه بعضهم ومنها التخيير والمراد منه التخيير في
كل ما يحتمل ان يكون حكم الله من الآراء والاقوال المختلفة فيها في غير المعلومات من الوقائع ورد بان التخيير في جميع المسائل او اكثرها مما انعقد الاجماع على
بطلانه وقد ذهب الكل الى تعيين المدرك واذا اختلفوا فيه التخيير الذي قالوا به انما هو في تعارض الامارتين مع انه لو بنى عليه لزم الهرج والمرج واعترض عليه
بعض الافاضل بما ملخصه منع انعقاد الاجماع لانه ان كان المراد من معقده التصريح ببطلان التخيير فلم يصرح احد به بل الاكثر صرحوا بثبوته وان كان المراد
انهم لم يقولوا بالتخيير بل اختار كل احد قولا معينا فثبوت ذلك في جميع المسائل حتى المسائل التي ليس لهم فيها مرجح ثابت الحجية ثم في اكثرها مسلم ولا
يثبت بمجرده الاجماع لكون ذلك ناشيا من سبيل ثابت الحجية وليس حال فاقده كحال واجده حتى يتحقق الاجماع والحاصل ان دعوى الاجماع على بطلان التخيير
في حقهم مسلم وفي حقنا ممنوع ونظير ذلك حكم الامام عليه السلام بالتخيير عند تعارض الادلة مع انه للمثال فيهم كان واحدا من المدلولات وحكم السيد
والشيخ وغيرهما به فيما اذا اختلفت الامة على قولين مع ان قول جميع الامة فيه ليس كذلك ولزوم الهرج والمرج هنا ليس بأظهر من لزومه في تخيير المقلد بين اقوال
المجتهدين المختلفين سيما بعد فرض جواز تقليد الميت سيما مع جواز العدول والرجوع عن التقليد هذا محصل مرامه وانت اذا تأملت وجدت ان مراد مدعي الاجماع
هو الاجماع القطعي الناشي عن الحدس بنظر ما مر في دعوى اجماع العلماء على عدم الرجوع الى كل من البراءة والاحتياط في زمان الانسداد وح فيتهدم بناء
الاعتراض ومنها التوقف وقد مر الاشارة اليه وقيل في ابطاله انه اما ان يكون في العمل او في الفتوى اما الاول فغير معقول واما الثاني فلا مفر منه لان الافتاء
بالحكم الواقعي العلمي ولا شك في بطلانه في الحكم الواقعي الظني والعلمي الظاهري لانه مرجعه الى نفي وجوب الافتاء وهو باطل لاستلزامه الهرج والمرج
بل المخالف للاجماع ولذا قيل بوجوبه عينا عند الانحصار وكفاية عند التعدد واما ما يترائى من توقف الفقهاء كثيرا فهو انما يكون بالنسبة الى الحكم
الواقعي واعترض عليه بما حاصله اولا منع وجوب بناء العمل على حكم لامحالة والا لزم تفسيق الفقهاء اذ لم يخل احد منهم الا وتوقف في مسائل عديدة والتفسيق منكر

٣٧ ثم توقفهم فيما لا مجعل له وثانيا منع بطلان التوقف في الافتاء في الحكم الظني الواقعي والعلمي الظاهري وقد تقدم من الكلام ما يكفي لرد هذا الاعتراض فراجع وثالثا ان النتيجة في الطريق التي يمكن معها منع تمامية دليل الانسداد في اثبات حجية الظن المطلق هي الظن الخاص كما ستعرف قوله فهو باطل لوجهين آه اقول بل لوجوه ثالثها يجري بالنسبة الى غيرها من الطرق ايضا وهو ما سيذكره المصنف من تمامية دليل الانسداد انه رجوع الى العمل بالموهوم وهو قبيح عقلا وذلك لانه اخذ بمقابل المظنون في مقام الامتثال بالواقع وهو عين ما ذكرناه فمجرد احتمال كون شيء آخر طريقا شرعيا لا يوجب العدول عن الظن اليه وسيأتي بيان ذلك

قوله ولا يجوز الاكتفاء بالتزام بعده آه **اقول** الظاهر ان الاخذ بالموهوم والمشكوك مع امكان الاخذ بالمظنون لا يقل في القبح عن الاخذ بالمظنون مع امكان الاخذ بالمعلوم وكما ان العمل بالعلم مع امكانه لا يترتب عليه المؤاخذة ويترتب على العمل بالظن حينئذ فكذلك لا يترتب على العمل بالظن مع امكانه وانسداد باب العلم ويترتب على العمل بغيره مضافا الى ان العمل به مستلزم للمخالفة القطعية نظرا الى القطع بكون غالب المظنونات مطابقا للواقع والمخالفة القطعية حرام قوله فان العدول عن الظن الى الوهم آه اقول وذلك لاستلزامه ترجيح المرجوح ومنه يظهر ان الحكم بالتسوية بين الظن والوهم والشك والحكم بالتخيير بينهما ايضا غير جائز فان العقل اذا حكم بقبح ترجيح المرجوح حكم بقبح عدم الترجيح ايضا لان ترك الترجيح مرجوح لكون ترجيح الراجح راجحا مضافا الى ما قيل من انه مع كونه انه مخالف للاجماع يكون راجعا الى جواز العمل بالموهوم دائما في جميع الوقايع مع ان العمل بالمظنون مبرئ قطعا بعد ثبوت الاشتغال لدوران الامر بين التعيين والتخيير ومما حققنا يظهر ضعف القول بالتخيير بين الاحتياط والعمل بالظن وكذا تبعيض العمل بالظن وغيره من الاحتمالات الضعيفة قوله فاعلم انه لا فرق في الامتثال الظني آه اقول يريد الكلام في النزاع المعروف في السنة الاواخر من ان الحجة في زمان الانسداد هل هي الظن بالطريق او الظن بالواقع او كلاهما وهذا النزاع لا يختص بالقائلين بالظن المطلق كما قد يتوهم بل يتمشى عند القائلين بالظنون الخاصة ولا دخل لهذا النزاع بالنزاع في حجية الظن الخاص او الظن المطلق اذ ملخص هذا النزاع ان نتيجة دليل الانسداد بعد تمامية مقدماته وصحتها ومن جملتها انسداد باب العلم والظن الخاص هي الامرين او الامور واما النزاع الاول فملخصه ان الحجة في زمان الغيبة هل هي الظنون الخاصة بمعنى انه هل قام الدليل الخاص على اعتبار بعض الظنون على وجه يكتفي به في الاحكام بحيث لا يحتاج الى دليل الانسداد او لا بل لا بد من التمسك بدليل الانسداد وبعبارة اخرى هل الحجة في زمن الغيبة وانقطاع اليد عن اهل العصمة عليهم السلام وانسداد باب العلم بالاحكام الواقعية هي ظن المجتهد مطلقا من اي طريق حصل الا ما قام الدليل على عدم جواز الاخذ به بخصوصه من غير فرق بين الطرق المفيدة للظن او ان هناك طرقا مخصوصة هي الحجة دون غيرها فيجب على المجتهد الاخذ بها دون ما عداها نعم لا شك ان كلامهم في ذلك النزاع مشتبه المراد وقد ذكر بعض محققي هذه الاعصار انه يقوى في كل من القولين وجهان فيحتمل ان يراد من حجية الظن مطلقا كون الحجة هي الظن بالواقع فلا يكون الامارة الغير المفيدة للظن لمانع حجة وان لم يكن لمانع حجة لحصول المنع من افادة الظن منه وان يراد حجية ما يفيد الظن في نفسه سواء حصل منه الظن بالحكم فعلا او منع مانع عنه في قضية كما انهم وان لم نقل بكون مرادهم الاول ثم استغرب على هذا فهم ان يكون مرادهم حجية الظن مطلقا سواء تعلق بالواقع ام بالطريق الموصل اليه حتى انه لو قام دليل ظني على حجية شيء خاص كظاهر الكتاب قام حجة وان لم يحصل منه الظن بالواقع لمانع ثم ذكر الاحتمالين الاولين في القول الثاني ايضا ورجح الثاني ثم ذكر ان النسبة بين القولين على الوجهين الاولين عموم مطلق كما هو الحال في الثاني منهما على وجه وكذا في الاحتمال الثالث من الاول والثاني من الثاني وكذا لو قيل بالحد الاخيرين من الاول والاول من الثاني وفي عكسه يكون بينهما عموم من وجه هذا ملخص ما افاده ونحن لسنا بصدد تحقيق هذا المطلب بل غرضنا بيان النزاع عن اجمال لا يتميز الفرق بينهما ولا يدخل احدهما في الآخر فان قلت كيف يتمشى هذا النزاع على القول بالظن الخاص مع ان المناسب هو الاقتصار على الظن بالطريق ولذا نرى ارباب الظنون الخاصة يقتصرون عليه قلت اولا قد عرفت ان كلامهم في حجية الظن الخاص يحتمل ارادة حجيته من حيث نفسه وحجيته من حيث الوصف فيمكن ان يلاحظ عندهم ايضا الواقع في حجية الطرق المقررة شرعا فاذا انتفى العلم بالطرق يتبع الظن بالواقع او الظن بنفس الطرق فمن يقتصر في زمان الانسداد على الظن بالطريق يقول كما قيل انه كما قرر الشارع احكاما واقعية كذا قرر طرقها للوصول وح فان كان سبيل العلم بتلك الطرق مفتوحا فالواجب الاخذ به والجري على مقتضاه ولا يجوز الاخذ بغيره مما لا يقطع معه بالوصول الى الواقع من غير خلاف فيه بين الفريقين وان انسد سبيل العلم به تعين الرجوع الى الظن به فيكون ما ظن انه طريق مقرر من الشارع طريقا قطعيا الى الواقع فلا يعدل عنه الى الظن بالواقع ومن يقتصر منهم بالظن بالواقع يقول كما قيل ان المقصود في الحقيقة هو الواقع غاية الامر مطلوبية اخذه من الطرق المقررة مع امكانه واما مع عدمه فيرجع الى المقصود الواقعي مع ان الظن ابدا الواقع اذا له على سبيل الظن مع الظن بكونه من طريقه ومن يذهب الى التعميم يقول كما قيل ايضا انه كما انسد سبيل العلم بالطريق المقرر كذا انسد سبيل العلم بالاحكام وكما ينتقل من العلم بالطريق المقرر بعد انسداد سبيله الى الظن به كذا ينتقل من العلم بالاحكام الشرعية الفرعية ... الى الظن في المقامين غاية الامر ان المشهور من مسلك ارباب الظنون الخاصة هو الوجه الثاني من الوجهين المذكورين كما عرفت ترجيحه من المحقق المذكور فيكون المشهور بينهم في هذا النزاع هو الظن بالطريق لعدم ملحوظية الواقع عندهم وثانيا ان كون العمل بالظن بالطريق راجعا الى القول بالظن الخاص انما يصح اذا كان ترجيح ذلك من جهة انه الخاصة وليس الامر كذلك بل هو من جهة كونه القدر المتيقن وتوضيحه ان القائل بالظن بالطريق يستند في ترجيحه الى ان مقدمات دليل الانسداد لا تنتج الا على سبيل الاهمال فلا شك ان القضية المهملة في قوة الجزئية فان كانت الظنون متساوية في نظر العقل من جميع الجهات لزم القول بحجية الجميع واما اذا كان بعضها متيقن الاعتبار على فرض حجية الظن في الجملة دون البعض الآخر تعين ذلك البعض للحجية لانه القدر المسلم المتيقن لثبوت الحجية على كلا القولين في كلا التقديرين

والحاصل انه ليس المقصود في المقام الشبهة في مقام الترجيح الى الدليل الدال على حجية الظنون الخاصة اذ المفروض تمامية المقدمات المسلمة ولو لم يكن ثبوت حجيتها
من حيث خصوصها وعدم الاتفاق عليها كذلك فيكون حجيتها من حيث انها ظن لا لاجل خصوصيتها وتلك الحيثية جارية في جميع الظنون فلا فرق بينها فعلم
ان مرحلة ترجيح الظن بالطريق غير هذه المرحلة فتامل في المقام لئلا تزل قدم بعد ثبوتها **قوله** احدهما من يرى ان مقدمات آه **اقول** ومنهما
من الاواخر منهم العلامة المحقق صاحب الهداية وصنوه المدقق صاحب الفصول **قوله** الثاني مقابل هذا آه **اقول** ومنهم ايضا جماعة منهم شريف العلماء
ومن حذا حذوه **قوله** وسوا الذي اقتصر عليه بعضهم آه **اقول** هو صاحب الفصول قدس سره وقد ادعى انه لم يسبقه اليه احد مع ان اخاه المحقق قد سبقه اليه
فانه الوجه الثالث من الوجوه الثمانية التي ذكرها لاثبات حجية الظنون الخاصة وعدم اطلاعه عليه منه بعيد غاية البعد كما يشهد به من طالع كتابيهما
نعم بينهما فرق كان الباعث على الدعوى المذكورة وملخص الفرق ان صاحب الهداية لم يفرق بين الطرق المجعولة من الشارع وغيرها في الاعتبار في نظر الشارع
وبمجرد ذلك اثبت حجية الظن الطريقي ولذا عد العلم بالواقع من الطرق المقررة بتقرير الدليل على مذاقه ان كوننا مكلفين بالاحكام الشرعية فعلا يستلزم
وجود الطرق المعتبرة في نظر الشارع للوصول الى الاحكام مجعولة كانت ام غير مجعولة فاذا تعذر العلم بها فالمتبع الظن بخلاف صاحب الفصول فان ظاهره دعوى
القطع بوجود الطرق المجعولة في زماننا هذا اكثار ازمنة التكليف اذ بمجرد الطرق العقلية مع قطع النظر عن الجعل او تسليم الجعل في غير هذا الزمان لا
يجدي في اثبات المط اذ بعد فرض عدم تصرف الشارع في الطرق المعتبرة واقتصاره على جعل الاحكام الواقعية لا يلزم من انسداد باب العلم بها الا الرجوع الى الظن
بالطرق والذي يشهد بصحة الفرق المذكور من كلام الاول ما ذكره في جملة كلام له في دفع بعض الايرادات الواردة على الدليل المذكور من قوله من الواضح ان
للشارع حكما في شأن من انسد عليه سبيل العلم من وجوب عمله بمطلق الظن او الظن الخاص ولا نعني نحن بالطريق المقرر الا ذلك الى آخره فان ظاهره كغيره مما يعرف
منه بحسب المفاد عدم ثبوت الفرق عنده بين الطرق المجعولة وغيرها فراجع مجامع كلماته لتطلع على حقيقة الامر ومن كلام الثاني ما ذكره بقوله ومما يكشف عما
ذكرناه انا كما نجد على الاحكام امارات نقطع بعد اعتبار الشارع اياها طريقا الى معرفة الاحكام مط وان افادت الظن الفعلي بها كالقياس والاستحسان
والسيرة الظنية والرؤيا وظن وجود الدليل والقرعة وما اشبه ذلك مما لا احصر له كذا نجد علينا امارات اخر نعلم بان الشارع قد اعتبرها كلا او بعضا
طريقا الى معرفة الاحكام وان لم يستفد منها ظن فعلي بها ولو بمعارضة الامارات السابقة وهذه الامارات محصورة الى آخر ما ذكره **قوله** مرجع
هذين القطعين عند التحقيق آه **اقول** يمكن توجيه رجوع القطعين الى القطع الواحد بوجوه احدها ان يكون من باب رجوع القطعين المتعلقين
بالمقدمتين الى القطع بالنتيجة بمعنى ان هذا القطع الواحد الثالث نتيجة القطعين الاولين فيترتب قياس على هيئة الشكل الاول هكذا ان التكليف
بالاحكام الشرعية الفرعية الكثيرة ثابت في حقنا في هذه الازمنة فعلا وكل ما هو كذلك فلا بد من نصب طريق للوصول اليه فالتكليف بالعمل به منتج ان
الاحكام الشرعية الفرعية لا بد من نصب طريق للوصول اليها والتكليف بها فيحصل من القطعين المتعلقين بالمقدمتين هذا القطع الواحد كما يحصل
القطع بحدوث العالم من القطع بكون العالم متغيرا والقطع بكون كل متغير حادثا وعلى هذا فالمراد بالاحكام في المقدمة الثانية هي الاحكام التي ثبت
التكليف بها شرعا تكليفا محققا منجزا فعليا مع قطع النظر عن الانسداد وفي النتيجة الاحكام التي ثبت التكليف بها في حقنا قطعا في زمان الانسداد
ولا يعلم ان الواجب تحصيلها او تحصيل مؤدى طرقها فلا يتحد النتيجة مع الكبرى كما لا يخفى ثانيها ان يكون من باب انحلال المحمول التوعية الى الاجزاء التحليلية
العقلية بمعنى انا نقطع قطعا واحدا وجدانيا بانا مكلفون تكليفا فعليا بمؤدى طرق مخصوصة ثم اذا رجعنا الى وجداننا نرى ان هذا القطع ينحل الى
قطعين فالمراد من الارجاع الاشارة الى مقام الاجمال والتفصيل ثالثها ان المراد انا لما قطعنا ببقاء التكليف في حقنا وقطعنا ايضا بان الشارع نصب
لنا طرقا مخصوصة للوصول الى الاحكام المكلف بها قطعنا ان غرض الشارع تعلق بامتثال الاحكام من تلك الطرق المخصوصة والا لم يجعلها فيحصل من
القطعين قطع واحد وهو ان غرض الشارع تعلق بمؤدى الطرق وبعبارة اخرى بعد ما لوحظ الارتباط بين الاحكام والطرق بجعل الشارع حصل
القطع بمطلوبية الاحكام المرتبطة بالطرق رابعها ان هنالك تكليفين تعلق بكل منهما القطع احدهما انا مكلفون في زماننا هذا بالاحكام الفعلية
والاخر انا مكلفون بالرجوع الى الطرق المجعولة في معرفة تلك الاحكام والاول مقدم على الثاني طبعا كما هو ظاهر فلو لم يكن الغرض معرفتها من
تلك الطرق لم يحصل لنا القطع الثاني فبعد حصول القطع يعلم ان المكلف به مقيد بهذا القيد فيرجع التكليفان الى تكليف واحد هو التكليف
باخذ الاحكام من الطرق فاذا اتحد التكليفان اتحد القطعان المتعلقان بهما فيحصل قطع واحد بانا مكلفون بالعمل بمؤدى الطرق هذا غاية
ما يمكن من التوجيه ومع ذلك فللنظر فيه مجال كما لا يخفى **قوله** وفيه اولا امكان آه **اقول** لا يخفى ان ايرادات المصنف بعضها راجع
الى القدح في المقدمة الثانية اعني ثبوت الطرق المجعولة وبعضها الى النتيجة اعني وجوب الرجوع الى الظن بالطريق كما لا يخفى ومن الايرادات
الراجعة الى منع النتيجة ما اورده المستدل واجاب عنه وهو وجوه منها ان وجوب العمل بالطرق على فرض تسليمه لا يختص بالفروع بل يجري في الاصول
ايضا ومنها ان اثبات الطرق فالتعويل فيها على الطرق المخصوصة يستلزم توقف الشيء على نفسه او الدور ومنها انا لا نسلم ان انسداد باب العلم
الى تعيين الطرق يوجب حجية كل ظن لا دليل على عدم حجيته بل حجية كل ظن نظن حجيته خاصة لانه اقوى مع اندفاع الضرورة به وبطلب الجواب عنها
وعن امثالها في الفصول ثم ان ههنا ايرادات راجعة الى منع المقدمة الثالثة اعني انسداد سبيل العلم الى الطرق المنصوبة منها ان معرفة الطريق المقرر

١٣١ بالشرع للوصول الى الاحكام اعني ظن المجتهد مطلقا عدا ما استثني او خصوص الظنون الخاصة ليست من مسائل الفرع بل هي من مسائل الكلام فيتعين الاخذ
بها بالعلم ولا يمكن القول بانسداد باب العلم بالنسبة اليها وقد يمنع كون المسئلة من مسائل الكلام فانه لا ربط لها بالكلام كما يظهر لمن لاحظ علم الكلام
بل هي من مسائل اصول الفقه لكونها بحثا عن الدليل وبيانا لما يناط به حجية الدليل ومنها ان سبيل العلم بهذه المسئلة مفتوح لان كلا من الفريقين
في ارباب الظنون المطلقة والظنون الخاصة يدعي العلم بما يذهب اليه من القول بحجية الظن المطلق او الظن الخاص ورد بان الدليل العقلي الذي
تمسك به ارباب الظنون المطلقة على فرض صحته انما تم على فرض انسداد باب العلم بالواقع وبالطريق المقرر من الشرع كيف لو كان عنده طريق خاص
قطعي مقرر من الشارع لاستفادة الاحكام لما تم الدليل المذكور قطعا لابتنائه على انتفائه من حيث اخذ ذلك من جملة مقدماته ولا يدعي المستدل
ايضا قيام الدليل القطعي ولا على حجية كل ظن والا لما احتاج الى الدليل المذكور بل انما يقول بانسداد سبيل العلم بالواقع وبالطريق المقرر من الشرع
للوصول الى الواقع ويريد بيان ان قضية حكم العقل بعد الانسداد المذكور هو الرجوع الى مطلق الظن فالبرهان الذي يدعيه انما هو بعد فرض الجهل الى قضيته
جهل الجاهل مع علمه بيقاء التكليف ماذا والقائل بالظن بالطريق يقول ان قضيته ذلك هو الانتقال الى الظن على الوجه الذي يدعيه دون ما ادعوه
ثم ان بعض المعاصرين اجاب عن هذا الاعتراض الاول من اعتراضات المصنف المحكية على الدليل المذكور بوجوه اولها ان المستدل قد تمسك في اثبات الطرق
المجعولة والمنصوبة بالاجماع ووضوح ان القائلين بالظن المطلق ايضا لا يقتصرون في الاستدلال الا عن الطرق المخصوصة وبالكتاب والسنة الدالين على كلا الامرين وان
وقع الخلاف في التامل في شرائطهما وتعيين ما هو الحجة منهما عند التعارض وما ذكره من لزوم اشتباهها وتواتر الاخبار بها ممنوع ان ريد التفصيل بشرائطها
وجزئياتها وحاصل ان ريد الاجمال كما يظهر من التامل في طريقة القوم في مقام الاحتجاج ومخالفة السيد واضرابه غير قادحة بعد استنادهم الى الشبهة
مع امكان تاويلها مع ما يجري من تعليلهم وطريقتهم في كتب الاستدلال من التمسك بالطرق المخصوصة والمنع من حصول العلم من الاقوال المختلفة بالقدر الجامع بينها
لا دخل له بالمقام لحصول الاتفاق منا على القدر الجامع من الرجوع الى الكتاب والسنة وثانيها ان الطريق العقلي في مقام الاجتهاد منحصر في العلم مع
امكانه والظن بشرائطه مع تعذره وفي مقام العمل عند فقد الاول هو بعض الاصول العملية كالبرائة الاصلية واما الطرق العادية الراجعة الى الطريقة العقلائية
كالظن الاطميناني ونحوه فيستفاد اعتبارها من تقرير الشارع او من ورود صدق الاطاعة والعصيان عند عدم ردع الطريق المنصوب مدارها وان فرق
بين ثبوتها بالتقرير والنص وكثيرا ما يقع الاشتباه فيها موردا وشرطا ومعارضا مع انسداد سبيل العلم بتعيين الحجة منها لا بد من الرجوع الى الظن في ذلك
كما في الطرق المجعولة وثالثها انه يكفي في اثبات الجعل الشرعي اثبات المنع عن بعض الطرق كالقياس وشبهه فاذا ثبت ذلك من الشرع علمنا ان الشارع تصرف
في هذا الباب ويرضى بالعمل ببعض الطرق دون بعض فاذا انسد باب العلم بذلك قام الظن به مقامه وما ذكره من الاجوبة عن اخراج مثل القياس لا يجدي في
المقام ودعوى حصول المنع المذكور في باب اثبات الطرق ايضا فلو دل ذلك على الجعل الشرعي دل على مثله في اثبات الطرق وهكذا مدفوع بان الظن
بالطريق الحاصل من نحو القياس ليس من الظن بالطريق المقصود في المقام لعدم الظن بطريقيته مع تطرق المنع اليه بعينه بل هو من قبيل الظن بالواقع و
رابعها ان الطريق المرضي للشارع مشترك بين المجعول وغيره فلا حاجة الى اثبات الطريق المجعول بخصوصه وخامسها ان احتمال منع الشارع عن بعض الطرق
كاف في هذا الباب فلا يتوقف الاستدلال على اثبات تلك المقدمة فما ذكر من ان الطريق المحتمل لا يلتفت اليه مع الظن بالواقع كما لا يلتفت الى الدليل المحتمل مع
الاصل ممنوع للزوم الانتقال عن العلم بما يوجب ضياعه الى الظن به عند تعذره وذلك غير مطلق الظن بالواقع والكل ضعيف اما الاول فلان مجرد
تمسكه بالاجماع لا يصير حجة على الغير اذ غايته الاجماع المنقول وهو غير مرضي في المقام سيما عند المصرح مع انه ان اراد الاجماع القولي فدعويه في غاية
الاشكال ولو سلم فانما يسلم في النصب الاجمالي وهو غير مجد اما اولا فلان للمانع ان يقول ان ذلك الطريق هو مطلق الظن من اي سبب كان واما ثانيا فلقيام
الضرورة والاجماع على توقف التكليف على الادراك والفهم فكيف العلم بالطرق على وجه الاجمال ومنه ينقدح ما في التشقيق والتشقيق في كلامه ان اراد الاجماع
العملي فبعد تسليمه لا يثبت المطلوب لاحتمال استناد العمل الى الطريقة العقلائية لا النصب الشرعي واما الاستدلال بالكتاب والسنة فيظهر الكلام فيه من
مراجعة المباحث السابقة واما الثاني فلان مراد المستدل هو خصوص النصب والجعل لا ما يعم التقرير كما اعترف به المجيب جعله منشأ الفرق بين هذا
الدليل والدليل الذي ذكره صاحب الهداية على الوجه الذي حررناه واما الثالث فلانه في الحقيقة اعادة الدعوى لا اثبات المدعى والذي ذكر اجرا بعد
تمامه لا مساس له بالاعتراض ولعلنا نوضح القول فيه واما الرابع فلانه يرجع الى الثاني بل هو عينه في الحقيقة فيرد عليه ما اوردنا عليه واما الخامس
فلان الطريق الجعلي انما يقدم على غيره للقطع بكون سلوكه مبرئا للذمة ومع عدم ثبوته لا يحصل هذا القطع بل غايته الاحتمال وهو مجرد غير معتد على الظن
بالواقع مع اقربيته في نفسه الى المقصود سيما اذا كان اقوى من الظن بالطريق نعم لو قيل انه لو قام الظن على كون شيء من الامارات المنصوبة يجب ان يؤخذ به لانه
كان هو المنصوب فعمل بالطريق والا فبالظن المطلق فهو حينئذ جامع بين الامرين ومشتمل على الاخذ بالمتيقن في البين لكان له وجه لكنه ايضا غير سليم عن الايراد
كما يتضح لك من التامل في مجامع الكلمات واطرافها **قوله** لاحتياج كل مكلف الى معرفتها اه **اقول** اذ ليست من الاحكام الفرعية التي ربما تختص
بالرجال كاحكام الجمعة والجهاد التي لا تحتاج اليها النساء او تختص بالنساء كاحكام الدماء الثلاثة التي لا يحتاج اليها الرجال بل هي من الاحكام الاصولية
المشترك فيها عامة المكلفين كمسئلة معرفة الامام عليه السلام **قوله** مدفوع بالفرق بينهما اه **اقول** وذلك لكثرة الدواعي النفسانية والخيالات الغالبة اه

في مباحث الظن

قال بعض سادة مشايخنا المتكلم اقول آه فلا كلام واما المقلد قوله كما هو ظاهر الاول الثاني ما يلزم منها دون والتي من جهة طلب الرياسة في الثاني على الاكتفاء ١٤٠
ان يتعين على سبيل التعيين كل على الخصيص الاختلاف ان الاختلاف توضيحه اقول آه الخصوصيات في الفتاوى واختلاف قوله غير بعيد هو التقليد الامر في شيء التعبد ضرر من يدعي ان
يعتقد كل المختلفة المسائل في المختلفون بل الوجه هذا على لا الاختلاف والآخر المشترك القدر على الاتفاق بعد التعيين الى الراجع الاختلاف
او لا هو المشترك القدر على الاتفاق عن الكاشف الاعتماد بالاعتماد يلتزم لم نفسا عليه انكشف لو بحيث غير اعتقاد ما اعتقده وفساد ما اعتقده متحد منهم
التعليلية الحيثية بين الفرق هو الفرق وحاصل المذكور الوجه على كان اذا الا المشترك القدر تواتر يوجب لا حيث انه الوقايع في الاخبار اختلاف نظير الثاني
لا غير الآخر والآخر الاغير هذا احدهما يقول ان الاول وجهين على يتصور الفريقين اختلاف ان حيث اقول آه المركب والاجماع قوله التقييدية والحيثية
اقول آه الجعلي الطريق بالنسبة العقلي الطريق بل قوله يخفى لا كما الآخر دون الوجهين احد في يتحقق الاجماع فخرق الآخر قول لنفي احدهما يتعرض لا ان والثاني
آه الطرق نصب سلمنا وثانيا قوله الادلة الى بالنسبة الاصول موضوع هو كما موضوع ينتفي حجيته فعند الخاص الظن وجود عدم المطلق الظن اخذ فقد اخرى وبعبارة
بقاء اسلم لا انا منها نقرب منها مقاربة اخر بوجوه الاعتراض هذا تقرير وربما ايضا الثانية المقدمة منع الى راجع كالاول الاعتراض هذا اقول
ما يسلم غاية ان ومنها الجملة في بها بالعمل التكليف ثبوت حينئذ المسلم وانما اليها العلم باب انسداد بعد الخصوص حيث من المقررة بالادلة العمل التكليف
لا ظن كل على التعويل وجوب عدم تقدير على الثابت العقلي الحكم في يقدح لا الاجمالي العلم هذا ومجرد بالاجمال المعلومة الطرق التكليف بقاء
الى العلم باب انسداد مع مقتضاها على يعمل كما مقتضاه على فيعمل الظن الى مفادها الفرعية حجيتها بعد علم لا امارة كل افادة تيسر ان حجيته عدم على دليل
طرق جملة من ان ومنها المذكور العقلي للحكم مغايرة لا انه فيها معرفتها الى لنا الشارع بنصب العلم عدم عند بها التكليف بقاء العلم مع الفرعية الاحكام
فيبقى بالعمل التكليف بقاء لنا قطع لا بعضها لا قطع لنا والادلة العقلية هو الاجماع وهو القطع بطريق تفاصيله من جملة معرفة من نتمكن ما الاحكام
التكليف ابقاء ايضا ونقطع التفصيل دون الاجمال بطريق حجيته نقطع ما جملتها ومن بالظن العمل جواز في المعتبرين الشرطين احد نوعيه من واحد كل بالنسبة
على تحصيله في التعويل جواز عليه يتفرع حتى به بالعمل التكليف ابقاء ولا ابدا الاربعة الادلة هذه عدا ما حجيته قطع ولا الواحد خبر في الكتاب هو العمل به
حجيتها على القاطع قام ظنية ادلة القطعية الادلة الى مضافا الاحكام ادلة من ان ومنها حينئذ الفرض بمجرد وجوده الظن على التعويل جواز تحقيقه ووجوب الظن فيها
العامل عند حجيته معلوم دليل لا حيث حجيتها العقل لقطع البرائة باصالة فيعمل التكليف ابقاء لنا قطع لا ذلك عدا وفيما الصحيح والخبر الكتاب كظاهر
منعا عنه يجاب وربما المصدرة اوردناه التي الاعتراض هذا ان ثم ونذكره ذكرنا فيما التأمل من سقمها او صحتها يعلم التي الوجوه من ذلك غير الى فيها خلاف على بها
عنه المقصود جواب واجاب الاشكال لدفع يصلح نفسه في هو ومما بصدده نحن فيما وغيرها المجعول الطرق بين الفرق عدم المختص بما تقدم ما بعض الى
على منعقد والاجماع الشرعية الاحكام في فيندرج الوضع احكام جملة من دليل لها الشارع نصب بعد المختص بالادلة السابقة التقرير من منه
اما هو اخص بوجه لك يتبين بما اقول آه حكم انما ذلك ان قوله تحير عن يخلو ولا مطلق بقول الشرعية بالاحكام التكليف بقاء
بما عليه اورد اقول آه الطريق نصب سلمنا وثالثا قوله يخفى لا كما المتن في المذكور الوجه من اولى وهو بها العلم باب انفتاح زمان في الطرق من
القطعي عن الصوب وللا الحقيقي الى ارجع ان الا المتيقن والمتيقن بالقدر الاكتفاء حصول عدم على هو انما المذكور للدليل مبني الخصيصة بعد حاصله
المظنون الطريق مطلق الى رجعنا لا عليه اقتصرنا فاذا ولو المتيقن القدر على الفرعية المسألة في عثرنا ان انا نقول انا على به الاكتفاء مع ايضا
الطريق على فيها ترتيبه ومن بلزوم المختص المسألة في المكلف الحق ان لا اليقين عن وخروج الاصول الى غيره في والرجوع المتيقن على الاقتصار من يلزم لم وان
عامة من غيرها في العلم باب انفتاح فرضنا وان الموهوم الى المظنون عن العدول يجزيه لا الاخير دون الاصل على او العملي الاصل دون العلاقي
هو الاكتفاء عند المنع ان الامر غاية يبين عن الخروج المعلومة بالطرق الاكتفاء استلزام مقدمة على الدليل هذا يبتني فلا الشرعية المسائل
بذلك العلم عليه وتعذر الاصول طرق من الحال تلك في عليه منصوبا يجب فيما المكلف على الامر التباس فرض لو انه الا محله في كلية الاصول الى الرجوع
الحال تلك في منها شيء حجية ظن عدم او الاصول او امارات هناك وجد فلو الموهوم الى العدول لامتناع مخصوص مسألة في لو ولو ذلك في بالظن العمل لزمه
اخذ له يتأتى فلا بالواقع الظن افاد وان المشكوك او الموهوم ترجيح في شك ولا لديهما العدول الامر كان اذ متمسكا يجعل يمكن ولا موهوما عليه كان ما
معارضة المسألة في الظن من اكثر على يقف لم وسعه واستفرغ استفرغ اذا الواقع الى بالنظر موهوما كان وان بل اصلا بالواقع الظن يفيد لم وان بالمظنون المجتهد
بعضه ينتفي فيما عليهم ويجوز به بالعمل مكلفين المطلق بالظن القائلين بكون نقول لذا البين في التوقف امتناع في الوجهين احد على فيها بنائه
و اشبه والاقوى كذا الاظهر الفقهاء قول معنى وهذا ايضا ذلك له جاز عليه بنائه ولزوم وسعه استفراغ بعد المناظر وانما حجيته منهم احد يقطع لم لو
الاعتراض ان خبير وانت كلامه هذا عليه منصوبا يجب بما العلم عليه تعذر اذا المقلد بل المتجزي في الحال وكذا الواقعي بالحكم او الظن بذلك يعتنون لا فانهم كذا
بقدر ما هو الاعدل فيها بالظن العمل جواز يوجب المجعولة الطرق الى العلم سبيل انسداد بان يعطي حيث انه الاستدلال ظاهر على يتوجه انما
ما يعطيه الكلام ان المراد ان الجواب يرجع ذلك فحينئذ الظهور تسليم فرع والدفع ظاهرا هو فيه ظهوره منع الايراد به يندفع لا المراد بيان الكفاية
المسألة ارتباط ان مع الايراد هذا الاضعف التنزل مقام هو ذكره ما ان ذلك ثم فليت المتيقن القدر وجود عدم سلمنا بقوله التنزل مقام في المص ذكره مما عبر وهو

في مسئلة الظن بالطريق والظن بالواقع

منع التخطي عن المتيقن لا انضمام الاكتفاء به مما يستلزم المحذور من كلا امرين والمحصل ان الغرض في المنع من الرجوع الى مطلق الظن ثم كيف يكفي فيه بيان اهمال
نتيجة دليل الانسداد من غير حاجة الى تعيين الجزئي الذي يؤول اليه الاهمال انه الظن بالطريق من جهة المرجح نعم ما ذكره في العلاوة متجه لو تم مبنى الكلام
في اثبات ذلك لعلنا نتعرض له ان ساقنا البيان الى الحاجة ثم انه ربما يعترض على الدليل بوجه اخر بسبب هذا الوجه وهو ان غاية ما يثبته انسداد باب
العلم الى الطرق حجية الظن في الجملة ولا يثبت العموم لامكان الترجيح بين الظنون المتعلقة بذلك تارة بقوة الظن وضعفه واخرى بالظن بالاعتبار
وعدمه وثالثة بالقدر المتيقن بان يكون بعضها على تقدير حجية الظن متيقنا بالنسبة الى بعض آخر بعد بكون البعض متعلقا بمعلوم الحجية على
الاجمال اي بحسب النوع كالمتعلق منها بالكتاب والسنة ونحو فكيف يمكن القول بحجية مطلق الظن في ذلك وهذا الايراد مبني على الخلط بين
الطريق الواقعي والطريق الفعلي فان الترجيحات المذكورة انما تعقل في الاول دون الثاني كذا قيل **قوله** ورابعا سلمنا عدم وجوب القدر آه
اقول قد يستغرب هذا الكلام نظرا الى ان القائل بالظن المطلق لا يقول به الا بعد سد باب الاحتياط في المسئلة الفرعية لعدم تعلقها بالعمل الا بتوسطها فلا يكون
فكيف لو اضيف اليه الاحتياط في المسئلة الاصولية ايضا بالعمل بجميع الطرق المشتبهة على ان الاحتياط في المسئلة الاصولية انما يتحقق بالاحتياط في المسئلة
الفرعية لعدم تعلقها بالعمل الا بتوسطها فلا يكون امرا اخر وراء ذلك والانصاف ان الاستغراب في محله فان المحذور اللازم من الاحتياط في المسئلة الفرعية
الذي انسد به بابه لازم من الاحتياط في المقام ايضا كما اعترف به قوله نعم قد عرفت ان جوهره آه **اقول** قد تقدم بيان ذلك في مقام تأسيس الاصل في
العمل بالظن **قوله** فان كان مخالفا للاستصحاب فلا اشكال آه **اقول** وان كان مخالفا للبرائة فقد ترجح في مقدمات دليل الانسداد انه لا يعمل بها
في المقام وان كان مخالفا للتخيير فلا شك انه ليس بدلا مع امكان الاحتياط **قوله** اذا لم يعلم نصب الاحتياط في المسئلة الفرعية آه **اقول** لظهور الاحتياط
في المسئلة الاصولية لا يمشي له بعد العمل بالاحتياط في المسئلة الفرعية **قوله** وخامسا سلمنا العلم الاجمالي آه **اقول** ربما يدفع ذلك بان المطلوب
اداء ما هو الواقع لكن من الطريق الذي قرره الشارع فان حصل العلم به فلا كلام وكذا ان اداه على وجه يقطع معه باداء الواقع فان العلم طريق اليه
قطعا سواء اعتبره الشارع بالخصوص في المقام اولا وسواء حصل له العلم بالطريق الذي قرره الشارع ام لا للاكتفاء بالعلم باداء الواقع قطعا
بل يتعين الاخذ به على تقدير انسداد سبيل العلم بالطريق المقرر وانفتاح سبيل العلم بالواقع واما اذا انسد سبيل العلم بالامرين تعين الاخذ
بالظن بالطريق دون الظن بالواقع لاداء التكليف المتعلق بالطريق بذلك ولاداء الواقع به على حسب الطريق واما الاخذ بمطلق الظن بالواقع
فليس فيه اداء التكليف المتعلق بالطريق لا علما ولا ظنا ويندفع بما سيذكره المصنف **قوله** وكان المستدل توهم آه **اقول** منشا
ما ذكره المستدل احد امرين احدهما هذا الذي اشار اليه المصنف هنا من ان نصب الطريق ولو حال عروض الاشتباه فيه موجب لصرف التكليف عن الواقع
الى العمل بمؤدى الطريق فالاحكام الواقعية حينئذ ليست مكلفا بها تكليفا فعليا الا بشرط قيام الطريق المنصوب عليها فيكون المكلف به حقيقة
هو العمل بمؤدى الطريق دون الواقع من حيث هو ويلزمه اهمال ما لم يؤد اليه الطريق المفروض من الواقع وثانيهما ما اشرنا وسيشير المصنف اليه من ان الظن
بالطريق ظن بالامتثال الظاهري والواقعي بخلاف الظن بالواقع فانه لا يستلزم الظن بالاول **قوله** فان قلت نحن نرى آه **اقول** حاصله ان الظن
بالواقع لو كان في عرض الظن بالطريق في حال الانسداد لكان الظن بالواقع في حق المقلد وبالحق الواقعي في المرافعات في حق القاضي متبعا ايضا والتالي
باطل بالضرورة **قوله** قلت فرق بين ما نحن فيه آه **اقول** ملخص الجواب الفرق بين محل الكلام وما ذكر من المثال من وجوه ثلاثة احدها ان الظنون
الحاصلة للمقلد والقاضي بالنسبة الى الواقع امور غير منضبطة كثيرة المخالفة للواقع بخلاف الظنون المعمولة في تعيين الطريق واعترض عليه اولا بانه لم
يفصل احد في مسئلة الظن المطلق بين حصوله من الامارات المنضبطة وغيرها وثانيا بانه لو قيل بالتفصيل لامكن القول بمثله في حق المقلد ايضا اذ
الانضباط لا يرجع الى جهة معينة بل الى اعتبار المستحق فقد يتحقق في بعض الامارات الحاصلة للمقلد وقد لا يتحقق في بعض الامارات الحاصلة للمجتهد في تعيين
الطريق للمقلد ايضا وثالثا ان مثال القاضي خارج عن محل الكلام بالكلية اذ الواقع انما يكلف به المتخاصمان اما القاضي فلا يكلف الا بالحكم بطرق مخصوصة
ووجوه معينة لا يبتني اكثرها على ملاحظة الواقع بالكلية كاليمين والنكول والقرعة والبينة والاقرار وشبهها لعدم حصول الظن منها نوعا ولاجتماعها
مع الظن القوي بخلافها قطعا ولو كان الواقع هنا ملحوظا لكان الظن الحاصل من الاجتهاد في الواقعة الشخصية اقرب الى الواقع من تلك الطرق
قطعا وعدم انضباط الامارات المتعلقة بتشخيص الواقع هناك لا يقصر عن حال الظنون الرجالية والترجيحات الاجتهادية ولا يمنع عقلا ولا شرعا من اناطة
الحكم بوصف الظن المنضبط في حد ذاته لولا الاجماع على عدم اعتباره والقطع على عدم اناطة القضاء به في مقام انسداد باب العلم الى الطريق نصل الخصومة
وعلمنا بعدم جواز اهمال الحكم فيها مع ذلك لزمنا الرجوع الى الظن في ذلك من غير ان يكون للظن بالواقع اثر في ذلك بالمرة بخلاف الحال في المقلد فان
التكليف بالواقع ثابت في حقه غير ان طريقه منحصر في التقليد فمتى شك في الطريق موضوعا او حكما لزمه تحري الاقرب اليه فالاقرب بنحو لا من يسلم بالطريق
الى الاقرب اليه دون الظن بالواقع ويرد على الاول ان العمدة في الاتكال على الاجماع وحديث عدم الانضباط بناء الشرع وتوجيه للاعتبار ويرشد اليه
ان المناط فيها استنادا الى ورود الدليل على الاعتبار وعدمه في القسمين وح فلا يرد ما ذكره فيتبنه عدم الفصل وعلى الثاني ان الامارات الحاصلة للمجتهد
من مثل الكتاب والسنة وغيرهما وللمقلد في تعيين الطريق كفتوى اهل الخبرة وشهادة العدلين والشياع وامثالها منضبطة قطعا بخلاف امارات المقلد

١٤٢ في تعيين الواقع فانها من قبيل المعايب وهو الاستحسانات التي ينقدح في قلبه ومن الاضبط والاحتياط فالمراد هو الانضباط في الامارات وعدم بحسب نوعها ولا معنى
لاعتبار المستمع في ذلك كما لا يخفى واما الثالث فلعل تنبه له المصرّح بنفسه حيث جعله لا يحصل الى يراد به عليه مع امكان المناقشة في صحته بوجه لا يخلو
عن قرب ما وبما قررناه يظهر ان في ما ذكره المصرّح غنية في اثبات الفرق ولا حاجة الى التمسك بالوجه الذي ذكره المعترض تبعا للوالد المحقق ره
من ان الشارع متى حصر طريق العامي في التقليد في حال علمه بالمجتهد جهله لم يكن له بد من اعمال الظن في ذلك الطريق متى لم يكن هناك قدر متيقن
للامتثال حكما او موضوعا كما لو دار الامر بين الفاضل والمفضول فان الاول هو المتيقن او بين شخصين يعلم باجتهاد احدهما دون الاخر اما لو دار
الامر حكما بين الافضل والاعدل او بين بقائه على تقليد الفاضل الميت وعدوله الى المفضول الحي وان كان الاول اقرب الى اصابة الواقع او
موضوعا بين شخصين لا قطع له بافضلية احدهما بعينه لزمه العمل بالظن في ذلك وكذا الحال في المتجزي لو دار امره بين الاجتهاد والتقليد فان
طريق العلم بذلك لزمه العمل بالظن بما هو طريق في ذلك دون الظن بالواقع لانه ترجيح لاحد الطرفين من غير مرجح وهكذا المقلد متى انسد عليه
سبيل العلم بمعرفة المجتهد لو دار امره بين العمل بالظن في تعيين الحكم او في تعيين المجتهد وكذا دار امره بين تقليد المجتهد الميت والحي المظنون اجتهاده لزمه
العمل بالظن في ذلك وكذا الحال في نظائر ذلك فلا تغفل ثانيها قيام الاجماع على عدم اعتبار الظن بالواقع في حق المقلد والقاضي دون المجتهد
ثالثها ان الشارع قطع النظر عن الواقع بنصب الطريق للقاضي والمقلد وكذا غيره ولو بالامارة في حق المجتهد وفيه ما لا يخفى **قوله** وجعله
قطع الخصومة آه **اقول** الذي يرشد الى ذلك انه لو علم الحكم من غير هذه الطرق لم يكن له القضاء عند جماعة بل عن بعض عدم جواز القضاء بالعلم
في حق الامام عليه السلام كما يستشم ذلك من قولهم نحن نحكم بالظاهر وما ورد في قصة بعض انبياء السلف انه شكى الى الله تعالى عن الحكم بين الناس فقال الله تعالى
احكم بالبينات وان لم تجدها فاقسمهم على اسمي **قوله** بخلاف غيرها فان طريقيته آه **اقول** ان قيل كيف لا يكون الظن بالواقع ظنا بتحقق الامتثال فانا
وما الفرق بين القطع بالواقع والظن به حيث ان الاول قطع به من طريقيته قطعا ولا يكون الثاني ظنا به من طريقيته قيل لا ملازمة بين الامرين ولا منع
بين المقامين لان تكون العلم طريقا قطعيا لا يستلزم كون الظن به ظنيا اذ قد لا يكون طريقا اصلا فليس في اداء الواقع كذلك علم باداء ما هو
الواقع لا باداءه على الوجه المقرر والظن باداءه على الوجه المقرر وانما الواقع مظنون باداء الواقع لا غير فيبقى الخروج عن عهدة التكليف المتعلق بالطريق
في محل الشك فان قيل كيف لا يستلزم الظن باداء الواقع الظن بتفريغ الذمة في حكم الشرع والامر يقتضي الاجزاء والظن بالملزوم يقتضي الظن باللازم
قيل لما مر من ان الظن بما هو ظن ليس طريقا الى الحكم بتفريغ الذمة فمجرد الظن بالواقع ليس قاضيا بتفريغ الذمة في نظر الشرع مع قطع النظر عن قيام
دليل على حجية ذلك الظن غاية الامر احتمال حصوله من جهة احتمال قيام الدليل على حجية ذلك الظن فان قيل كيف لا يستلزم الظن بالواقع الظن
بتفريغ الذمة في حكم الشرع مع ان المكلف به هو الواقع وقد طلبه قبل كون المكلف به هو الواقع يقتضي الظن بتفريغ الذمة بالنسبة الى الواقع لا في حكم
المكلف الذي هو مناط الحجية والمقصود في المقام هو حصول الظن به في حكمه فان قيل انه كما قام الظن بالطريق مقام العلم به من جهة الانسداد فليقم
الظن بالواقع مقام العلم به واذا قام مقامه كان بمنزلة العلم باداء الواقع كما ان الظن بالطريق بمنزلة العلم به قيل هذا انما يتم اذا لم يكن احد التكليفين
منوطا بالاخر ومقيدا له وليس كذلك كما عرفت **قوله** قلنا ولا ان هذا خروج آه **اقول** تنبيها يورد عليه بان الطريق المنصوب وان لم يكن مفيدا
للظن بالواقع الا ان الظن به يستلزم الظن بسقوط الواقع قطعا فيترجح على مجرد الظن بالواقع لاستلزامه الظن باداء التكليف المتعلق بالطريق دون
الظن بسقوط الواقع بخلاف الثاني فانه لا يستلزم الظن بسقوط التكليف المتعلق بالطريق فلا فرق بين تعاضد الظن بالطريق مع الظن بالواقع و
بين تأيده بالظن بسقوط الواقع وفيه اولا ان هذا التوجيه خلاف ظاهر السؤال من التعبير بالامتثال الواقعي والظن بالواقع ونحوها بل خلاف ظاهر
المتن من تعبيره عليه بعبارة الهداية حيث عبر منها باداء التكليف المتعلق باداء الواقع وثانيا ان مجرد سقوط الواقع ليس شيئا زائدا على الامتثال الظاهر
اعني العمل بالطريق والاختلاف بينهما بمجرد الاعتبار فلا يصير ملاكا للترجيح فكانه وقع التعارض بين الامتثال الواقعي والامتثال الظاهري المعبر
عنه بسقوط الواقع فالطلبات في مرحلة الامتثال متساويان ولو اكتفى بمثل هذا التأييد قلنا ان نعتبر في الظن بالواقع ايضا حيث انه وان لم يكن
ظنا بالطريق الا انه لا يبعد ان يقال انه ظن بسقوطه نظرا الى ما سيذكره من ان نصب الطرق انما هو للكشف الغالبي لا ان ينقل الاثر الى هنا لك فو
امر اخر باب الكلام فيه **قوله** وثانيا ان هذا يرجع آه **اقول** فيرجع الى دليل اخر ذكره بعض المحققين في المقام وهو ان نتيجة دليل الانسداد قضية مهملة
فان قام دليل قاطع على حجية بعض الظنون مما فيه الكفاية في معظم الاحكام انصرف اليه تلك القضية المهملة ولا قضى بحجية الجميع واما اذا قام
الدليل الظني على حجية بعض الظنون مما فيه الكفاية دون البعض فاللازم البناء على ترجيح ذلك البعض ولا يصح القول بانتفاء المرجح بين الظنون
بالحجية في بعض تلك الظنون دون البعض فهل فرق بين ترجيح الظن بالطريق على الظن بالواقع وترجيح بعض الظنون المتعلقة بالواقع على بعض نظرا
الى كون القضية مهملة يكتفى فيها بادنى مرجح ومبنى السؤال هو الاول ومبنى الدليل المذكور هو الثاني وهو كلام متين **قوله** لكن لا نسلم
نصبها آه **اقول** ملخص المطلب انه اذا كان مقام نصب الطرق تقييد الواقع بها واعتبار امتثالها في ارادته بحيث يكون ما عداها خارجا عن
محط نظر الشارع قصدا قطع عن درجة الاعتبار صح ما ذكره من الغاء ما يؤدي اليه الطرق من الواقع سواء انفتح باب العلم بالطرق ام انسد لا به في زمان الانسداد

في مسئلة الظن بالطريق والظن بالواقع

من العمل بالظن بالطريق لكن مفاده ليس ذلك بل مفاده ان الشارع حكم بوجوب البناء على كون مؤداها هو الواقع بمعنى انه واقع جعلي فيتم كونه واقعا جعليا مع العلم بها واما مع انسداد سبيل العلم اليها فلا وجه للترجيح الظن بها على الظن بالواقع والحاصل انه شرط جعل مؤدى الطريق واقعا جعليا هو العلم بها والمفروض فقدانه وهو مما قررناه يظهر اندفاع الاعتراض عليه بان مقصود المستدل ليس تقييد الواقع بشرط مساعدة الطريق حتى يلزم انتفاء الواقع حقيقة بانتفاء شرطه فيستلزم القول بالتصويب الذي اجمعت الامامية على بطلانه بل المقصود ان الاحكام الواقعية امور ثابتة لا تنجز لها الا بشرط مساعدة الطرق المعتبرة عليها ومع انتفاء الشرط هي امور ثابتة في حد ذاتها الا انه لا يعاقب المكلف عليها ويعذر في مخالفتها الا ترى ان الطرق العقلية اذا ادت الى مخالفة الواقع كان اللازم فعل العمل بمقتضاها وكان الواقع على حاله من غير ان ينقلب الى واقع اخر على ما يقوله القائل بالتصويب فكذا الحال في الطرق الشرعية توضيح ذلك ان ما يمكن معه ترجيح الظن بالطريق على الظن بالواقع هو تقييد الواقع بمساعدة الطريق على وجه يسقط بدونها عن درجة الاعتبار وهو مما يستلزم التصويب الباطل واما تقييده بالطريق على الوجه الذي قرره المعترض فلا يقتضي ترجيح الظن بالطريق على الظن به اذ الذي اعتبر شرطا لتنجز الواقع انما هو العلم بالطريق قطعا فمع عدمه لا وجه لترجيح الظن به على الظن بالواقع والحاصل ان مرجع ذلك الى الحقيقة هو القول بكون مؤدى الطريق هو الواقع الجعلي **قوله** الوجه الثالث ما ذكره بعض المحققين اه **اقول** هو المحقق البارع الالمعي الشيخ محمد تقي قده وهذا هو الوجه الاول من الوجوه الثمانية التي ذكرها في حاشيته على المعالم وفي عبارة المصنف تسامح حيث ذكر في اول العنوان ان هؤلاء الجماعة القائلين بحجية الظن بالطريق استدلوا عليه بوجهين ذكرهما ان ذلك المحقق ذكر هذا الوجه مع الوجه الاول وبعض الوجوه الاخر فان ظاهره انهم استدلوا عليه بازيد من وجهين فان كان سائر الوجوه لاثبات غير هذا المطلب كما هو كذلك فلا يناسب ضمها بهما في المقام وان كانت لاثبات هذا المطلب فلا وجه لحصر مستندهم في وجهين ولذا الوجه القوي المتجه خلاف الظاهر فلا تغفل **قوله** ثم شرع في ابطال الدعوى اه **اقول** قد ذكر في ابطالها ما ملخصه ان غاية ما يمكن التمسك به في اثبات حصول القطع منه ان العلم بعدالته والوقوف على احواله يوجب العلم العادي بعدم اجترائه على الكذب كما هو معلوم عندنا بالنسبة الى كثير من الاخبار العادية سيما مع انضمام بعض القرائن القائمة وهذا لا يجدي شيئا اذ بعد فرض معرفة العدالة كيف يمكن دعوى القطع مع انفتاح ابواب السهو والنسيان وسوء الفهم سيما بالنسبة الى الاحكام البعيدة عن الانظار كما يشاهد ذلك في العلماء فضلا عن العوام مع احتمال النسخ في زمن النبي صلى الله عليه وآله في كل آن والناس كانوا يبنون على الحكم الوارد الى ان يصل اليهم نسخه والامر بالنسبة الى اهل الاقطار والبلدان البعيدة عن بلد النبي صلى الله عليه وآله والامام عليه السلام اوضح ولذا كان النبي صلى الله عليه وآله يكتفي منهم بالاخذ بالاخبار الواردة عليهم بتوسط الثقات كما دل عليه تتبع السير والسيرة المستمرة المقطوع بها ثم اخذ بعد شطر من الكلام في قدح دعوى السيد ره ومن حذو حذوه حصول القطع بالاحكام في تلك الاعصار بما اشرنا اليه مرارا الى ان ذكر ما نقله المصنف ره بعبارته **قوله** نعم ما جزم به من ان المناط اه **اقول** للفاضل المعاصر سلمه الله تعالى كلام في المقام في توجيه كلام والد المحقق ره لا باس بايراده بعد تلخيصه هو ان ههنا امورا ثلاثة لا مجال للتامل والخلاف في شيء منها احدها ان اللازم في حكم العقل والشرع هو تحصيل العلم بالواقع حتى يقوم الدليل على الاكتفاء بغيره وهذا امر معلوم ضرورة وثانيها انه لو ثبت بالعقل او الشرع حجية بعض الطرق التي لا تفيد العلم بالواقع في حال امكانه وانفتاح سبيله لم يعقل الترتيب بين العلم بها والعلم بالواقع بحيث يتعين الثاني مع الامكان والاول مع التعذر وثالثها انه لا شك في ان الشارع اعتبر في حال انفتاح باب العلم بالواقع طريقا غيره فانه امر مفروغ عنه في محله مجمع عليه بين الاصحاب يشهد بذلك التمسك بالظواهر والاصول اللفظية من اول زمان البعثة الى هذه الازمنة فاذا كان الامور المذكورة مما لا شك فيه ولا شبهة تعتريه فلا يمكن حمل الترديد الواقع في كلام المحقق المذكور على شيء منها فلا بد ان يكون مقصوده من الترديد شيئا اخر غيرها توضيح ذلك ان الاحكام الصادرة من الموالي بالنسبة الى العبيد تتصور على وجهين احدهما ان يكون المقصود فيها مجرد احراز الواقع وادراك المصالح الواقعية والاحتراز عن المفاسد النفس الامرية وهذا هو الغالب نظير الاوامر الارشادية الصادرة من الطبيب بالنسبة الى المريض غاية الامر انها لا حكومة فيها وهذا القسم يجب تحصيل العلم بواقعه ان امكن والا فتحصيل الاقرب اليه ثانيهما ان يكون المقصود الاصلي فيها هو الاطاعة والانقياد بلوازم العبودية والابتلاء ليتميز المطيع من العاصي والسعيد من الشقي وان كانت المصالح والمفاسد ايضا ملحوظة مقصودة مرجحة لجملة من الافعال التي فيها المصلحة بالامر ولجملة اخرى فيها المفسدة بالنهي ولجملة اخرى فيها مصلحة في نفس النوع بالجعل والوضع على نحو الحكم الباعثة على تشريع جملة من الاحكام كتشريع العدة وغسل الجمعة وغيرهما للحكم الباعثة عليها الا ان الحكمة الاصلية فيها ما ذكر بل ربما لا يكون المصلحة الواقعية والمفسدة الذاتية ملحوظة فيها بالكلية كما في الاوامر والنواهي الابتلائية وهذا القسم لا فرق فيه بين اصابة الواقع والطريق لاشتراكهما فيما هو المقصود من الاطاعة والانقياد وان كان الواقع اولى بالمراعاة بالاحتياط في الموارد المشتبهة نعم قد يكون المصلحة الواقعية ايضا علة مستقلة كافية في لزوم التكليف مع قطع النظر عن المصلحة الواقعية في نفس التكليف فلا بد من مراعاة الواقع مهما امكن وبعد وضوح المقدمة يقال ان مقصود المحقق المذكور في الترديد الواقع في كلامه ان الغرض الاصلي من وضع الاحكام الشرعية هو اصابة الواقع من حيث هو حتى يجب على المكلف تحصيل الاقرب اليه اولا والمختار عنده هو الثاني للوجوه التي استدل بها عليه ثم انه لما حمل كلام المحقق المذكور على هذا المعنى في هذا المقام ...

في مباحث الظن

غير مراعٍ لاحتمالات مبني عليه شاكلما انه الناظر الى هذا المطلب مثل هذا الكلام المشتمل عليه الدليل الذي هو محل الكلام في المقام اعترض على المحقق الا شئا
بوجوه من الاعتراضات وسنشير اليها والانصاف ان حمل كلامه ره على غير المعنى الاول بعيد اما الثاني فلما ذكر من عدم معقوليته مضافا الى انه لا يساعد عليه
كلماته في المباحث السابقة واللاحقة مثل ما ذكره في جملة كلماته في جواب سؤال هناك مبنيا على اعتقاد الترتيب بين العلم بالواقع والعلم بالطريق وتوهم
لا ترتيب بين تحصيل العلم بالواقع وبالطريق المقرر من الشرع ليس يتعين الرجوع الى العلم مع عدم الطريق المقرر وعدم العلم به ماضيا بترتب
العلم بالواقع عليه فلا تعين للرجوع الى العلم بالواقع الى ان يقوم دليل على الاكتفاء بغيره من الطريق الذي قرره دليلا على ترتب الاخر عليه بل
الجميع في مرتبة واحدة وانما يتعين الرجوع الى العلم مع انتفاء الطريق المقرر وعدم العلم به لانحصار العلم بالخروج عن عهدة التكليف في ذلك و
لذا يجوز الرجوع الى العلم مع وجود الطريق المقرر ايضا وتخير المكلف في الرجوع الى ايهما شاء وغير ذلك من كلماته التي لا داعي لنا الى ذكرها واما الاول
فظاهر فيها ضرورة انه لا مساس لها بالكلام اصلا ولا يمكن حمل الكلام على كل محمل بادنى مناسبة ولو كان من قبيل مناسبة التضاد وكيف يحمل المتأمل
في هذا الكلام الطويل وامثاله اياه على احد هذين المعنيين لو صحا في انفسهما كيف واولهما فاسد لما ذكره الموجه والثاني لبعده عن مقصد مثل المحقق
المذكور سيما اذا اريد فيه الاطلاق كما لا يخفى فالمحمل الصحيح هو المعنى الاول لكن لا على الوجه الذي فهمه الموجه وقرره لظهور انه خلاف البديهي كما
اعترف به ولا يمكن ان يتفوه به عاقل فضلا عن مثل هذا المحقق الفاضل وكيف يمكن الرجوع الى غير العلم بالواقع مع عدم ثبوته بالدليل ومنوعه الاكتفاء
بالظن وكيف يمكن الترديد بين العلم بالواقع وبين غيره مع عدم الدليل عليه بناء بنفسها مثل هذا الترديد غير واحد من عباراته بل المقصود انه بعد
ثبوت الطريق المقرر بالدليل هل المعتبر هو تحصيل اليقين بالاحكام على الطريق المقرر الذي اراده الشارع في الظاهر او تحصيل اليقين بمصادفة
الاحكام الواقعية الاولية لا مع قيام الدليل على الاكتفاء بغيره من الطريق المقرر وحاصل الفرق بين ما ذكرناه وما ذكره ان المراد بالاكتفاء بغيره من دون
دليل عليه على الاول هو الاكتفاء بالطريق المقرر مع عدم الدليل على كفايته بدون مصادفة الواقع وعلى الثاني هو الاكتفاء بما لم يقم دليل عليه
ولو كان مراده غير هذا المعنى توجه المنع على دعوى بطلانه بالعقل والنقل على الوجه الذي يدعيه لا يقال يلزم على ما حملت الكلام عليه القول بالترتيب
بين العلم بالواقع والعلم بالطريق مع انه مما حكم صريحا ببطلانه في غير موضع من كلامه منه الكلام السابق لانا نقول اللزوم ممنوع فان اللزوم انما يتم
اذا اريد بالاولى في قوله او ان الواجب اولا هو الاول على سبيل التعين والاستقلال وليس كذلك بل المراد هو الاول على سبيل التخيير فحاصل الترديد انه
هل يجب تحصيل العلم بالواقع اولا بحيث لا يجوز العمل على وفق العلم بالطريق مع امكانه او يجب تحصيل العلم بالطريق ايضا في المرتبة الاولى من
من دون تقييده بمصادفة الواقع وبعبارة اخرى هل يكون الثاني في عرض الاول اولا الذي يقتضيه التحقيق هو الثاني لبطلان الترتيب عنده كما عرفت
والشاهد على ارادته هذا المعنى في كلماته اكثر من ان يحصى ويكفي ما يستفاد من كلامه السابق في جواب السؤال وقوله في هذا المقام ولو حصل العلم
بها على الوجه المذكور لم يحكم العقل بوجوب تحصيل العلم بما في الواقع وان يحتمل الاعراض لاستفادة الترتيب منه فلا انطباق فيه فيكون ذلك حجة والاعتراض
عليه كما اعترض به المصرح بل يصير على ذلك محل الاعتراض من جهة لا بعد فيه وانا اذا تاملت فيما حققناه جزمت بعدم ورود ايراد الموجه على
المصرح بوجوه يجمعها بعده تحرره عن جادة الاستقامة في فهم كلام المحقق المذكور منها ان التحقيق الذي لا يتوجه اليه ريب في شك ان جعل
الطريق المخصوص في استنباط الاحكام حكم واقعي كسائر الاحكام وان كان مدلوله حكما ظاهريا في كل مقام فالظن به كسائر الظنون المتعلقة بالاحكام
الواقعية فكما ان الظن بالاحكام الواقعية لا يستلزم الظن بالبراءة كذلك الظن بالحكم المذكور واعتراضات المصرح مبنية على توهم التفرقة بين
الامرين من كلام المحقق المذكور ومنها ان الامر يقتضي الاجزاء بمعنى ان الاتيان بالمأمور به يستلزم سقوط التكليف المتعلق به بحسب الواقع وبحسب
الامر عقيبا كانت وغيرها فالظن باداء الواقع يستلزم الظن بالبراءة بالمعنى المذكور كما ان الظن بحجية الطريق يستلزم ذلك ولا يعقل اجتماع ذلك
مع الشك في البراءة فضلا عن الظن او القطع بعدمها ولا يتصور الفرق في ذلك بين الامرين والمصرح توهم التفرقة بينهما في كلام المحقق المذكور
وحكم بالتسوية بينهما في الحكم بالبراءة والمراد بالبراءة بالمعنى المذكور وهو من الضروريات التي لا شبهة فيها ومنها ان المصرح توهم مقايسة المحقق
الطريق الشرعي بالطريق العقلي وان سلوك الطريق المجعول مع قطع النظر عن العلم به يستلزم البراءة كالطريق العقلي وهذا توجيه لكلامه بما
لا يرضى به صاحبه ومنها ان المراد من الظن بالطريق المقابل للظن بالواقع الذي حكم المحقق باستلزامه الظن بالبراءة بخلاف الظن بالواقع هو الظن
الذي لا يبتني على الاسباب الموهومة والمشكوكة وليس المراد منه مجرد الظن بالحجية الواقعية التي يمكن حصوله من الطرق التي يقطع بتحريم العمل عليها
كالقياس ونظائره بذلك ويشك كما توهم المصرح لوضوح ان الشك في بعض المقدمات يستلزم الشك في النتيجة فالظن بذلك لا يخرج عن الظن بالواقع
الذي صرح بعدم استلزامه للبراءة ومنها ان البراءة الواقعية لا تلازم البراءة الظاهرية سواء اعتبر في الحكم قصد القربة او لم يعتبر وسواء حصل
بواسطة العمل بالواقع او بواسطة العمل بالطريق المقرر انما يستلزم ذلك العلم باحدهما دون الظن باحدهما والذي ذكر من الفرق بين الظن بالواقع
والظن بالبراءة انما يتم حيث لا يعلم كون المصالح والمفاسد الواقعية علة تامة في تشريع الاحكام اذ مع العلم بذلك لا ينفك الظن بالواقع عن الظن
بالبراءة لاستلزام الظن بالواقع الظن بتلك المصالح الواقعية التي اوقع المصرح فيما توهمه تخيل ان الاحكام الشرعية من قبيل مع ان المحقق المذكور

بني هذا الوجه على ما قرره في المقدمة التي بعد هذا ملخص ما افاده والمتامل المنصف اذا تامل في عبارات المحقق وجدها غير محتملة لما رام حملها عليه المعترض الا احتمالا بعيدا والعجب انه اعترف بذلك ثم تعجب من المصنف في حمل الكلام على ما فهمه من ظاهره ولو بني على ان لا يحمل الكلام على ظاهره انسد ابواب النقض والابرام والسؤال والجواب والايراد والدفع فكيف يجاب عن الاعتراض الوارد بان ظاهر الكلام لم يقصد مع ان من المقرر ان بيان المراد لا يدفع الايراد واي استعجاب واي استبعاد واي كلام لا يرد عليه الايراد الا كلاما خاليا لغيا وليت شعري هل كان طريقة اهل الحل والعقد من اول بنا الدين الى التصنيف والتاليف حمل الكلام الذي هو محل البحث والايراد على غير ظاهره بحيث لا يتوجه عليه ذلك فلو ادعى ذلك فهو مما يكذبه كل منصف ينكره كل منصف

قوله لكن على سبيل الجعل الحقيقة آه **اقول** يتصور ذلك على وجهين الاول ان يكون مضمون الطريق كذلك باعتبار كون مؤداه مشتملا على مصلحة مساوية او فائقة على مصلحة الواقع والثاني ان يكون الحكمة التسهيل والفرق بينهما بعد الاشتراك في بعض اللوازم انتفاء الحسن عن خطاء عند المقدم عليه على الاول وانتفاء الوجوب عند كذلك على الثاني الا اذا ادى الى اختلال النظام فيكون كالاول كذا قيل **قوله** هذا في الطرق المجعولة في عرض العلم آه **اقول** توضيحه ان الطريق المجعول اما ان يكون في عرض العلم بالواقع او في طوله وبعبارة اخرى اما ان يكون بينهما ترتب في مقام الامتثال اولا وعلى اي تقدير فالذي يوجب الامتثال هو العلم بالطريق في مقابل العلم بالواقع الذي لا شك في حصول الامتثال معه اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان بدل العلم في الامتثال الواقعي هو الامتثال الظاهري دون غيره واما اذا تعدد ودار الامر بين الظنين المتعلقين بهما فلا دليل على ترجيح الظن بالطريق على الظن بالواقع بعد عدم ثبوت كون مطلق سلوك الطريق بدلا عن العلم بالواقع بل بثبوت عدمه ملاحظة كون الغرض الحقيقي هو احراز الواقع المقتضي لترجيح الثاني ولو لوحظ بدليته نفس السلوك عن نفس العمل بالواقع فلا اقل من الحكم بالتساوي بينهما في الترتيب سيما على فرض اعتبار الظن فيما يكونان بدلين عنهما اعني العلمين المتعلقين بهما نعم اذا ثبت تقييد الواقع بالطرق المقررة لا يتجه ترجيح الظن بها على الظن به وقد عرفت ان اثباته في غاية الاشكال **قوله** وانما اقتصر على الطرق المجعولة آه **اقول** توضيحه ان الذي يفيد في اثبات المطلوب نصب الشارع على سبيل الجعل الاستقلالي لا الامضاء والتقرير لما جرى عليه طريقة العقلاء ولا دليل على الاول ولا يحكم العقل بوجوب نصب الشارع للطريق في شيء من الموارد اذ لا يستلزم جعل الحكم نصب الطريق لبطلان التسلسل ووضوح لزومه من جهة ان الطريق المجعول مما يجب العمل به فلو لزم التكليف بشيء نصب الطريق له لزم ذلك فيه ايضا وينقل الكلام الى ذلك الطريق وهلم جرا نعم يستلزم ذلك وجود الطريق وامضاؤه وقبح العقاب على العمل به وحسنه على ترك فلا بد من الطريق العقلي الذي لا مجال للجعل فيه ويستقل العقل بالاكتفاء به وقبح المؤاخذة معه بحيث يجب على الامر عند عدم نصبه العمل به التنبيه عليه والا لزم الاغراء بالجهل ومن هنا لا يلتفت الموالي في كثير من الاحوال والاوقات الى نصب الطريق لعبيدهم فيما امروهم به او نهوهم عنه بل يكتفون لهم بالطرق العقلية ولا يحكم العقل بقصورهم وتقصيرهم والحاصل ان اقتضاء الشارع على الطرق المجعولة امر محتمل يتمسك به معظم اركان الاستدلال ولو لم يصدق ذلك باحكام المبنى واتقان الابنية فيهدمه احتمال كون الطريق المجعول في حال الانسداد امرا اخر غير الظن بالطريق بعد العلم بنصب الشارع بجعله **قوله** ثم علم ان بعض من لا خبرة له آه **اقول** مراده صاحب الضوابط ره **قوله** ويدفعه ان المسئلة ليست من التوقيفيات آه **اقول** سياتي عن قريب من المصنف ره ما يوهم صلاحية المقام لدعوى الاجماع فيه بل التصريح به ايضا وهذا منه عجيب بعد الطعن في دعوى الاجماع والقدح فيه متعديا بابلغ بيان **قوله** مع ان الدليل العقلي لا يقبل التخصيص آه **اقول** قد عرفت وجهه فيما تقدم وقد يقال ان امتناع التخصيص في الدليل العقلي انما يراد به التخصيص الواقعي وهو ممتنع في العمومات النقلية ايضا والتخصيص في مجرد ظاهر التعبير حيث ان يعبر بلفظ عام ثم يخرج عنه بعض الافراد جائز في الدليل العقلي والنقلي كليهما اذ لا مانع من ابداء الحكم على وجه العموم ثم ايراد التخصيص عليه حتى يكون لنا في موضوع عليه بحكم العقل وغيره فلا فرق بحسب الحقيقة بين ورود التخصيص على الحكم العقلي والشرعي ويظهر لك ما فيه من التامل فيما اسلفنا **قوله** وقد سلك هذا المسلك صاحب القوانين آه **اقول** حيث انه ومن وافقه في المسلك يبطلون البرائة والاحتياط بمنع الدليل عليهما عند قيام الظن على خلافهما والوجه في ذلك ما قد يتوهم من ان الاصل دليل حيث لا دليل وبعد قيام الظن على خلاف البرائة وغيرها من الاصول يحتمل وجود الدليل فيرتفع موضوع الاصل وان كان محل نظر من جهة ان الماخوذ فيه عدم وجود الدليل لا عدم احتماله او ما قيل من ان البرائة مثلا قد اخذ في اعتبارها الوصف شطرا او شرطا وهو منتف عند قيام الظن على خلافها **قوله** اذ كان ان نفس وجوب الاطاعة آه **اقول** بمعنى انه لا يمكن ان يقول له اطع امري مثلا الا من باب الارشاد اذ لو كان الامر الزاميا لوجب الامر باطاعته ايضا فيلزم التعدد او التسلسل وان احتيج الى توضيح ذلك فلعله يصدر عنا في محل اخر **قوله** مدفوع بما قررناه في محله من ان التلازم آه **اقول** حاصل الكلام في المقام ان الملازمة المحققة في محلها الا تقتضي مطابقة حكم الشرع لحكم العقل اذا كان المورد قابلا لورود حكم الشرع ولا تقتضي فعلية مطابقتهما في كل مورد وعلى مثل ذلك يبتني ما ذكره صاحب المعالم وغيره في جواب ما استدل الكعبي به من ان جواز تركها عقلي لا شرعي فلا يرد انه مع وجوبها يستلزم جواز تركها خطاب الشرع بجواز الترك بعد الامر بالمقدمة فيجب توضيح المطلب انه العقل يدرك جواز ترك المقدمة من غير ان يصرح الشارع بذلك وانما يحكم الشارع بالجواز مع انه لا يعقل حكمه بالوجوب لكونه عبثا بل منافيا للغرض فليس له حكم بالجواز حتى يلزم انتفاء الجواز حتى يتوهم بسبب وجوب المقدمة

من جهة كونه لغوا لا ينبغي صدوره عن الحكيم فحاصل ما ذكره ان جواز حكم الشرع بجواز الترك انما يتم اذا ترتب فائدة على حكمه واما اذا خلا عنها فلا بخلاف حكم العقل به فان من شانه درك الواقع وان خلا ذلك عن ثمرة تترتب عليه في الاعمال وبالجملة ليس المدعى انفكاك حكم الشرع عن حكم العقل بان لا يتطابقا كيف وقد كان الحكم المذكور من لوازم عدم ايجاب الشارع للمقدمة فهي في حكم الشرع ايضا مما يجوز تركه لكن المقصود عدم جواز تصريح الشارع بجواز تركه للزوم اللغو فالانفكاك في ذلك المقام من جهة عدم قابلية المورد للزوم اللغو ايضا كما في مسئلة الاطاعة والمعصية فعلم ان الانفكاك على هذا الوجه لا ينافي ما ثبت في محله من الملازمة فلا تغفل **قوله** واما من حيث مرتبة الانكشاف اه **اقول** لا يخفى ان الفرق بين الامرين بالنسبة الى حكم العقل تحكم صرف اذ لو لوحظ مجرد حكم العقل في باب الاطاعة الظنية لم يحصل الفرق في حكمه بين المراتب كما لم يحصل في حكمه بين الاسباب اذ المقصود هو الانكشاف ولا فرق بين مراتبه ولو لوحظ حكم العقل بالنظر الى النتيجة اللازمة للمقدمات فكذلك فكما يمكن الفرق بين مراتب الظن يمكن الفرق بين اسبابها بان يقتصر على العمل بالظن الحاصل من الخبر الصحيح ونحوه دون الشهرة وشبهها فتدبر **قوله** فنقول الحق في تقرير دليل الانسداد اه **اقول** التحقيق ان حكم العقل على وجه الكشف لا يعقل له معنى صحيح الا ان العقل يحكم استقلالا بشيء ويحكم بان هذا الحكم عند الشارع ماض ومقبول والا فلو اريد حكمه بالتصديق عن الشارع من دون استقلال من نفسه بادراك حسن او قبح كان ذلك حكما منه من غير اطلاع على الجهتين المحسنة والمقبحة اصلا وهو غير معقول كما حقق في محله وكيف يحكم استقلالا بان الشارع تعبد بشيء لا يستقل هو بادراك حسنه او قبحه فح يرجع الى قاعدة الملازمة بمعنى ان العقل يحكم بوجوب حكم الشارع بما يستقل العقل بادراك حسنه او قبحه فيكون حكم الشارع من قبيل الامضاء والتقرير لا من قبيل الانشاء والتاسيس وبعبارة اخرى يكون حكم الشارع حكما ارشاديا نظير اوامر الاطاعة فلا يعقل الكشف الناظر الى مرحلة الجعل والتعبد وان لم يكن ما نحن فيه من قبيل الاطاعة فان قلت على ما ذكرت يلزم ان لا يوجد حكم غير ارشادي في احكام الشارع بعد ثبوت الملازمة بالبرهان اذ المفروض انه على هذا التقرير يكون من باب الامضاء الراجع الى الارشاد قلت ظني انك لم تعرف معنى الملازمة فلا بد من بيانه على وجه الاجمال ليظهر حقيقة الحال فنقول ان الملازمة معناها انا ان كلما حكم العقل بحسنه وقبحه بعنوان لزوم الفعل وعدم الرضا بالترك او بالعكس او غيرهما من الاحكام فحكم الشرع به بمعنى ان العقل يحكم على انه مطلوب الشارع ومراده ونحن مكلفون بفعله او مبغوضه ومكروهه ونحن مكلفون بتركه وان لم يرد عن الشارع بحسب الظاهر حكم مطابق لحكم العقل ومن هنا رد المحقق القمي ره شبهة من قال بان التكلم في مثل ذلك قليل الجدوى لعدم اتفاق ما يستقل به العقل عن الدليل الشرعي علمه بان العمل بظن المجتهد من اعظم ثمراته حيث ان المعتمد فيه هو دليل العقل وكل ما حكم فيه الشرع بحكم فلو اطلع العقل على الوجه الذي دعى الشارع الى تعيين الحكم الخاص في ذلك الشيء لحكم على وفقه اذ لا يحكم الحكيم بشيء من دون جهة مرجحة له من حسن او قبح ذاتي او غيره فلو اطلع العقل على تلك الجهة لم يتوقف في الحكم فيه بما يوافق حكم الشارع فربما حكم الشارع بشيء لم يحكم العقل به من جهة عدم الاطلاع على العلة الباعثة على جعل الشارع له كما في التوقيفيات والاحكام الامضائية كلها من قبيل الاول بمعنى ان العقل قد يستقل فيه بالحكم وبوجوب موافقة الشارع له وللاحكام التاسيسية الجعلية من قبيل الثاني وما نحن فيه من قبيل الاول ولذا بنى الوجه الثاني اعني تقرير حكم العقل على وجه الحكومة على عدم قابلية المورد لورود حكم الشرع لا على عدم حكم الشارع فيه كما قلنا في مسئلة مقدمة الواجب ايضا وحينئذ فلا يعقل الجعل الذي هو المدعى في المقام ومنه ينقدح عدم تمامية بعض الثمرات التي ذكروها في مسئلة الكشف والحكومة وان الخدشة في تقرير الكشف لا تحتاج الى مؤنة التجشم الى بعض ما حققه المصنف ره وغيره وان استغربت ما ذكرناه فاعد النظر فاما قبولا واما اصلاحا **قوله** بجواز ان لا يجعل الشارع طريقا اه **اقول** لما اشرنا اليه مرارا من ان جعل الحكم لا يستلزم جعل الطريق وانما يستلزم وجود الطريق والرضا به وهو اعم من الطريق المجعول لشموله الطرق الشرعية والعقلية والعادية **قوله** ولم يكن لهذا المنع دفع اصلا اه **اقول** ان امكن اثبات ان نظر الشارع في نصب الطريق مضافا الى الواقع وان جعله يتعلق بما يتصف بالكشف لغالبا امكن ترجيح كون محبوب الشارع هو الظن دون غيره لغلبة الترتب في اقربية المظنون الى الواقع من غيره الا ان الشان في اثبات ذلك مع ان غاية ما يثبت بذلك على تقدير تماميته كون الظن طريقا في الجملة دون غيره ولا يثبت به كون المنصوب هو الظنون المفروضة او غيره لعدم امكان وجود المصلحة الواقعية في المرجوح منها دون الراجح او وجود المفسدة في الراجح منها دون المرجوح او غلبة الاصابة في المرجوح دون الراجح **قوله** لا نظهر وجه عدم كون الملازمة اه **اقول** قد ثبت في محله ان كون الدليل عقليا او نقليا انما يتحقق بالنظر الى المقدمتين لا بالنظر الى الملازمة بينهما وبين النتيجة فانها عقلية في كل دليل فلو قيل الصلوة واجبة وكل واجب فتاركه يستحق العقاب كان استلزامهم لقولنا الصلوة تاركها يستحق العقاب من جهة حكم العقل مع ان كلتا المقدمتين نقليتان فالدليل العقلي ما يكون جميع مقدماته عقلية والنقلي ما لا يكون كذلك سواء كان جميع مقدماته نقلية او بعضها كذلك فالاول كالمثال المذكور والثاني كما اذا قيل الصلوة عمل وكل عمل فصحته الشرعية بالنية او قيل الصلوة واجبة وكل واجب فتاركه عاص ومن ثلث القسمة اراد بالنقلي ما يكون جميع مقدماته القريبة نقلية كالمثال الاول كما تقدم **قوله** وثالثا الاجماع على بطلان التخيير اه **اقول** قيل اللازم بعد فرض عدم المرجح هو التخيير بين الظنون لا التعميم فان قيل لم يقل احد بالتخيير بين الظنون قيل لم ينسد باب العلم والظن المخصوص عند هذا القائل وحال الناس مع حال الغير وبعد تسليم رجحانها غيرنا احد الطرفين والتسليط طريق الترجيح للاخير وقال فيها...

في ذكر المرجحات والمعينات

بل نقول لو فرضنا تعارض دليلان في حكم ولم يحصل المرجح الذي يرجح به غيرنا فلا يمكن القول بالتوقف لبطلانه عند الخصم ايضا ولا العمل بالاصل الذي لم يعمل به غيرنا فلا حكم حينئذ الا بالتخيير كما هو مختار المجتهدين عند التعارض فكذلك نقول فيما نحن فيه لا يقال العمل بالتخيير بين الظنون يوجب الهرج والمرج لانا نقول كما لا يلزم ذلك المحذور من جهة كل واحد من المجتهدين لنا الاجماع دليل لا يلزم من اخذنا اي ظن شئنا كالظن الحاصل من الخبر والشهرة او غيرهما فالفرق تحكم هذا ملخصه وفيه ما فيه **قوله** فنقول ما يصلح ان يكون معينا او مرجحا آه **اقول** الفرق بين التعيين والترجيح ان الاول عبارة عن الاخذ ببعض الافراد من جهة دليل دال عليه بالخصوص والترجيح عبارة عن الاخذ ببعض ما لم يتم على شيء من افراده دليل خاص من جهة ما يوجب قوته ورجحانه وربما يخفى الفرق بينهما ويجعلان من قبيل المترادفين ثم ان النسبة بين المرجحات الثلاثة بعضها مع بعض عموم من وجه مع احتمال العموم المطلق في بعض الصور كما يظهر بالتامل فيها **قوله** فتامل آه **اقول** قيل انه يجد المتامل ان المتيقن المأخوذ بعد ما سلمنا حجيته تفصيلا فاعتبارا ووجوب الاخذ به انما هو لدليله لا للانسداد لينفع في الظن المطلق غاية الامر كونه متيقنا يوجب تعيينه لا دليليته فانها بالنظر الى ادلته والظن المطلق ما يكون دليليته من جهة دليل الانسداد **قوله** لكون بعض الظنون آه **اقول** الظنون التي لا يعلم نصبها ولا المنع عنها اما مظنون الاعتبار والحجية او مشكوكة الاعتبار والحجية او موهوم الاعتبار والحجية وكون الظن مظنون الاعتبار الحجية من المرجحات فلا ينتقل الى غيره مع وجوده يقدم مشكوك الحجية على موهوم الحجية مع وجوده ايضا لكن الرجحان فيه انما هو من احدى الجهتين السابقتين لا من هذه الجهة ثم ان وجه الترجيح بهذا المرجح على ما قيل امور ستة راجعة الى خمسة او اربعة احدها ان مظنون الحجية هو القدر المتيقن للقطع بان الشارع اذا اجاز العمل بمشكوك الاعتبار او موهوم من حيث هما كذلك لزم الحكم بجواز العمل بمظنون الاعتبار كذلك بخلاف العكس ثانيها انه يقتضي الظن بالبراءة بخلاف المشكوك والموهوم واللازم في حكم العقل بعد العلم بالاشتغال و تعذر العلم بالبراءة الظن بها و ثالثها انه بعد اثبات حجية الظن في الجملة وتعذر العلم بتعيينه وبقاء التكليف بالعمل يتعين الرجوع في تعيين الحجة منه الى الظن في المسئلة الاصولية ورابعها ان المظنون مرجح في تعارض احد الظنين بالاخر اقوى من غيره فيقدم عليه للعلم برجحانه وخامسها ان العقل قاض بالترجيح بذلك على الاجمال وان لم يعلم وجهه وسادسها انه يكون الظن بالحجية حاصلا من الطريق المعلوم اعتباره ولو في حال الانسداد بخصوصه فاذا حصل الاكتفاء بمورده امتنع التعدي الى الظن المطلق **قوله** نقول ان المسلم من هذه آه **اقول** قد يقال انها لو تمت في انفسها فلا مجال للرجوع اليها في المقام نظرا الى ان ظاهر بعضهم القول بحجية الظن المطلق في كل مسئلة بانفرادها مع قطع النظر عن غيرها من المسائل حيث ابطل العمل بالاصلين البراءة والاحتياط فيها مع قطع النظر عن المحذورين المترتبين عليهما واوضح فبقاء التكليف فيها مع تعذر العلم به يقتضي العمل بالظن مطلقا ولا شك ان الظن الحاصل فيها واحد لا يتعدد حتى يتصور الرجوع فيها الى المرجحات المذكورة نعم يتصور المعارضة بين الظن بالواقع والظن بالطريق وهو امر اخر ولا يخلو هذا الايراد عن وجه **قوله** فتامل آه **اقول** لعل وجهه ان المتيقن الاضافي لا ينفع في المقام اذ غاية الامر انه ارجح من غيره بمعنى ان الجامع لبعض القيود المذكورة ارجح من فاقدها لكنه في حد ذاته مشكوك الاعتبار نظرا الى ان فاقد نبعض القيود والحاصل انه بعد ثبوت اعتبار القيود فالمعتبر هو الظن الجامع لها واما غيره فلا دليل على اعتباره سواء كان فاقدا للكل او البعض اللهم الا ان يقال ان بعد فرض عدم كفاية المتيقن الحقيقي الجامع للقيود فمنزلة الوجود بمنزلة عدمه فيكون الامر بين افراد الباقية ولا شك ان المتيقن الاضافي بالنسبة الى ذلك المتيقن الحقيقي متيقن حقيقي في نفسه في مرحلة دوران الامر بين افراد الباقي وفيه ما فيه **قوله** وليس تعارض القوي مع الضعيف آه **اقول** ان الكلام فيما يفيد نوعا الظن وان لم يكن هناك مظنون خارجي **قوله** نعم يوجد مرتبة خاصة آه **اقول** قيل يتصور الترجيح بالقوة بوجه اخر وهو تقوي الظن بالواقع بالظن بالحجية فانه يصلح مرجحا للظنون المتساوية في القوة والضعف وفيه ان المراد من القوة غير القوة على هذا الوجه بقرينة المقابلة مع انه مجرد فرض لا تحقق له لوضوح خلاف الظنون في القوة غير القوة فربما يكون الظن المشكوك الاعتبار ظنا قويا معادلا في القوة مجموع الظنين المفروضين بادراك الواقع وبدله او يزيد عليه فيرجع الترجيح بذلك ايضا الى تعيين القوة المعتبرة التي لا ترجع الى ضابط معلوم والحاصل انه بعد دوران الترجيح مدار القوة لا خصوص مرجح مخصوص كيف يرجح المظنون الاعتبار مع امكان كون المشكوك اقوى **قوله** ففيه اولا انه لا امارة تفيد الظن آه **اقول** مضافا الى ما قيل من ان الطريق المظنون انما يعتبر حينئذ حيث يكون ظنا بالواقع والمدعى حجية الظن بالطريق سواء كان من قبيل الظن بالواقع او من غيره فلا يدل على المدعى الا ان يدفع بان المقصود من ذلك نفع القول بالظن المطلق لا اثبات حجية مطلق الظن بالطريق على ان الظن بالطريق وان لم يستلزم الظن بادراك الواقع على ما هو عليه لكنه يستلزم الظن بادراك الواقع او بدله المقرر في حكم الشارع ولا فرق بينهما في نظر العقل مع ان الواجب في حكم العقل امتثال الاحكام الفعلية دون الشانية الواقعية فينتقل من العلم بها الى الظن وهو انما يحصل من الظن بالطريق دون الواقع مع انه يمكن التمسك في القول بحجية مطلق الطريق المظنون الاعتبار ظنا كان او غيره بعد القول بالفصل وفيه نظر **قوله** فمال بعضهم آه **اقول** هو الشيخ المحقق محمد تقي قدس سره **قوله** اقول قد عرفت سابقا آه **اقول** اورد عليه بوجوه احدها ان الاحتمال الاول وهو كشف العقل عن المجعول الشرعي مما لا اشارة اليه في كلام ذلك البعض وغرضه من العبارة المنكشف منها كون العقل كاشفا عن الطريق المرضي عند الشارع بالنسبة الى حال المكلف على حسب ما هو عليه من غير فرق في نظر العقل بين الطريق الشرعي والعقلي

والعقاب لاشتراكهما فيما هو المقصود من تحصيل البراءة وثانيها ان الحال في ذلك على تقدير الحكومة بل وعلى تقدير تسليم الطريق المجعول ايضا يرجع الى دوران الحجة بين الكل والبعض لان نصب الظن المشكوك اعتباره من حيث هو كذلك يستلزم نصب المظنون ولا عكس وانما اعتبرنا قيد الحيثية في ذلك لامكان نصب المشكوك من حيث نفسه دون المظنون لكن ذلك لا يجدي في مقام عمل المكلف في تلك الحال اذ ليس الحاصل عنده حينئذ الا المشكوك والمظنون من حيث هما كذلك فلا يمكن نصب الاول للمكلف على الحال التي هو عليها دون الثاني مع امكان العكس وثالثها انه لو سلم دوران الحجة بين المتباينين فيمكن اجراء الدليل في تعيين الحجة منهما نظرا الى بقاء التكليف وانسداد باب العلم اليها فبعد ابطال الاصلين البراءة والاحتياط يتعين الرجوع في ذلك الى الظن فيكون المرجح اذن من المعلوم دون المظنون ورابعها انما ذكره من ان الترجيح لاحد الدليلين على الاخر يتوقف على القطع باعتباره ان اريد توقفه على العلم بحجيته في نفسه فممنوع وان اريد العلم باعتباره في مقام الترجيح فهو حاصل بالظن لحصول الرجحان الذي هو المناط في تقديم احد الدليلين بذلك لكن المقام ليس من باب تعارض الدليلين بل من باب دوران الحجة بين امرين احدهما لكن بل ليس من باب التعارض اصلا بل هو من باب الاقتصار في مقام التصرف على اقل ما تندفع به الضرورة من باب دوران الحجة بين الكل والبعض المعين بما يخصصه من المرجح الظني او الاحتمالي وخامسها ان ما ذكره من توقف الترجيح على القطع باعتبار المرجح يمكن تسليمه في المقام بدعوى كون الظن القائم على حجية بعض الظنون من المتيقن اعتباره بعد الانسداد كما اذا قام فرد متيقن الاعتبار من الاخبار الصحيحة على حجية بعض ما دونه فيكون متيقن الاعتبار دون غيره ويلحق به ح ما كان متيقنا بالاضافة اليه وسادسها ان ما نكره من حكم العقل بوجوب الاطاعة على الوجه الاقرب الى الواقع نعم وانما يحكم العقل بذلك على الوجه الاقرب الى البراءة وذلك لان العلم بالاشتغال يقتضي تحصيل اليقين بالبراءة مع الامكان ثم الظن بها مع تعذره وان رجع الى اليقين بها بعد ملاحظة حكم العقل بذلك لا شك ان مشكوك الاعتبار وان افاد الظن الاقوى بالواقع لكن البراءة معه مشكوكة فلا يحكم العقل به في مقابلة مظنون الاعتبار الا مع تعذره او عدم حصول الاكتفاء به وكلام صاحب المعالم يشعر بتقديم الاول عند المعارضة ويدل على قبح ترك الاقوى واختيار الاضعف من حيث هما كذلك فهما خارجان عن محل الكلام وسابعها ان قوة الظن المشكوك مما لا يناط به الحجية لما عرفت من عدم رجوعها الى ضابط معين بخلاف انضمام الظن بالاعتبار الى الظن بالواقع فان له معيارا معلوما الا انه مانع من اناطة الحجية به **اقول** اما الايراد الاول فلا يخلو عن وجه فان الانصاف انه لا اشكال في ان الكلام المذكور يكشف عن العقل على الجعل الشرعي بل جميع اجزاء الكلام من اوله الى اخره ناظر الى مرحلة الحكومة كما لا يخفى على المتامل واما الثالث فهو من غرائب الاوهام فان المظنونية والمشكوكية ليستا من الصفات اللازمة للظنون وانما تتصف بهما بالنسبة الى اختلاف الاعتقاد في افرادها فان بعضها مما نظن باعتباره وبعضها مما نشك في اعتباره مثلا اذا نظرنا الى الخبر الصحيح نجد انفسنا بحيث نظن حجيته واعتباره واذا نظرنا الى الشهرة نجد انفسنا بحيث نشك في حجيتها واعتبارها وهكذا فحاصل الكلام فيما نحن فيه انه يدور الامر بين حجية مثل الظن الخبري الذي نظن اعتباره والظن الاخر الذي نشك في اعتباره فيدور الامر بين المتباينين ولا يدور الامر بين تعلق جعل الشارع بالشيء المتصف بالمشكوكية او الشيء المتصف بالمظنونية ليتوجه ان جعل المشكوك بوصف انه مشكوك يستلزم جعل المظنون بوصف انه مظنون ولو سلم فجعل المشكوك وان كان يستلزم جعل المظنون لكنه لا يستلزم جعل الموهوم فيدور الامر بين جعل خصوص الموهوم وجعل المشكوك المستلزم لجعل المظنون ولو لوحظ استلزام جعل الموهوم من حيث هو كذلك لجعل المشكوك كذلك المستلزم لجعل المظنون كذلك دون العكس لا مرحالة لتردد بين الكل اعني المجموع من المظنون والمشكوك والموهوم والبعض اعني خصوص المظنون فلا يبقى مصداق له ولا للامرين الا بما ضل الذي صرح به المستدل في كلامه واما الثاني فيرد عليه ان غاية ما يثبته مقدمات دليل الانسداد من انسداد باب العلم وبقاء التكليف وابطال الاصلين هو الرجوع الى الظن واما الرجوع الى خصوص هذا الظن من بين الظنون الثابت حجيتها على وجه الاهمال والاجمال فلا دليل عليه الا الظن باعتباره وهو من الظنون التي لم يثبت اعتبارها بعد فالتمسك به دور ومنه يظهر ما في الرابع فان تحقق الرجحان الذي هو المناط في تقديم احد الدليلين بمجرد الظن الذي لم يقم على حجيته قاطع اول الكلام ثم ان ما ذكره من كون المقام من باب دوران الحجة بين الاخص الذي لا من باب تعارض الدليلين ان اراد به التعريض على المصنف فليس في موقعه اذ لم يصرح بالثاني بل يظهر من كلامه الاول مع ان القول بالثاني مما لا يعقل صدوره عن مثل هذا المحقق الا اذا اريد ما يرجع الى الاول وان اراد به تحقيق المحل فلا ضير فيه ومما ذكرناه يظهر ما في الخامس ايضا فلا نطيل بعبارته واما السادس فقد تقدم الكلام في مثل مستقصى في مطاوي كلماتنا وحمل كلام صاحب المعالم على ما ذكره يكشف عن عدم تحقيق النظر فيه والا فظاهر ان مراده تقديم نوع الظن الاقوى على الاضعف ثم ذكر الكلام المذكور في مقام اثبات دلالة دليل الانسداد على حجية خبر الواحد بعد ان استنتج من مقدماته وجوب الرجوع الى الظن فمراده ان الظن الحاصل من الخبر مما يكون اقوى من غيره فيجب تقديمه والمراد بالجهات المتعددة الطرق المختلفة مثل الاجماع والكتاب واطلاق البراءة على ما صرح به الفاضل الصالح واما السابع ففيه ان الظن المشكوك وان لم ينط به الحجية على ما ادعى لكنه يصلح مانعا عن اناطة الحجية بالظن المظنون فليتدبر **قوله** فتامل **اقول** هذا اشارة الى المنع من قيام الظن على حجية بعض الظنون من حيث الخصوص وامكان دعوى قيامه على انه معتبر ولو بدليل الانسداد **قوله** وربما التزم بالاول بعض من تاخر **اقول** هو الفاضل النراقي في عوائده ما ادعى في دليل الانسداد انه اثبات ظن المراد مستقلا **قوله** وفيه انه اذا التزم بانتاجه **اقول** لقائل ان يقول ان الدليل

لانسداد اذا اجرى بالنسبة الى اصل الظن يثبت حجيته على سبيل الاهمال فلا بد فيه من الترجيح واذا اجرى بالنسبة الى الظن في مقام الترجيح اثبت حجية مطلق الظن
والفرق ان الحكم بانتاجه التالي على سبيل الاهمال يستلزم التسلسل او الدور وبطلانه لاول كما يقال مثله على القول بان النتيجة هو الظن بالطريق
والمفروض ان هذا القائل انما اجرى دليل الانسداد في اثبات حجية الظن في مقام الترجيح بخصوصه ولم يكتف بجريانه في اصل الظن فلو لم يرد بما ذكرنا ما له
في اجرائه فائدة فافهم **قوله** فنقول معترضا على القائل آه **اقول** كلام القائل على ما حكاه عنه ان المراد من الترجيح هنا هو التعيين والتلبس باعتبار
ان المتلبس به هو اللازم الاتباع دون غيره ولا شك ان الترجيح بهذا المعنى عين الاستدلال فيكون الترجيح بواسطة الظن بالحجية استدلالا بالظن على
تعيين هذا الظن المظنون الحجية للعمل دون غيره ولا شك ان هذا لا يتم الا على ثبوت حجية خصوص هذا الظن والقول بحجية كل ظن والاول لم يثبت فتعين
الثاني فلا يتم هذا الا على القول باطلاق حجية كل ظن **قوله** بقوله ان هذا القائل خلط آه **اقول** حاصل مرامه الفرق بين المرجح والدليل فان الثاني يستلزم
التعيين وهو غير مقصود في المقام بل المقصود مجرد الترجيح وجواز اخذ الراجح فلا يلزم المحذور **قوله** وحاصل الكلام ان المراد من المرجح آه **اقول** كان منشأ
توهم تغايرهما ما تداول بينهم في مسئلة التعادل والتراجيح ان المرجح غير الدليل ولا تعلق له بما هو بصدده فان الترجيح عبارة عن تقديم احد الامارتين او
المتعارضين على الاخر والمرجح هناك وان لم يكن دليلا الا ان ترجيح احد الطرفين به لا بد ان يكون من دليل شرعي او عقلي يوجب فيه المزية مع ان فيها
دليلا فالمرجح هناك هو الجزء للعلة التامة في وجوب الاخذ باحدهما وطرح الاخر والخروج عن التخيير بينهما **قوله** ثم ان ما ذكره الاخير مقدمته اولى
نوضيحه ان القول ببطلان الترجيح بلا مرجح معقول في مقامين احدهما مقام الايجاد والتكوين حيث انهم يقولون ان وجود الممكن يحتاج الى مرجح والا لزم
ترجيح الوجود المساوي للعدم في الامكان وهو ممتنع سواء كان ذلك في مقام عروض الوجود للافعال المنوطة وجودها بالارادة والاختيار كالاكل
والشرب وغيرها او عروضه للموجودات الخارجية كالموضوعات الصرفة وثانيهما مقام الالزام والتكليف باحد امرين لا مرجح له على الباقي وهذا قبيح من الحكيم
ولا يكون فيها الا ذاتيا فاول الموردين مورد الامتناع وثانيهما مورد القبح فلا وجه للاضطراب المشعر بوحدة المورد **اقول** الذي يمكن ان يقال انا
لا نقطع بذلك اما ان نقول بكون نفس الارادة مرجحة كما يقوله الاشاعرة بالنسبة الى الافعال الصادرة من الخالق والمخلوق حيث ان ارادة الفاعل
مرجحة عندهم لاحد طرفي الممكن وتمسكوا فيه بقدحي العطشان ورغيفي الجوعان وطريقي الهارب من السبع مع المساواة في جميع الجهات التي يتصور
الترجيح فيها فلا شك في جواز الترجيح بلا مرجح خارجي وانما المحال هو الترجيح بلا مرجح بمعنى ان يترجح احد طرفي الممكن بلا سبب مرجح ولا ذات متصف
بالترجيح وانما الترجيح بلا مرجح للمؤثر ان يفعله بمعنى ان يرجح بارادته اي مقدوريه شاء او لا نقول به نظرا الى ورود الاشكال فيما اذا كان ارادة الفاعل
لاحدهما مساوية لارادته للاخر بالنظر الى ذاته حيث ان تعلقها باحدهما دون الاخرى ترجيح بلا مرجح اذا لم يستند الارادة الى شيء وموجب للدور او التسلسل
في الارادات اذا استند الى ارادة اخرى في التعلقات اذا قيل بوحدة الارادة وكثرة التعلق بحسب المرادات والتمسك بالامثلة المذكورة مما لا يجدي
اذ فرض التساوي من كل وجه لا يوجب وقوعه في الخارج اذ لعل هناك مرجحات خفية مؤثرة في الترجيح حاصلة في نظر المرجح وان لم يتنبه لها واقلها كون
التفاته حال الترجيح الى احدهما او الى ما يترتب عليه من الغاية المقصودة اكثر ولا يلزم من كون شيء مرجحا تفطن الفاعل بكونه مرجحا ومن هنا ذكر بعض
المحققين في باب التشبيهات ان الداعي الى العمل قد يكون في الواقع محض الرياء ويعتقد العامل حال العمل انه محض القربة ثم ينكشف له بعد تلطيف النظر
واعمال التأمل حقيقة الحال وذكر الشهيد في القواعد عن بعض انه احب واشتاق نفسه الى الغزو فاتهم نفسه اذ بحب بقاء انه شهيد وبالجملة
مجرد الفرض لا يقتضي الوقوع الاترى انا نقطع بانه لو وضع عمود على حد سيف بحيث يتساوى ثقله من الجانبين ووقف عليه لم يمل الى جانب مع انا
نرى بالتجربة ان الفرض لا يقع في الخارج فان قلنا بكون الارادة مرجحة لم يمتنع الترجيح في شيء من المقامين بل لم يقبح وان قلنا بعدمه فلا بد من مرجح لا
الطرفين وان كان خفيا عن النظر والترجيح بدونه قبيح وممتنع مع قطع النظر عن كون القبيح ممتنعا عن الحكيم نعم يمكن الفرق بين القبيح من الترجيح
بلا مرجح والممتنع منه على الوجه الذي حققناه سابقا فراجع وتامل حتى لا يختلط عليك الامر **قوله** بل لا يبعد دخول الاولين تحت القياس آه
اقول ان اريد دخولهما فيه حكما فلا يبعد دعواه وان اريد دخولهما فيه موضوعا فلو سلم في الاول لم يسلم في الثاني فان القياس هو اجراء
حكم الاصل في الفرع بجامع بينهما والاستقراء هو الحكم على الكلي بما وجد في الجزئيات نعم يدخل الاستقراء التام وهو ما علم فيه بانحصار الجزئيات
فيما يتصف بالحكم في القياس المنطقي حيث انه قسم من القياس الاقتراني الشرطي ولذا يسمى بالقياس المقسم ولا دخل لذلك بما نحن بصدده وح فلا يليق
بالعالم ان يشتبه عليه الفرق بينهما كما حصل لصاحب المعالم في باب الفور والتراخي على ما صرح به في القوانين كما لا يليق به ان يشتبه عليه الفرق بينه وبين
قاعدة الحاق الاعم الاغلب كالنقل المحقق القمي رحمه في موارد شتى حيث صرح بانه منها فان الخلاف في حجية احدهما اضعف من الخلاف في حجية الاخر كما يظهر
من الغاية القصوى ولذا زاد بعضهم في تعريف الاستقراء التقييد بعدم القطع بجزئي مخالف لاخراج الاعم الاغلب **قوله** فنكذب بعمل غير واحد آه
اقول لا اشكال في حجية الاستقراء التام اذا وجد لافادته العلم فيكون حجة اجماعا واما الناقص ففي حجيته وعدمها قولان وظاهرهما ابتناء التوقف لو
قيل بافادته الظن والتحقيق ان يقال انه ان لم يفد الظن فليس بحجة مطلقا ووجهه ظاهر ولكنه خلاف ما يحكم به الوجدان وان افاده فان قلنا بحجية مطلق الظن
اولهما بانه لا تعلق بين ما رايت وبين ما لم تره ولا بين ما علمته وبين ما لم تعلم فان قلنا بافادته الظن كما هو الظاهر فلا اشكال في حجيته على القول بالظن المطلق لانه

ظن لم يتم الاجماع على عدم حجيته فيكون حجة لعموم حجية ظن المجتهد الا ما خرج بالاجماع وهذا ليس منه ولا فرق فيه بين ما يفيد الظن الضعيف وما يفيد القوي كالمتاخم للعلم واما ارباب الظنون الخاصة فهم في حيص وبيص لا يمكنهم دفع اليد عن مثله مع كونه معمولا به عند العلماء فلا بد لهم اما من دعوى الاجماع عليه او التمسك بمثل نص مثل اسحق بن عمار في بحث اللباس صاحب الاشارات زاد التمسك في حجيته بدلالة الاشارة فقال في المفاهيم ما لفظه فان قلنا بظن العموم مما دل على حكم الاكثر من جميع الخطابات فحجة من باب دلالة الاشارة ايضا لرجوعه الى دلالة اللفظ وليس بعيد فان الشارع اذا حكم في اكثر ما وجدناه من المحال بكفاية التبين من حكم هذه الاطراف فهو مما فهم من مجموع احكامه والا فليس بحجة لعدم الحجة على العموم انتهى وفيه ما فيه واما توهم انه يترجح في ذهن المجتهد مع الظن ارادة الشارع التعميم للحكم فيصير المخالفة مظنة للضرر فهو من عدم التعمق والتامل كما لا يخفى ومن فروع عدم عموم حجية التبينة واستحباب صلوة الوتر لجوازها على الراحلة مع ان كل ما وجد من صلوة الفريضة لا يجوز ذلك فيه احتمال كون بعض ذلك من قبيل الاعم والاغلب لا يضر في المطلوب ثم ان هذا الذي ذكرناه انما هو بالنسبة الى الاحكام الشرعية واما اثبات اللغة به فلا اشكال فيه بلا خلاف فيه ايضا كما ادعاه في الاشارات ومن تتبع في كلمات اهل الادب بل علماء الاصول وجدانهم كثيرا ما يتمسكون به وقد بنى عليه الاصوليون مسائل كثيرة كاطباقهم على النقل والمرجع في تعارض الاحوال واثبات الحقيقة الشرعية واشتراط بقاء المبدء في المشتق وحجية المفاهيم الى غير ذلك منه يتضح عدم دخول القياس على ما اشرنا فان القياس في اللغة مما لا يجوز بلا خلاف كما صرح به جماعة **قوله** ومنه يظهر الوهن آه **اقول** حاصله انه لا يحصل الظن من الرواية بمجرد العمل بها بعد عمل الاصحاب بمقتضاها فينكشف ذلك عن جهة ضعف وخرازة في الرواية والا فلو فرض حصول الظن منها لم يمكن طرحها والعمل بالاولوية وهذا ظاهر **قوله** احدها ان يكون الظن القائم على حجية آه **اقول** لا يخفى ان هذا المرجح ليس نفع من المرجح الاول من المرجحات المذكورة اعني كون بعض الظنون متيقن الاعتبار بالنسبة الى بعض اذ لو قطع النظر عن الاشكال الآتي من ان القدر المتيقن مما يتصور على طريقة الكشف وتعميم الظن بالنسبة الى المسائل الفرعية والاصلية على طريقة الحكومة وامكن اعتبار القدر المتيقن في الظن بالطريق في الامر في الاول ما جرى فيه من جهة عدم الكفاية بل يرد عليه ما ورد عليه ايضا مثل ان القدر المتيقن يكون من الظنون الخاصة فحرج للقطع التفصيلي بحجيته وان تيقن البعض بالنسبة الى الباقي لا يصير معتبرا لكونه معلوم الحجية تفصيلا وغير مشكوك الحجية منفيا بالاصل لكنه لا يجدي في اثبات المرام للعلم الاجمالي بوجود معارضات كثيرة ومخصصات ومقيدات وفيه في الامارات الباقية الغير المتيقنة الاعتبار فيكون نظير ظواهر الكتاب في عدم جواز التمسك بها مع قطع النظر عن غيرها مع ان اعتبار المتيقن لا يخرج الحجة عن حد الاندراج تحت عنوان الرجوع الى البعض المبهم غيرنا فع حد الى غير ذلك مما يتصور وروده **قوله** الثاني ان يكون الظن القائم آه **اقول** مبني التعيين على هذا الوجه اجراء دليل الانسداد في خصوص مسئلة تعيين ما هو المتبع من الظنون بعد الانسداد كاجرائه في مسئلة حجية اصل الظن وهذا الامر عليه ما اورد على طريقة الفاضل النراقي في اجراء دليل الانسداد في المسئلة المذكورة ولا يحتاج فيه الى التكلف الذي وقع منه هناك من جهة اتحاد الظن المعين للظن كما لا يخفى **قوله** فالذي ينبغي ان يقال آه **اقول** اختلف النسخ في المقام ففي بعض النسخ فالذي ينبغي ان يقال على تقدير صحة دليل الانسداد على وجه الكشف وفي بعضها ثم على تقدير صحة تقرير دليل الانسداد على وجه الكشف فالذي ينبغي ان يقال الخ وكيف كان فهذا تكملة المطلب السابق وتوضيحها ان دليل الانسداد اما ان يقرر على وجه الكشف او يقرر على وجه الحكومة اما على الثاني فسيأتي الكلام فيه واما على الاول فاما ان يوجد بين الظنون قدر متيقن حقيقي اولا وعلى الثاني فاما ان يوجد متيقن اضافي اولا وعلى الثاني فاما ان لا يقوم على اعتبار شيء منها امارة او تقوم على بعضها وعلى الثاني فاما ان تكون الامارة القائمة عليه واحدة او متعددة وعلى الثاني فاما ان تقوم على ظنون لا يكفي بعضها في الفقه بل يحتاج الى كلها او على ظنون يكفي بعضها ولا حاجة الى كلها وعلى الثاني فاما ان تتفاوت الامارات القائمة في الظن بالاعتبار اولا فعلى الاول يقتصر على القدر المتيقن وكذا على الثاني وعلى الثالث يحكم بالاخذ بالكل وعلى الرابع يتبع تلك الامارة الواحدة وعلى الخامس يعمل بالكل وعلى السادس يؤخذ بما قام متيقن الاعتبار او مظنون الاعتبار على اعتباره وعلى السابع يعمل بالكل **قوله** وهذا يحتاج الى سير آه **اقول** بل يحتاج الى مؤنة التدرب في الروايات والاطلاع على مظانها وبسط اليد في فن الدراية والرجال لعدم الاعتماد على اصالة الاستقراء فيما سيما كثرة الاخبار الموجبة للاطمينان ودعواه مما يطمئن به النفس **قوله** ما سلكه غير واحد من المعاصرين آه **اقول** نقل ذلك عن صاحب الرياض وعن صاحب المفاتيح قدس سرهما **قوله** بان مقتضى القاعدة بعد اهمال النتيجة آه **اقول** قد عرفت مما تقدم وجه كون ذلك مقتضى القاعدة فان القضية المهملة في قوة الجزئية وحينئذ فان تساوت الظنون من كل جهة لزم الحكم بحجية الجميع نظرا الى انتفاء المرجح والترجيح في نظر العقل وعدم امكان القول بالتبعيض لمخالفته للاجماع وعدم امكان رفع اليد عن الجميع كالعمل بالبعض دون البعض لبطلان الترجيح بلا مرجح واما اذا اقام الدليل الظني على حجية بعضها انصرف اليه القضية المهملة فيقدم الاطمئنان المظنون على المشكوك والموهوم وكذا يقدم المشكوك على الموهوم فيما اذا كان الحكم والجهالة وقد عرفت الجماعة على لو قام الدليل القاطع على حجية ظنون خاصة كافية للاستنباط لرجع القضية عنها في الحجية الى غيرها من الظنون انه لا يثبت القضية المهملة المذكورة ما ينبغي بعلها وبتقريره اخرى نقول ان العقل بعد علمه بحجية الظن في الجملة والشارع بالظن المعتبر مع الامكان تحصيل الامكان عنه بمجرد

بالعمل فان الضرورة الملجئة الى العمل … ١٥١ …

بالمعتبر غير الظن المظنون الاعتبار وغيره ووقوع الخلاف في ذلك بين العلماء لم يجز له الحكم بحجية ما يزيد على ذلك البعض فان الضرورة الملجئة الى العمل

بالظن تندفع به فلا داعي الى الضم غيره من الظنون والحكم بحجية الكل من دون ضرورة قاضية به وكذا الحال في دوران الامر بين المشكوك والموهوم

قوله وثانيا ان العلم الاجمالي آه اقول هذا على فرض تسليم الدعوى والا فلمانع ان يمنع ثبوت العلم الاجمالي اولا وفي جميع المراتب المرتبة

ثانيا وكون المقام من الشبهة المحصورة ثالثا قوله ومن ذلك يظهر الكلام آه اقول وعلى هذا فلو ادعى وجود مبينات خلاف ظواهر المظنونات في

الموهومات ايضا واثبت حجية بعضها بذلك من دون حاجة الى توسيط حجية المشكوكات فيه لم يلزم حجية الفاقد للعلة من المشكوكات من حجية

فضلا عن الفاقد لها من الموهومات مع ان الاولوية في الاول في غاية الظهور ثم ان بعضهم ذكر وجها آخر للتعميم عكس الوجه المذكور بمعنى ان الملحوظ

في ذلك الوجه ترك العمل بالظن بملاحظة القدر المتيقن من الاضعف فالاضعف وفي الوجه المذكور العمل به بملاحظة القدر المتيقن من الاقوى

فالاقوى لابتناء الاول على مراعاة الاحتياط الموافق للاصل فيقتصر في الحكم بسقوطه على المتيقن والثاني على الحجية والاصل عدمها فيقتصر على

الاقل تقريره ان الثابت اولا وبالذات بعد اثبات بقاء التكليف بمعظم الاحكام وانسداد باب العلم هو لزوم الاحتياط المفيد للعلم الاجمالي بامتثالها

في جميع المشتبهات وانما يسقط ذلك بتعذره او لزوم العسر والحرج بالالتزام به فان تعين مورد التعذر او الحرج اختص السقوط به وجرى

الاحتياط في سائر المقامات وان تردد بين جميع المقامات فان تساوت النسبة اليها لزم الحكم بسقوط التكليف به في جميعها لامتناع

التعيين بغير مرجح وبطلان التخيير والا فالازم هو الحكم بسقوط الاحتياط في الاحتمالات الموهومة بالنظر الى الواقع والطريق معا ثم الموهومة

بالنظر الى احدهما خاصة فان بقي الحرج ايضا لزم الحكم بسقوطه في المشكوكة بالنظر الى الامرين جميعا فاذا ظن بالواقع او الطريق لزم الاحتياط

بالعمل به ثم يلاحظ الظن بحسب مراتبه المتقدمة وذلك لان ما دل على عدم وجوب الاحتياط انما يدل على سلب الموجبة الكلية ولا يقتضي السلب

الكلية فيكون العمل بالظن مبنيا على مراعاة الاحتياط بالقدر الميسور للقطع بعدم لزوم الحرج بالاحتياط فيه وح فلا يحتاج في تعميم الحكم الى دليل

آخر لموافقته اذن للاصل والقاعدة فيجب تعميم الحكم للمظنون الاعتبار ومشكوكه وموهومه وللقدر المتيقن وغيره وللظن القوي والضعيف الى

غير ذلك من اقسام الظنون ولا يخفى ان هذا بعيد عن غرض القائل بحجية مطلق الظن فان مقام حجية الظن من حيث هو غير مقام الاحتياط قوله قد عرفت

الجواب عنه آه اقول وهو ان الحرمة بعد تسليم كونها ذاتية اما من جهة التشريع او من جهة استلزام طرح الاصول وشيء منهما لا يمنع عن العمل الا

كما تبين هناك ولا اظنك تنسى ما اشرنا اليه من ان طريقة الاحتياط لا تناسب غرض القائل بحجية الظن المطلق حيث انه يجعله حجة شرعية في تمام

الفقه والافتاء والعبادات والمعاملات والاحكام المتعلقة بالفروج والاعراض والدماء والاموال واثبات ما يحتاج ثبوته الى برهان ونفي

ما يفتقر انتفاؤه الى البيان فبين المقامين بون بين قوله ولا ينافيه الاحتياط في المسئلة الاصولية آه اقول ان قيل ان قضية قاعدة الاشتغال

في المقام مع كون ما عدا واجب العمل من الظنون محرم العمل انما هو ان يكون العمل بالظنون المشكوكة وغيرها لرجاء الوجوب كما هو قضية الاحتياط لا بقصد

الالتزام والتشريع وح فيمكن ان يقال ان العمل بالظن القائم على عدم وجوب السورة يكون من باب الاحتياط فيرجع الامر الى ان الاحتياط ترك السورة

من جهة العمل بهذا الظن قضية الاحتياط بمعنى العمل به لرجاء الوصول الى الواقع فالعمل على مقتضى عدم الوجوب انما هو لذلك الرجاء ولا يتم

البيان المذكور اذ تطبيق العمل على عدم الوجوب بهذا المعنى لا يمكن مع ايقاع الفعل مع السورة لاحتمال الوجوب قلنا ان مقتضى الاحتياط في المسئلة

الاصولية هو العمل بالظن وهو يقتضي عدم الوجوب وليس نفس عدم الوجوب مقتضى الاحتياط ليمكن ارجاعه الى الاحتياط في المسئلة الفرعية فقد

يجاب عن اعتراض المصنف ره بان مقصود المعمم اثبات حجية الظن مطلقا ولا ينافي ذلك عدم جواز العمل ببعض افراده لمعارضة الاحتياط كما مر نظيره في

الظن بالطريق وليس هو وجه عجيب من خروج القياس ونحوه وفيه ما لا يخفى قوله لا يمنع من لزوم اتيانه آه اقول بل لا يبعد لزوم مراعاة

جهة تحصيل الموافقة القطعية بعد عدم المنافاة بين الاحتياط في المسئلتين فان في ترك الاحتياط في المسئلة الفرعية احتمال المخالفة وخوف

الضرر انه من المعلوم انه اذا دار الامر بين العلم بالموافقة مع الامن من ضرر المخالفة واحتمال المخالفة وخوف الضرر فالترجيح للاول قطعا لا

ان يقال ان الاحتياط في المسئلة آه اقول الانصاف انه لا فرق بين المثالين كما اعترف به لان الامر دائر في احدهما بين القصر والاتمام وفي الآخر

بين الصلوة الواجدة للسورة والفاقدة لها فالشك في كليهما على طرز واحد والمثال المناسب للمزبل والمزال اذا شك في جواز قطع الصلوة للتيمم

بوجدان الماء في اثناء الصلوة من جهة الشك في بطلان التيمم بجريه وعدمه فاذا قام امارة من الامارات التي يعلم اجمالا بوجوب العمل ببعضها على

بطلان الوضوء بذلك دل الاحتياط في المسئلة الفرعية على حرمة قطع الصلوة بذلك لان الشك الموجب له مسبب عن الشك الاول كما لا يخفى

قوله نقل عرفت شناعته آه اقول ان الحكم بوجوب العمل في الاول انما هو للعلم الاجمالي المفقود في الثاني لانه من جهة الحكم العقلي الذي نعلم به

تعرض الامام عليه السلم له قولا او فعلا الا من باب تقرير حكم العقل والمفروض عدم جريان حكم العقل في غير المحل المذكور قوله فالتعميم على

لو يتصور آه اقول المراد التعميم بالمعمّم الخارجية المذكورة بمعنى انه عام منسحب بلا فعل فيه حيث التعميم بالمعمّم المذكورة نفيا واثباتا

انه هو فرع ثبوت الحكم المتيقن فراق الامر فلا يرد الاشكال على العبارة ومن هنا يعلم ان احد وجوه التعميم مبني الامر على تقرير مقدمات دليل الانسداد

على وجه يوجب حكومة العقل فتلخص من جميع ما مر ان اوّل الباب الى هنا ان المقدمات ستة احدها هذا وثانيها اجراء الدليل في كل مسئلة بانفرادها
فان من المعلوم ان الحاصل في كل مسئلة بانفرادها ليس الا ظنا واحدا لا تكثر فيه حتى يحتاج الى التعميم او يتعلق الرجوع الى المرجحات المذكورة نعم يتصور التكثر
فيه بين مقتضى الظن بالواقع والظن بالطريق فلا بد من الترجيح وسواه آخر وثالثها عدم حصول الكفاية بالعمل ببعض الظنون دون بعض ورابعها توقف
العمل بالحجة المرددة بين الظنون على العمل بجميعها وخامسها توقف البرائة الظنية عن التكاليف المعلومة اجمالا بعد تعذر البرائة القطعية
على العمل بمطلق المظنة وسادسها بطلان الترجيح بلا مرجح **قوله** بيان ذلك ان الثابت من مقدمتي بقاء التكليف آه **اقول** للقائل ان
يقول ان هذا البيان يجري بالنسبة الى الاسباب ايضا وفيما نحن فيه لانه لا كلام في تحصيل الاقرب الى العلم عند تعذره وذلك لانه اقرب الى كشف الواقع
من غيره وهذا يجري في الظنون الحاصلة من الاسباب المختلفة فان كشف الظن المظنون الاعتبار مثلا عن الواقع اقرب حصولا من الظن المشكوك
الاعتبار او الموهوم الاعتبار وعدم تفاوت الاسباب المفيدة للعلم في اقتضاء اعتباره لا يقتضي عدم تفاوت الاسباب المفيدة للظن فيه لظهور
اختلافهما في كثير من الاحكام الا ترى ان العلم غير قابل للتصرف والجعل نفيا واثباتا بخلاف الظن في المقصود وكذا ايضا الا ترى ان العلم يكون
حجيته بديهية عند العقل بخلاف الظن في المقصود والا وبالذات هو الواقع فكلما يكون اكثر كشفا يكون اقدم والظنون تختلف في ذلك بحسب الاسباب
والمرتبة كما يقدم الاقرب مرتبة يقدم الاقرب سببا فافهم **قوله** وهذا ليس من حجية مطلق الظن آه **اقول** توضيحه ان المراد من حجية مطلق الظن او مرتبة
خاصة منه كونه مرجحا في استنباط الاحكام بحيث يستند اليه ويعتمد عليه كالظن الخاص عند القائل به وليس الامر في المقام كذلك اذ الظن الموافق
للاحتياط انما يؤخذ به من حيث انه احتياط لا من حيث انه ظن والمخالف له انما يؤخذ به بمقدار ما يجوز ترك الاحتياط من جهة استلزامه الحرج لا ازيد ولولا
حجية لزوم الحرج لم يؤخذ به ومضمون هذا انه اذا وجد الظن لا يعمل بمقتضى الاحتياط الا الاصول الجارية في خصوص الموارد من البرائة والاستصحاب وغيرهما كما هو مقتضى
القواعد هو مؤدى بطلان الدليل فلو شك في حرمة عصير التمر مثلا حكم بالاحتياط مع ان المورد مجرى البرائة من جهة تعلق الشك بالتكليف لا
بالمكلف به فيكون العمل بالظن من باب التبعيض في الاحتياط ولا التزام به من باب الايجاب الجزئي بعد بطلانه على وجه الايجاب الكلي غاية الامر تعين
الايجاب الجزئي فيما يكون احتمال التكليف فيه قويا الا فيما يكون ذلك الاحتمال فيه ضعيفا بحيث يكون خلاف الاحتياط مظنونا بالظن الاطمئناني
قوله بل العمل على هذا لو صار آه **اقول** هذا عطف على قوله هذا ليس من حجية مطلق الظن **قوله** فان قلت ان العمل آه **اقول** النسخ
مختلفة في المقام ففي بعضها ان العمل بالاحتياط في المشكوكات منضمة الى الموهومات يوجب العسر فضلا عن انضمام العمل به في المظنونات بالظن
الغير القوي وفي بعضها الاخر المظنونات في الفقرة الاولى والموهومات المقابلة للظن القوي في الثانية والمفاد واحد لكن الاول اقوم لفظا ومعنى
قوله لان حصول الظن الاطمئناني آه **اقول** لا يخفى ان هذا النحو من الاطمئنان في حصول الظن الاطمئناني من الاخبار وغيرها بعيد عن مذاقه
على ما تراه مما بنى عليه من انكار اكثر الظنون الخاصة فلو كان هذا المقدار من الظنون لكان فيه موجبا فيهما فما المحوج الى دليل الانسداد والتجشم
في اثبات الظن المطلق والبناء على التبعيض في الاحتياط **قوله** وهو يحصل غالبا من خبر من يوثق آه **اقول** هذا الاطمئنان انما يحصل من تراكم الظنون
الحاصلة من سيرة اصحابنا الرجال والعلماء المقاربين من عصر الائمة واهتمامهم في القدح في رواية من يتهم بالكذب ومن يعاشر مع الكذابين وتوثيقهم
الموثقين وجرحهم المجروحين حتى انهم ميزوا بين من يوثق بصدقه ومن لا يوثق بصدقه من غير الامامية واخرجوا المدح من بين جب الحصيد فذكروا في حق
كثير من الموثقين ما ذكروا كقولهم في بني فضال انه كان فقيه اصحابنا بالكوفة ووجههم وثقتهم وعارفهم بالحديث والمسموع قوله فيه وغيرهما يقرب
من ذلك قد تقدم في المباحث السابقة نبذ منه حتى انه اعتمد على خبر امثالهم جماعة ممن بنى على الامتناع من النقل عن المجاهيل فضلا عن الضعفاء فلو
لم يحصل لهم الظن الاطمئناني لم يعتمدوا على مثل ذلك الخبر كما هو المشاهد عندهم وكفاك كلام الصدوق في اول الفقيه حيث صرح بان جميع ما فيه مستخرج
من كتب مشهورة عليها المعول واليها المرجع مع ان كثيرا من تلك الكتب منسوبة الى الثقات والمعتمدين من سائر الفرق الضالة وكلام الشيخ في العدة
بعد التصريح بوجوب العمل بخبر من يعتمد به مخالف المذهب حيث قال ولاجل ما قلنا عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث وغياث بن كلوب ونوح
بن دراج والسكوني وغيرهم من العامة عن ائمتنا عليهم السلام فيما لم ينكروه ولم يكن عندهم خلافه الى ان قال بعد الحكم بوجوب العمل باخبار سائر فرق
الشيعة ولاجل ما قلنا عملت الطائفة باخبار الفطحية مثل عبد الله بن بكير وغيره واخبار الواقفية مثل سماعة بن مهران وعلي بن ابي حمزة و
عثمان بن عيسى ومن بعده هؤلاء بما رواه بنو فضال وبنو سماعة والطاطريون وغيرهم الى ان قال فاما من كان مخطئا في بعض الافعال او فاسقا
بافعال الجوارح وكان ثقة في روايته متحرجا فيها فان ذلك لا يوجب رد خبره ويجوز العمل به لان العدالة المطلوبة في الرواية حاصلة فيه وانما
الفسق بافعال الجوارح يمنع من قبول شهادته وليس بمانع من قبول خبره ولاجل ذلك قبلت الطائفة اخبار جماعة هذه صفتهم الى غير ذلك من كلمات
القدماء وغيرهم والمتامل في امثال هذه الكلمات حد الاخبار يرى انه يحصل القطع بصدق الاخبار وارباب الظنون الخاصة على ما سلكوا فيه
من المسالك وبالجملة فيمكن حصول الاطمئنان من الاخبار فدعواه مسموعة كما اشرنا **قوله** توضيحه ان مقتضى دليل الانسداد آه **اقول**
حاصل التوضيح ان في مثل الاصول اللفظية بعد العمل بالظن وكذا الاصول العملية فكما ان الثانية لا يرجع اليها مع فقد الظن على خلافها الا بعد الثبات

فی دفع الاشکال عن خروج القیاس عن تحت دلیل الانسداد

کون نتیجة دلیل الانسداد هی حجیة الظن المطلق ولا یمکن الرجوع الیهما مع البنا علی التبعیض فی الاحتیاط فکذا الاولی فاذا فرض تحقق العلم الاجمالی ابطلنا
فی کثیر من الموارد دفع الشک فی جریانها فی مورد لا یمکن التمسک بها الا بعد اثبات کون الظن مرجحا کالعلم بمعنی انه اذا قام فی مورد عمل به واه ولا
اخذ بمقتضی تلک الاصول کما هو الحال فی الاصول العملیة ولا شک ان مقدمات دلیل الانسداد قاصرة عن انتاج مثل هذه النتیجة حسبما مر وح اذا
شک فی مورد لم یقم علی حکمه امارة ظنیة لم یمکن الرجوع الی الاصل اللفظی کالاصل العملی بل لا بد من الرجوع الی مقتضی العلم الاجمالی ادجری حکم العقل
بعد وجوب الاحتیاط فیما قام فیه الظن علی عدم الحکم لا یکفی فی دفع الاجمال بعد ثبوت العلم الاجمالی فلا مناص عن هذا الاشکال الا باحد امرین احدهما
اثبات کون نتیجة دلیل حجیة الظن وکونه کالعلم والاخر اثبات ان العلم الاجمالی انما هو بملاحظة موارد الامارات فلا یقدح فی المشکوکات
والاول لا یساعده المقدمات والثانی یکذبه المعیار الذی تقدم مقابلة اطراف العلم الاجمالی کما لا یخفی ودعوی الاجماع علی کون المرجع فی المشکوکات
هو الاصول اللفظیة ثم الاصول العملیة ممنوعة علی مدعیه **قوله** نعم بما ذکرنا ان مقدمات دلیل الانسداد اه **اقول** اراد بهذا الکلام
الاشارة الی دفع هذا المقام الذی طال فیه الکلام وتوضیحها ان دلیل الانسداد اما ان یقرر علی وجه الکشف او علی وجه الحکومة اما علی الاول
فلا ینتج الا علی سبیل الاهمال والقدر المتیقن منها علی الثانی وان افاد الکلیة الا انه لا یفید المقصود اعنی حجیة الظن المطلق بل انما یفید طریقة
التبعیض فی الاحتیاط فلا بد علی تقریر الکشف من الرجوع الی ما تتم من المرجحات المذکورة وعلی تقریر الحکومة من الاقتصار علی الظنون الاطمینانیة المتعلقة
بالاحکام والطرق بناء علی ما اختاره المصنف من التعمیم بالنسبة الیهما والرجوع فی غیرها الی الاحتیاط ان امکن والا فالی الظن المطلق ان وجد والا فالتخییر
قوله فیشکل توجیه خروج القیاس اه **اقول** هذا الاشکال انما ابداه ارباب الظنون الخاصة طاعنین به علی ارباب الظنون المطلقة ومرجع الاشکال
الی لزوم التخصیص فی القاعدة العقلیة ولم یتفطنوا لورود مثل هذا الاشکال علیهم ایضا فانهم قائلون بعد حجیة الظن وانه لا یغنی من شیء من
الظنون حجة فی حکم العقل الا ما قام الدلیل علی حجیته ففی ذلک ایضا التزام للتخصیص فی القاعدة العقلیة وبعض من تفطن به منهم دفعه بان
خروج الخارج انما هو من باب التخصص لا التخصیص فان مفاد حکم العقل هو عدم حجیة کل ظن لم یقم دلیل علی حجیته فالمحکوم علیه بحکم العقل
هو الظن الخالی عن الدلیل لا مطلقا ویمکن دفع الاشکال عن القول الاخر علی هذا الوجه ایضا کما اشرنا وسنشیر الیه **قوله** ومنشاه لزوم
التناقض اه **اقول** بیان لزوم التناقض ان العقل اذا استقل بالحکم فی امکان ذلک بعد ملاحظة جمیع الجهات المعتبرة فی الحکم اذ لا یخفی شیء
منها علی الحاکم من حیث انه حاکم فلو فرض حکمه فی مسئلة الظن بشیء فلا یمکنه التفکیک بین افراده بعد اشتراکها فی المصلحة التی ادرکها ثم
حکم بها فاثبات الحکم مع ذلک فی بعضها دون بعض اخر یؤول الی اثبات ذلک الحکم وعدمه ففیما نحن فیه یؤول الامر الی حجیة الظن وعدم
حجیته ولیس ذلک الا تناقضا ظاهرا **قوله** الاول ما مال الیه وقال به بعض اه **اقول** هذا احد الوجوه التی ذکرها المحقق القمی
فی القوانین فی دفع الاشکال وحاصله انا لا نلتزم بالتخصیص بل نقول بعد انسداد باب العلم بحجیة جمیع الظنون ما دل علی عدم حجیة
القیاس ونحوه یکون حجة قبل انسداد باب العلم واما بعده فلا فرق بین الظن الحاصل منه والحاصل من غیره **قوله** فلا ریب فی بعض تلک
الاخبار اه **اقول** فمورد تلک الاخبار العاملون بالظن القیاسی من باب الاستقلال واتباع الهوی من دون متابعة للشرع کما هو طریقة
ابی حنیفة وعن الزمخشری فی ربیع الابرار عن یوسف بن اسباط قال رد ابو حنیفة علی رسول الله صلی الله علیه وآله اربعمائة حدیث واکثر قیل
مثل ماذا قال قال رسول الله صلی الله علیه وآله للفرس سهمان وللرجل سهم قال ابو حنیفة لا اجعل سهم بهیمة اکثر من سهم المؤمن واشعر رسول
الله صلی الله علیه وآله البدن وقال ابو حنیفة الاشعار مثلة وقال البیعان بالخیار ما لم یفترقا وقال ابو حنیفة اذا وجب البیع فلا خیار وکان یقرع
بین نسائه اذا اراد سفرا واقرع اصحابه وقال ابو حنیفة القرعة قمار **قوله** حیث ترکوا الثقل الاصغر اه **اقول** المراد بالثقل الاصغر هو العترة
الطاهرة وبالاکبر هو الفرقان الکریم کما ورد بذلک اخبار کثیرة من طرق الفریقین وفیه من الاشکال ما لا یخفی فان عالم التکوین سابق علی عالم التدوین
وتبیین الکتاب الکریم رشحة من رشحات فیض انوارهم المقدسة بل ذکر المحدث الفاضل المجلسی ره فی بعض کلماته ان من انتقش فی لوحه الفاظ القرآن
وفی عقله معانیه واتصف بصفاته الحسنة علی ما هی فیه واحترز عما نهی الله عنه فیه واتعظ بمواعظه وصیر القرآن خلقه وداوی بها نفسه فهو اولی
بالتعظیم والاکرام قال ولذا ورد ان المؤمن اعظم حرمة من القرآن والکعبة وعن ابی الحسن الفقیه فی المناقب المائة من کتب العامة عن زید بن ثابت قال
قال رسول الله صلی الله علیه وآله انی تارک فیکم الثقلین کتاب الله وعلی بن ابی طالب وهو افضل لکم من کتاب الله وهو مترجم لکم عن کتاب الله تعالی
وقد ورد فی الاخبار انهم علیهم السلام کلام الله الناطق والقرآن کلام الله الصامت ولم احد من الاصحاب تعرض لدفع هذا الاشکال فضلا عن حله
الا بعض الاواخر لکنه لم یات بشیء یشفی العلیل ویروی الغلیل وتحقیقه وان کان خارجا عن المرام اجنبیا عن المقام الا انه لما انجر الیه الکلام بحسب ان
اهتم فیه بعض الاهتمام مخافة ان لا یجد الطالب فی کلام غیری من الاعلام ما اقول انه یختلج بالبال فی حل الاشکال وجوه الاول ان هذه التسمیة
انما هی بملاحظة ظواهر افهام الناس واعتقاداتهم حیث انهم لم یکونوا مطلعین علی بواطن اسرار الائمة الطاهرین ولم یعرفوا حقائق مقاماتهم حتی
انهم تخیلوا ان القرآن اعظم درجة وافضل رتبة ویضعفه لزوم تقریر النبی صلی الله علیه وآله ایاهم علی الاعتقاد الباطل والتزام الفاسد الثانی ان

١٠٤ للائمة عليهم السلام ثلاث مقامات احدها مقام كينونة خلقتهم التي يكونون فيها اشباها واشخاصا وولايتهم عرف الله وظهر قدرته على الخلق وهو مقام الوساطة الكبرى والرياسة العليا وهو مقام الوساطة النورية والحجب القيومية وفي هذا المقام هم افضل من القرآن بل من كل ما خلق الله عدا النبي صلى الله عليه وآله وثانيها مقام التسديد بالوحي ونفخ روح القدس وهم في هذا المقام يساوون القرآن حيث انه لسانا باطني وهم لسانا ظاهري ترجمة الوحي وثالثها مقام الامامة والرياسة الظاهرية في عالم الناسوت ولباس البشرية وهم في هذا المقام يستفيدون العلوم من القرآن لذا وصف الله عليا عليه السلام في غاية الوصف بقوله تعالى ومن عنده علم الكتاب وكل شيء احصيناه في امام مبين فالقرآن في هذه المرتبة هو الثقل الاكبر وهم الثقل الاصغر لان حكمهم تابع لحكم القرآن دون العكس ويمكن توجيهه بان للقرآن ايضا مقامات عديدة كما ان لهم مقامات وطريق المقايسة بين الشيئين انما هو مع الاغماض عن المراتب البين وملاحظتها من الجانبين على انه لو تم لاستلزم تفضيله على رسول الله صلى الله عليه وآله وهو كما ترى ان التزم به بعض القاصرين ممن عد نفسه في زمرة العارفين الثالث ان كتاب كل نبي مشاق لوجوده التكويني ونوره الحقيقي ولذا كان القرآن مهيمنا على سائر الكتب كما كان نبينا صلى الله عليه وآله مهيمنا على سائر الانبياء والمرسلين صلوات الله وسلامه عليهم فكان القرآن في الحقيقة هو النبي صلى الله عليه وآله والفرق من التكويني والتدويني ولا شك ان النبي صلى الله عليه وآله افضل من العترة الطاهرة فكذا القرآن وان كان هو افضل منه بالنظر الى مرحلتي التكويني التدويني الرابع ان القرآن اعظم معجزات النبي صلى الله عليه وآله واقومها وادومها فكان متكفلا لاثبات نبوته والامام عليه السلام كان حافظا لشريعته نائبا للنبي وبايسته بعد ثبوت نبوته فكان القرآن اكبر من هذه الجهة وههنا وجوه اخر لا نتعرض لها لئلا يخرج الكتاب عن وضعه في هذا القدر كفاية ومن الله الهداية **قوله** الا ترى انه لو فرضوا لعبثا بالله آه **اقول** تحقيق المقام ان يقال ان الانسداد قد يكون عن العلم وسائر الادلة الظنية سوى القياس بحيث لو لم يعمل به لزم الخروج عن الدين راسا وقد لا يكون كذلك بل عن العلم فقط مع وجود سائر الادلة الظنية بقدر الكفاية فعلى الاول الحق مع القائل بحجيته اذ الخروج عن الدين اشد منعا من الشارع من حرمة العمل بالقياس قطعا وهو واضح عقلا ونقلا ويمكن دعوى عدم انصراف اطلاقات الادلة الى مثله وعلى الثاني الحق على خلافه لفقد الامرين جميعا واما الفرق بين العمل به على وجه التشهي والاستقلال والعمل به على وجه اعتقاد الكاشفية عن حكم الشارع لدوا لمنا بعد له كما تصدى له المحقق المذكور فتمام لا وجه له لعموم الادلة سيما بملاحظة التعليلات الواقعة في القياس الواردة في حصول الظن منه هذا لكن فرض انسداد باب الطرق التي تعينها الكلية خروج عن مفروض المسئلة لان الكلام في هذه الحالة التي عليها اغلب المكلفين كما يظهر من التتبع في كلمات القوم من المثبتين والنافين **قوله** لكن الانصاف ان اطلاق آه **اقول** اذا امعن الفقيه النظر في سيرة اصحاب الائمة والعلماء وجدهم معرضين عن العمل به بل مجمعين على تحريم الاستناد اليه والتعويل في امور الدين عليه قاطعين بذلك على نحو قطعهم في سائر الضروريات حتى ان الشيعة تبرأت من ابن الجنيد للعمل بالقياس حتى انه لم يستطع المقام بينهم فخرج من بلادهم ثم عدل وتاب عنه ورجع كذا نقله بعضهم **قوله** الثاني مع افادة القياس للظن آه **اقول** هذا ايضا من الوجوه التي ذكرها المحقق المذكور ووجهه في مباحث القياس والاجتهاد والتقليد بما اشار اليه المصنف وقد يوجه بوجه اخر وهو انه يستكشف من نهي الشارع عن العمل به عن وقوع الخطأ في مخالفة غالبا وذلك يوجب الظن بخلاف مقتضاه الحاصل له بالاعم الاغلب فيقدح في الظن الحاصل بمقتضاه للتعارض وهو كما ترى ناظر الى عدم حجية الظن الحاصل لا الى عدم حصوله **قوله** وفيه ان منع حصول الظن آه **اقول** نعم الجواب ان مقتضى حصول الظن هو موجود في القياس حتى ان اهل الميزان جعلوه من طرق الاكتساب بل ربما يفيد القطع وقد كثر استناد الاصحاب اليه مثل في المقامات فاذا جاز افادته للعلم فكيف لا يجوز افادته للظن فدعوى عدم افادته الظن اصلا كدعوى الاخبارية افادة الاخبار للقطع من جهة امر الشارع بالعمل بها في وضوح الوهن ولا يتصور وجود مانع الا ما اشار اليه من دلالة الاخبار الناهية عنه من حيث كونه مبني الشرع غالبا على جمع المختلفات وتفريق المؤتلفات وتخلف جملة من موارده عن اصابة الواقع وليس شيء منها بمانع اما الاول فلان النهي عن العمل بامارة لا يوجب عدم حصول الظن منها بل انما يوجب عدم جواز العمل بها الا ترى ان الشارع نهى عن سوء الظن بالمؤمنين ومع ذلك يحصل الظن عند وجود اماراته والا امتنع مخالفته هذا النهي ولو كان النهي عن العمل بظن يوجب عدم حصوله لكان النهي عن نفس الظن موجبا لذلك بطريق اولى مع امكان منع دلالة الاخبار على ما يوجب الكلية مع تسليم الاجمال والجزئية واما الثاني فلانه لا اثر له في منع حصول الظن به مطلقا ولا اثر له في منع حصول العلم في تنقيح المناط والوجدان شاهد على خلافه ومجرد خفاء الحكم الملحوظة في الاحكام في كثير منها لا ينافي ظهور بعضها في بعض المقامات واما الثالث فلان مجرد التخلف في بعض الموارد لا ينافي حصول الظن احيانا لان مثل هذا التخلف متحقق في اخبار الاحاد والظواهر اللفظية حتى ان مثل ذلك حمل ابن قبة ومن حذا حذوه على منع امكان التعبد به وكفاك شاهدا في وقوع التخلف وقوع التعارض بينها الكاشف عن بطلان احد المتعارضين **قوله** وقد يحصل من القياس القطع آه **اقول** ان قلت القياس اما ان يحصل منه تخريج المناط بحيث يمكن ان يحكم بان الامر الفلاني هو المناط او لا فعلى الاول يفيد القطع وعلى الثاني لا يفيد الظن فلا ملازمة بين الامرين قلت هذه مغالطة في غاية السقوط اذ هي مبتنية على دعوى عدم الواسطة بين تحقق العلم وعدم تحقق الظن وهو مما يشهد بخلافه الاعتبار الصحيح بخلافه فان تخريج المناط قد يكون بحسب الاعتقاد العلمي وقد يكون بحسب الاعتقاد

الظني على مراتبها المترتبة بل لا يبعد دعوى أن حصول العلم في النظريات إنما يكون متدرجا مسبوقا بمراتب الظن كالكيفيات المختلفة بالشدة والضعف ١٠٠
ولو منع من دعوى الايجاب الكلي فلا مناص عن تسليم الايجاب الجزئي وبالجملة اختلاف مراتب أسباب حصول الاعتقاد قوة وضعفا يوجب اختلاف
مسبباتها فينبعث مراتب القطع والظن **قوله** الثالث أن باب العلم في موارد القياس آه **أقول** هذا أيضا من الوجوه التي ذكرها المحقق
المذكور ومحصله خروج موارد القياس عن محل الكلام فإن البحث فيما انسد فيه باب العلم والمفروض عدم انسداد باب العلم بالنسبة إليها فتعمم
في حكم العقل قيل ويمكن أن يرجع هذا الوجه أيضا إلى عدم إفادته الظن نظرا إلى قيام الدليل القاطع على عدم حجيته فكيف يفيد الظن بمقتضاه
مع قيام القاطع على خلاف ما يقتضيه وفيه أن محط النظر في هذا الوجه ليس في ربط الظن وعدمه وإن ثبت به عدم إفادته الظن أيضا فإن
الوجوه تختلف باختلاف الحيثيات وربما يلاحظ في الوجوه المتحدة بحسب المآل مرحلة التنزل بمعنى أن ابداء بعضها بعد التنزل عن الآخر وإن
تصادقا بحسب المآل وعلامة ذلك تمامية بعضها مع فرض عدم التصادق مع الآخر ألا ترى أن هذا الوجه بعد تمامه يفيد المدعى وإن فرض إفادة
القياس للظن كما أن الوجه السابق كذلك يفيده وإن ثبت الانسداد في موارد القياس **قوله** وفيه أن سد العلم آه **أقول** مع أن التعدي عن القياس
لا يستلزم الارجاع إلى الأصول بعد فرض بطلانها لرجوعه إليها مضافا إلى ما قيل من أن الذي لم ينسد فيه باب العلم هو حرمة العمل بالقياس لا
عدم موافقة مؤداه للواقع فالأخذ به أخذ بغير العلم لا أخذ بخلاف الواقع فنفس بعيد العلم يكون حكمنا غير مؤدى القياس على العلم الحاصل من
الضرورة على حرمة العمل به إن أراد حصول العلم بذلك بوجوب عدم الاعتماد على القياس والأخذ بمؤداه من حيث إنه مؤداه وإن جاز الأخذ به من حيث إنه
مؤدى الدليل الآخر المساوق له فهو كذلك إلا أنه لا محصل له في دفع الإيراد فهو باق على حاله وإن أراد حصول العلم منه بكون الحكم في الواقع غير
ما دل عليه القياس فهو واضح الفساد واعتبار كون الحكم مستفادا من القياس لا يقتضي تعدد الحكم حتى يقال إن الحكم الواقعي من حيث كونه مستفادا
من القياس غيره من حيث كونه مستفادا من دليل شرعي حتى يعلم انتفاء الأول بعد العلم بحرمة العمل بالقياس والحاصل أن مراده من العلم ببطلان الحكم
من حيث كونه مؤدى القياس إن كان هو العلم بنفس الحيثية أعني تأدية القياس فهو راجع إلى العلم بعدم حجية القياس وهو لا يرفع الإشكال بل يقرره وإن
كان هو العلم ببطلان نفس المؤدى فهو غير معقول مع تجويز صحته لقيام دليل آخر وأما ما يقال في تزييف هذا الوجه من أنه خروج عن القول بالظن
المطلق ورجوع إلى القول بحجية الظن بالطريق ففيه ما لا يخفى فإنك إن أحطت بما حققنا في مباحث الظن بالطريق تعلم أن مجرد المنع عن بعض
الطرق لا يستلزم نصب غيره بل يحتاج التنصيص إلى الجعل بالخصوص فلا يرجع ما ذكر إلى القول بالظن بالطريق **قوله** الرابع أن مقدمات دليل
الانسداد آه **أقول** هذا أيضا من الوجوه التي ذكرها المحقق المذكور ومحصله المنع من أن مناط الحكم العقلي بالظن بما هو ظن بل بما من شأنه إفادة
الظن وإن لم يحصل منه الظن لمانع وبعبارة أخرى نمنع دلالة مقتضى الدليل على وجوب العمل بالظن الواقعي أو العمل بما يفيد الظن من حيث كونه مفيدا له
بل بما يفيد الظن في نفسه مع قطع النظر عما يفيد خلافه وبالتالي القياس مستثنى من مطلق الظن وبرابعة تعلق التخصيص بالدال لا المدلول ونحن نمنع
الاستثناء من الدال على الحكم وإن كان الدليل ظنية لا من نفس الظن الحاصل منه **قوله** كان غرضه بعد فرض آه **أقول** أراد توجيه كلامه وحاصله أن
الذي يحصل في كل واحدة من المسائل الخاصة بعد ملاحظة مجموع الأمارات المتعلقة بها ليس إلا ظن واحد يقابله الوهم فلو كان المناط هو الظن منع
ترجيح الوهم عليه من أي طريق حصل لأن حجية الظن الواحد لا تقبل الإهمال ولا التخصيص أما الأمارات المفيدة للظن فيمكن تعددها في مسألة
واحدة ويكون الحجة حينئذ أمارة ما على سبيل الإهمال ويتوقف التعميم على انتفاء الترجيح فيرجع المنع عن القياس وشبهه إلى ترجيح سائر الأمارات
عليه وهو غير مناف لحكم العقل ويمكن توجيهه بوجه آخر وهو أن الحكم العقلي يتعلق بوصف الظن فمتعلقه الظن الفعلي فالإخراج منه تخصيص في
حكمه وأما الظن الشأني فليس متعلق حكم العقل بحيث لا يمكن تعلق جعل وتصرف من الشارع به فالإخراج منه لا يستلزم تخصيصا في حكم العقل
ويمكن توجيهه بوجه ثالث وهو أن مرجعه إلى الوجه الذي ذكره في باب القياس في القوانين وهو أنا نثبت حرمة العمل بالقياس كسائر أمور ديننا ومنها
بالإجماع والضرورة والأخبار المتواترة ثم نقول إن الأصل في الأحكام الفقهية جواز العمل بالظن لا أنه يحرم العمل بالظن إلا ما أثبته الدليل فإخراج
القياس متقدم على إثبات الدليل العقلي وفي التوجيه الأول ما ستعرفه ويظهر منه ما في الثاني وفي الثالث ضعف أصل الوجه المرجع إليه إذ التقدم
لا ينافي التخصيص بعد فرض كون الحاكم هو العقل وهو ظاهر **قوله** وفيه أن نتيجة المقدمات المذكورة آه **أقول** تقرير الإيراد بعبارة أخرى أن محصل
الجواب هو العدول عن إفادة الظن الفعلي إلى الشأني وهو غير مفيد لأن مؤدى الدليل المذكور على حجية ما من شأنه إفادة الظن لدلالته عليه من حيث إن له
شأنية إفادة الظن لدلالته عليه من حيث إن شأنيته إفادة ذلك لظهور أن هذا الوصف هو المناط والعلة في حكم العقل بحجيته وهذا أيضا جهة
واحدة فيبعد اختلاف حكمها باختلاف مواردها وقد يورد عليه بوجه آخر غير ما ذكر وهو أن الدليل المذكور لو تم فإنما يدل على وجوب
العمل بما يفيد الظن الفعلي من حيث كونه مفيدا له لا بما له شأنية إفادة الظن إذ لا فرق في نظر العقل بين الظن الشأني إذا تجرد عن الفعلية وبين
الشك والوهم فكما أن الوظيفة الأولية هي العمل بما يفيد العلم الفعلي من حيث كونه مفيدا له لا بما له شأنية إفادة العلم كذلك الوظيفة الثانوية
إنما يتأتى في مورد من الظن الفعلي ولو تعدد في كل مسألة إلا أن الظنون بالنسبة إلى جميع المسائل متكثرة والحكم بحجيتها قابل للتخصيص والإهمال فيعمل

بعضها ويجيء في البناء الثاني الى مقتضى الاصول فليس على ما ينبغي اذ لو تم الفرق بين الظن الفعلي والشأني وقطع النظر عما مر من كون المناط هو الوصف مع مدخلية ذات الامارة تم الجواب لان كل مسئلة من المسائل انما يلاحظ حالها مع قطع النظر عن الاخرى وان تكثرت وتعددت الظنون الفعلية بتعدد ما فيكون فيها تخصيص لحكم العقل كما لا يخفى على المتأمل المنصف **قوله** الحاصل ان دليل الانسداد آه **اقول** هذا الوجه ذكره الشيخ المحقق اخو الفاضل صاحب الفصول قدس سرهما وحاصله ان العقل انما يحكم على العنوان الخاص لا انه يحكم على العنوان العام ثم يطرء عليه التخصيص فلا تخصيص **قوله** واستوضح ذلك آه **اقول** هذا اشارة الى ما اشرنا سابقا من كون الاشكال بلزوم تخصيص الحكم مشترك الورود بين القولين كذا طرق الحل فيصير هذا حقيقة جوابا نقضيا عن الاشكال وتقريره ان يقال كما انه يجوز قيام الدليل من الشارع على اعتبار بعض الظنون عند انفتاح باب العلم وحرمة العمل بالظن كما هو المحقق عند الفريقين فكذا يجوز قيام الدليل عند حكم العقل بوجوب العمل بالظن عند الانسداد على تحريم العمل ببعض الظنون فما هو الجواب عن الاشكال في الاول هو الجواب في الثاني وانت خبير بان هذا البيان على ما فيه مخالف لما يظهر من كلامه من آية النبأ وامثالها مخصصة لادلة حرمة العمل بالظن وليس الامر فيها ناظرا الى التخصيص **قوله** فما نحن فيه على العكس من ذلك آه **اقول** اذ ما نحن فيه عدم العمل بظن مع جواز اصله بالدليل وذلك هو العمل بظن مع حرمة اصله بالدليل **قوله** وضابط ذلك قد عرفت عند التكلم آه **اقول** هذا البناء مبني على ما فهمه المصنف من كلام ابن قبة من الادلة فالاشكال على ما مر مفصلا لا على ما فهمه غيره من ارادة زمان الانسداد فلا تغفل **قوله** فنقول ان الامر فيما نحن فيه كذلك آه **اقول** لمحصل المرام انه انما حكم العقل صريحا بقبح الاكتفاء بما دون الامتثال العلمي حال الانفتاح والامتثال الظني في زمان الانسداد لم يعقل التخصيص في حكمه فالاشكال انما هو في جواز الامر والنهي المفروضين عند تقبيح العقل لهما نظرا الى منافاتهما لما هو الغرض في جعل الواقع ان لم يخل الظن عند الانسداد لا كالعلم عند الانفتاح فكما يمنع المنع من العمل بالعلم في بعض المقامات يمنع من العمل بالظن كذلك في المفروض ان دليل الانسداد يقتضي بحكم العقل بقيام الظن مقام العلم حال الانسداد وليس الغرض الاستشكال في حطو الرتبة حال الانفتاح بالعمل ببعض الظنون عند ثبوت الامر به وعدمه حال الانسداد عند ثبوت النهي عنه حتى يهتم في اثبات ذلك **قوله** فهذا يرجع الى ما سنذكره آه **اقول** حاصل ما ذكره هنا وفي الوجه الاول في تصحيح الامر والنهي مع الحكم القبيح من العقل وجهان احدهما ان يكون الظن المفروض عند الانفتاح مشتملا على مصلحة يتدارك بها مفسدة المخالفة للواقع والظن الممنوع حال الانسداد على مفسدة تغلب على مصلحة ادراك الواقع عند العمل به لكن يحتاج حينئذ الى انه لا يجوز العدول عن العلم حال الانفتاح والظن حال الانسداد بحكم العقل في المقامين من الاحكام الظاهرية المبتنية على ثبوت ما يوجب العدول وهذا الوجه هو الذي قرره سابقا وثانيهما وهو المبني عليه الوجه الاول ان يكون الظن المفروض حال الانفتاح في علم الشارع غالب الموافقة للواقع كموافقة العلم له وربما يتفق المخالفة فيه كما يتفق في العلم ايضا ويكون هذا هو المؤثر في حكم الشارع بحجيته وعدم لزوم تحصيل العلم معه بكون الحال في الظن الممنوع حال الانسداد بعكس ذلك وربما يمنع الانحصار فيهما فان هناك مصالح ومفاسد اخر في الطرق تبعث على الامر ببعض والنهي عن اخر كتسهيل الامر على المكلف في جعل الطرق التي لا تفيد العلم مع امكانه اكتفاء في ادراك مصلحة الواقع على البعض المصالح لديه ويكون الغرض في غيرها امتحان المكلف واختباره في اقدامه على الطاعة وعدمه وكذا الامر في الظن الممنوع حال الانسداد **قوله** لكن يصح للشارع المنع عنه آه **اقول** فان قلت ما حقيقته ووجه الفرق بينهما مع كونهما جميعا ادراكا لا يمكن الالتفات الى النفس الحاصل فيهما بعد فعليتهما فكما ان القاطع حال حصول القطع له لا يمكن التفاته الى نقض قطعه كما مر بيانه في اوائل الكتاب فكذا الظان حال حصول الظن له قلت الفرق ان القاطع لا يحتمل خلاف المقطوع اصلا والظان يحتمل خلاف المظنون احتمالا ضعيفا فالشارع يقوي ذلك الاحتمال وهو امر ممكن لا يلزم منه محذور **قوله** والحاصل ان قبح النهي آه **اقول** محصل الحاصل انه اما ان يلاحظ الفعل بالنسبة الى الواقع واما ان يلاحظ بالنسبة الى الظان ولا قبح في النهي عنه بشيء من الاعتبارين **قوله** وهذه جملة ما حضرني من نفسي آه **اقول** جملة ما ذكره المصنف هنا وفي المباحث السابقة من نفسه ومن غيره وجوه سبعة اربعة منها للمحقق القمي ره وقد اشرنا في مطاوي كلماته الى وجهين اخرين للمحقق المذكور احدهما ما ذكره في باب القضاء من تقديم اخراج القياس على اثبات الدليل العقلي وثانيهما ما ذكره في باب الاجتهاد والتقليد من ان يكون المراد المنع عنه في مقام التشريع والبدعة والاستقلال بالحكم بمحض ما يفهمه الاوهام الضعيفة والاحلام السخيفة فان القائسين كانوا يحكمون بمجرد ملاحظة العلة من قبل انفسهم وتوضيحه على ما ذكره ره ان لكل مصلحة موجودة لشيء في نفس الامر حكما في نفس الامر يترتب عليها فان كان شيء في نفس الامر سما فحكمه في نفس الامر لزوم الاجتناب عنه لو اطلع عليه كذلك اذا كان شيء في نفس الامر ترياقا فحكمه في نفس الامر لزوم ارتكابه لو اطلع عليه العقل يستقل بهذا الحكم وهؤلاء القائسون اذا ارادوا ان الله تعالى قد حكم بحكم في شيء خاص بتحريم او تحليل العلة او الحكمة الباعثة على الحكم فاذا حصل لهم الظن بالعلة حكموا من عند انفسهم بالحكم المذكور في الشيء المماثل له لاقتضاء العلة ذلك لا لان الشارع حكم في ذلك ايضا كذا لاجل هذه يحتمل العلة وقولهم تبع له بخلاف الظن الحاصل من خبر الاحاد وما في معناها فانه معتبر لاجل انه كاشف عن قول الشارع ثم ايد مقصده ببعض الاخبار وبكلام الزمخشري في ربيع الابرار الذي نقلنا سابقا وهذان الوجهان ضعيفان اما الثاني فلما اشرنا واما الاول فلان حاصله ان الاستنباط مقدم وهو ما لا يحصل له العبد ما لم يطلع الامر على الظن من حيث انه ظن كاشف عن الى ما قاله في الاشارات من الاستنباط في الحقيقة متوحد والدليل مقدمه ونعاده مثبت بالعقل فهو ثابت قبل الشرع بل قبل ايجاد الخلق بل في مرتبة وجود العقل في مرتبة

في بيان حكم التعارض بين الظن المانع والظن الممنوع

وبجواز الواجب في مرتبة ذاته وواحد منها المحقق الشيخ محمد تقي وهذا حذوه ولد حقا اخوان مما اشير في كلماتنا اليهما احدهما ان ربك التخصيص بحسب ظاهر التعبير
ذلك بحكم من الدليل العقلي والنقلي وان رجع ذلك بحسب الواقع ونفس الامر لم يجر في المقامين غاية الامر حصول الفرق بينهما بما مر الاشارة اليه فالتخصيص الوارد
في كلا المقامين كاشف عن عدم ارادة ذلك الفرد المخصوص من الحكم العام في كل منهما وثانيهما ان دليل الانسداد انما يقتضي حجية الظن في الجملة وانما
تعيين كليته بملاحظة انتفاء المرجح بين الظنون والتي مرجع اقوى من قيام الدليل القاطع على تحريم العمل ببعض الظنون واثنان منهما اللتان مر الاشارة وقد
تقدم منا وجه اخر تعرضنا لبعض الوجوه المذكورة في المباحث السابقة ونضم منهما وجهين اخرين تكميلا للباب وتكميل العدد الميمون من بركات
المعصومين عليهم السلام الاول ان القياس مما يخرج بحكم المقدمة الثالثة كالبرائة والاحتياط وغيرهما فالاستنتاج بعد اخراجه تقريبه ان الخروج لما كان
اعم من الخروج عنه بلا واسطة كما في العمل بالبرائة او بواسطة الخروج عن طاعة الشارع والحافظين لشريعته كما في العمل بالقياس وشبهه فان بعد ورود
الاخبار الكثيرة البالغة حد التواتر معنى على حرمة المنع عن العمل به وعمل به لزم الخروج عن طاعة النبي صلى الله عليه وآله والامام عليه السلام موجع
عن الدين ولا ضير في اخراجه بحكم تلك المقدمة مع كونه مما يفيد الظن فهو نظير البرائة على القول بافادتها الظن كما عليه البهائي وصاحب المعالم وغيرهما
الثاني ان العقل اذا ادرك في الشيء جهة حسن او قبح حكم فيه بمقتضاهما ولكن له الاحاطة على جميع الجهات المحسنة والمقبحة بخلاف الشرع
فان له الاحاطة الكلية وعلى هذا فربما يحكم العقل بمقتضى الجهة التي ادركها وقد خفي عليه الجهات الاخر لو اطلع عليها لم يحكم بالحكم لكذا في ولذا
فسرنا الملازمة بين حكم الشرع والعقل بان العقل لو اطلع على الجهة التي حكم بسببها الشارع لحكم ايضا فبعد حكم الشارع ينكشف الجهات
المخفية لا نرى ان العقل يحكم في الاموال الخالية عن جهات المفسدة والمضرة كالاستظلال تحت حائط الغير بالاباحة مع ان الشارع منع عن بعضها
كاللقطة فيكون الحكم فيما نحن فيه من هذا القبيل وعلى هذا فالحكم العقلي على قسمين احدهما الحكم المستقل المطرد الذي لم يتصرف الشارع فيه بالخلاف
في شيء من افراد النوع كحسن الاحسان وقبح العدوان والاخر الحكم المشتبه الذي تصرف فيه كذلك كالحكم بالاباحة فيما ذكر والذي لا يجوز فيه التخصيص هو
الاول وما نحن فيه من قبيل الثاني ولا بد من البناء على الحكم العقلي مطلقا حتى يثبت خلافه من الشرع كما صرح به صاحب الفصول ولا يتوهم ان هذا عين
الوجه الاخير من الوجوه المذكورة في الكتاب لظهور الفرق فان مبنى احدهما على الحكم التنجيزي ومبنى الاخر على الحكم التعليقي فتامل ثم اذا ضممنا هذه
الوجوه وجهين اخرين مؤكدين للاشكال ذكرهما بعضهم منها الجواب بنقض المذكور والقول بخروج القياس بالاجماع والضرورة ارتقى الوجوه الى
ستة عشر وجمعها من خواص هذا الكتاب فاغتنم وانتفع **قوله** لا على عدم الدليل على اعتبارها آه **اقول** انما قيد بذلك اذ لا معارضة بين
الظنين في هذه الصورة فلا يجري فيها الاقوال كما لا يخفى **قوله** ولا زم بعض المعاصرين آه **اقول** بل صرح في الهداية في نظير المقام بما يقتضي ذلك
فانه ذكر في جملة الادلة الدالة على حجية الظنون الخاصة ما حاصله انه بعد قضاء المقدمات الثلاث بحجية الظن على سبيل الاجمال ان سلمنا تساوي
الظنون بالنسبة الى الحجية وعدمها فاللازم حجية الجميع الا ما قام الدليل المعتبر على عدمه ومن الدليل المعتبر هو الدليل الظني لقيامه مقام العلم
فاذا قضى الدليل الظني بكون الحجة هي الظنون الخاصة دون غيرها تعين الاخذ بها دون ما سواها ووجه تقريبه ظاهر **قوله** ونظيرها نحن فيه ما
تقرر في الاستصحاب آه **اقول** توضيحه ان هذين الاستصحابين من قبيل الوارد والمورود والمزيل والمزال فان استصحاب طهارة الماء وارد على استصحاب
نجاسة الثوب المغسول به اذ الشك في الثاني مسبب عن الشك في الاول بيان ذلك انه لو ارتفع الشك عن طهارة الماء المغسول به ارتفع الشك
عن الثوب اما لو لم يرتفع الشك عن الثوب علم بنجاسته لم يرتفع الشك عن الماء لان محل الكلام هو الماء المشكوك في كريته وعدمها ولا يثبت بحجية
استصحاب النجاسة قلته الا على القول باعتبار الاصول المثبتة فاستصحاب طهارة الماء وارد على استصحاب نجاسة الثوب وان كان كل من الامرين متيقنا
في السابق مشكوكا في اللاحق ومنشأ ما للاخر في الدخول تحت ادلة الاستصحاب فيخرج الثاني عن عنوان الشك بعد دخول الاول تحتها بخلاف العكس
وبعبارة اخرى قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك باعتبار دلالته على جريان الاستصحاب في الشك السببي لا يمكن شموله لجريان الاستصحاب في الشك
المسببي بمعنى ان نقض اليقين به يصير نقضا بالدليل لا بالشك فلا يشمله النهي واللازم من شمول لا تنقض للشك المسببي نقض اليقين في مورد
الشك السببي لا لدليل شرعي يدل على ارتفاع الحالة السابقة فيه فيلزم من اهماله في الشك السببي طرح عموم لا تنقض من غير مخصص ومن
اهماله في الشك المسببي عدم قابلية العموم لشمول المورد والحاصل ان معنى عدم نقض اليقين رفع اليد عن الامور السابقة المضادة لاثار المتيقن
فعدم نقض طهارة الماء لا معنى له الا رفع اليد عن النجاسة السابقة المعلومة في الثوب اذ الحكم بنجاسته نقض لليقين بالطهارة المذكورة بلا حكم من
الشارع بطرو النجاسة وهو طرح لعموم لا تنقض من غير مخصص اما الحكم بزوال النجاسة فليس نقضا لليقين بالنجاسة الا بحكم الشارع بطرو
الطهارة على الثوب فظهر اندفاع ما يقال من ان اليقين بالنجاسة ايضا من افراد العام فلا وجه لطرحه وادخال اليقين بطهارة الماء تحته وكذا ما يقال
من ان حمل شمول حكم العام لبعض الافراد سببا لخروج بعض الافراد عن الحكم او عن الموضوع كما فيما نحن فيه فاسد بعد فرض تساوي الفردين في الفردية
مع قطع النظر عن ثبوت الحكم توضيح الاندفاع ان فردية احد الشيئين اذا توقفت على خروج الاخر المفروض الفردية عن العموم فلا بد من الحكم بعدم
فرديته فلا يجوز رفع اليد عن العموم لان رفع اليد عنه يتوقف على شمول العام لذلك الشيء المفروض توقف فرديته على رفع اليد عن العموم فيلزم الدور

في مبحث الظن

١٠٨ وبالجملة ترتيبه نقض يقين النجاسة بالشك لا تلك الاستصحاب حتى يحكم عليه بعموم الحرمة تتوقف على خروج ما هو متيقن الفردية عن حكم العام وفي الخلو
حينئذ الحكم بدخول مشكوك الفردية لاطلاق عدم التخصيص فمما ذكرناه يظهر ضعف ما ذكره ره فيما يأتيك ان مرجع تقديم الاستصحاب الاول الى تقديم
التخصيص على التخصيص وسيأتي زيادة توضيح لذلك في مباحث الاستصحاب ان شاء الله تعالى **قوله** وفيه اولا انه لا يتم آه **اقول** مضافا الى انه
يلزم على هذا التقدير من حجية الظن المانع عدم حجيته ومن عدم حجيته حجيته لتعلق الظن المانع بالمنع عن نوع الظن الممنوع والمفروض انه من
افراده وهو محال وبعد امتناع الحجية للظن المانع لمعاضدته للدليل القاطع يبقى الظن الممنوع سليما عن المعارض والمانع والقول بان الظن
المانع يكون ح من الظنون الخاصة مع كونه من جنس الظن الممنوع على ما هو المفروض كما ترى **قوله** فان العمل ببعض افراد الامارة آه **اقول** وجه
الاستبعاد والتضعيف ظاهر بعد فرض تساويهما لو لم يدع المرجح في العكس نظرا الى ان الشهرة المانعة معاضدة لنفس دليل الانسداد المقتضي لحجية
الشهرة الممنوعة فلا تصلح الشهرة المانعة للاندراج تحت دليل الانسداد فلا تصلح مانعة عن الشهرة الممنوعة فهي سليمة عن المانع المتوقف
منعه على الاندراج الممتنع في حقه من جهة المنافاة **قوله** وثانيا ان الظن المانع آه **اقول** قيل عليه ان بقاء الظن بمنع الشارع عن بعض الظنون
لا ينافي القطع بحجيته في زمان الانسداد وكما ان اندراج الظن المانع تحت دليل الانسداد حتى حصل القطع بحجيته لا يوجب خروجه عن موضوع
الظن وتبدله بالقطع فكذا اندراج الظن الممنوع تحته لوضوح ان الظن بالحكم الشرعي لا يستلزم الظن بحجية ذلك الظن لامكان اجتماعه مع الوهم
الحسنة المنصوبة نعم الظن بالمنع الفعلي الملحوظ على حسب حال المكلف ينافي ذلك الا ان الكلام في تشخيص ما يجب عليه اتباعه من الظنين المفروضين
من حيث ما المانع قطع او ظن بعد جواز العمل بالممنوع وكذا العكس فالكلام المذكور مبني على الخلط بين المقامين الا ان يبني ذلك على تقديم كون العقل
في محل المسئلة كاشفا عن المجعول الشرعي فيتحد المقامان ولو ابقى ممنوع لامكان ملاحظة اختلاف الرتبة والحيثية فيهما باختلاف الحكم الاولي و
الثانوي هذا ملخصه وانت خبير بان هذا البيان انما يتم على مذاق القائلين بالظنون الطريقية والا فلو بني على الظن المطلق لم يمكن انكار تساوي الظنين
في الاندراج تحت دليل الانسداد فكيف يجتمع ذلك مع الحكم بحكومة احدهما على الآخر وكيف يعقل بقاء المانع على افادة الظن بالمنع مع حصول القطع
باعتبار الممنوع من جهة دليل الانسداد وليس اندراج الاول تحت الدليل مقدما على اندراج الثاني ليكون مانعا عن حجيته ومنه يظهر تمامية الفرق
بين ما نحن فيه ومسئلة الاستصحاب بما ذكرنا لا بما اورد عليه في محله **قوله** والاولى ان يقال ان الظن آه **اقول** اورد عليه بعض المعاصرين اولا
بانه لا مانع من ان يكون المنع المظنون عن الظن المفروض ملحوظا من باب الطريق كما هو الظاهر من الطريق كيف والمنع عن ذلك من الجهة المذكورة يقتضي كونه في
عرض الواقع لانه يستلزم تقييد الواقع به ولا يخفى ما فيه وثانيا بانا لو سلمنا ان اناطة المنع من ذلك بترتب المفسدة على العمل به فلا شك ان مصلحة ادراك
الواقع ح غير مطلوبة للامر فحاصل الظنين الظن بوجود مصلحة غير مطلوبة للامر متضمنة لمفسدة غالبة عليه ولا شك ان العقل لا يحكم بحجيته مثل
ذلك سيما في مقابلة ساير الظنون التي لا تكون بتلك المثابة بل لا شبهة في رجحانها على ذلك في نظر العقل وان كان الظن الممنوع في غاية القوة والمانع
في غاية الضعف فلا معنى لترجيح احدهما على الاخر بالقوة والضعف ويضعف الاول بان ما ذكره سابقا من عدم امكان النهي عن الظنون من باب الطريقية
في زمان الانسداد كالامر بها حال الانفتاح لاستلزامهما تفويت الواقع احيانا يكفي في المنع واي مانع اقوى من ذلك ومنه المانع لا يتم شيء في النهي من
جهة اشتمال الظن الممنوع على المفسدة الغالبة عند العالم بالحقائق والعواقب كالنهي لغلبة المخالفة عن الواقع والثاني بانا بعد ما اثبتنا عدم
الفرق بين الظن بالطريق والظن بالواقع في الاندراج تحت نتيجة دليل الانسداد فلا بد لنا من ملاحظة الترجيح وتقديم الارجح فيرجع الامر الى النزاع
في اصل المسئلة وقد تقدم الكلام فيه مستقصى بقي في المقام فائدة صغروية متعلقة بهذه المسئلة وهي تحقيق حال بعض الظنون كالظن الحاصل
من الرمل والجفر والاسطرلاب والرؤيا وامثالها والحق عدم حجيتها في الاحكام للاجماع المنقول على لسان غير واحد من الاواخر بل المحصل الحاصل من التتبع
في سير الفقهاء ولانها ليست مظنة لاستخراج الاحكام فلا تندرج تحت الدليل المثبت لحجية الظن فيها كما صرح به المحقق القمي ره في مباحث الاجتهاد
والتقليد من القوانين ولما قيل من ان العمل بافراد الظن كلها انما يكون من باب الاحتياط وتحصيل القطع بالامتثال والاحتياط انما يكون بعد اتيان
جميع ما يحتمل الوجوب ولو موهوما والاجتناب عما يحتمل الحرمة ولو موهوما ولكن لا بد من كون الاحتمال احتمالا عقليا فلا عبرة بكل احتمال حتى الاحتمالات
التي لا يبني العقلاء امورهم عليها كالامور المذكورة بالنسبة الى الاحكام فتامل وربما يستدل على ذلك بوجه آخر وهو ان دليل حجية الظنون لا
يشملها فتبقى تحت الاصل الاولي لان الدليل اما لزوم ترجيح المرجوح من ترك العمل بالظن او لزوم الخروج عن الدين وتعطيل الاحكام منه او تعريض
النفس معرض الضرر المظنون ولا يجري شيء منها في الظنون المذكورة اما الاول فلما مر من عدم اعتبار العقلاء بهذه الاحتمالات فلا يحكم القوة
العاقلة بقبح تركها واما الاخيران فلكفاية الظنون الاخر واغنائها عنها فلا يلزم من ترك العمل بها خروج عن الدين ولا خوف من الوقوع في الضرر
والهلاك وانت خبير بانه يجري في كثير من الظنون التي يقولون باعتبارها كالاجماع المنقول والشهرة مع عدم تسليم عدم قيام الدليل على حجيتها بالخصوص
نعم استشكل المحقق القمي ره في الحكم بعدم حجية الرؤيا مطلقا حتى فيما لو رآها لنفسه شيء وان كان الحكم بحجيتها حتى فيما لو خالف شيئا من الاحكام الشرعية
الواصلة الينا مشكلا ايضا ثم قوى الاشكال في الصورة الاولى اذا حصل الظن منها خصوصا لمن كان اغلب رؤياه صادقا سيما مع الاحاطة [illegible]

١٠٩ في الحسن لابراهيم بن هاشم عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلم قال سمعته يقول رأي المؤمن ورؤياه في آخر الزمان على سبعين جزء من اجزاء النبوة وما في الصحيح
معمر بن خلاد عن الرضا عليه السلم قال ان رسول الله صلى الله عليه وآله كان اذا اصبح قال لاصحابه هل من مبشرات يعني به الرؤيا وغيرهما مما في معناهما واما
ما استند اليه بعض من قال بحجيتها مما ورد من ان من رآني فقد رآني وان الشيطان لا يتمثل بي فبانه لا يدل على المطلوب لان دلالتها عليه فرع ان يعرفه
بصورته في اليقظة حتى يصدق انه رآه واجيب بانه ورد انه رأى رسول الله صلى الله عليه وآله رجل في المنام في زمن الرضا عليه السلم فقال من رأى رسول
الله صلى الله عليه وآله من رآه فقد رآه ومن المعلوم ان الرائي لم يره صلى الله عليه وآله والخبر مذكور في امالي الصدوق قدس سره ودفعه المحقق القمي ره بانه كثيرا ما يرى صورتهم
في المنام ويظهر في اليقظة انه كان عالما صالحا قد رأى بصورة تراطها بجلالته كما في قصة رؤيا المفيد المشهورة في الالسنة وكيف كان فالاتكال في امثال
المقام على الاجماع اولى لو تم كما لتحقيق تماميته في بعضها **قوله** وقد مر تضعيف هذا القول آه **اقول** قد اشرنا سابقا الى الخلاف وكلام مرة في
المقامين بالفرق بين القسمين تارة وعدمها اخرى فلا تغفل **قوله** وكون زرارة هو ابن اعين آه **اقول** زرارة بن اعين بن سنسن على وزن برثن شيخ اصحابنا
وقد وثقه علماء الرجال وقد وردت اخبار عديدة في فضله وله تصانيف وشانه اجل من ان يحتاج الى البيان وزرارة ابن لطيفة ممن لم يتعرضوا بتوثيقه بل
قدحوا فيه ومن هو ممن لا اصل له ولا كتاب **قوله** وكون علي بن الحكم آه **اقول** اختلف كلمات علماء الرجال في اشتراك علي بن الحكم بين الكوفي والانباري واتحادهما
وفي ان النخعي وابن الزبير انهما بعد ثبوت الاشتراك وكيف كان فالكوفي وثقه كثير من اهل الرجال واختلفوا في احمد بن محمد الذي يروي عنه فقيل هو ابن ابي عبد الله
البرقي فان اطلاقه عليه شايع لكن الظاهر انه ابن عيسى لا نظر فيه الاطلاق البرقي قال مولانا عناية الله محتمل لابن خالد كما في جش ومحتمل لابن عيسى كما في ست
عند قوله باب صفة التيمم وهو الظاهر في مثل هذا الاطلاق كما لا يخفى وصرح بابن عيسى في طريق علي بن الحكم من مشيخة يه انتهى وعن مشتركات المقدس
الامين الكاظمي ره ابن الحكم بن الزبير النخعي في الطاهر عنه محمد بن اسمعيل الثقة واحمد بن ابي عبد الله وابن الحكم الثقة عنه احمد بن محمد بن خالد ومحمد بن اسمعيل
بن بزيع واحمد بن محمد بن عيسى ومحمد بن السندي وسعد بن بزيع انتهى **قوله** ومن هذا تبين ان الظنون الرجالية آه **اقول** ربما يستدل على اعتبارها بوجوه لا تخلو عن
نظر وتامل منها الاجماع المركب بتقريب ان كل من قال بحجية اخبار الاحاد قال بحجية الظن في احوال الرجال ومنها ان معظم الاحكام مستفاد من اخبار الاحاد
واحوال رجال معظم الاخبار انما يطلع عليها بالظنون فلو لم نعمل فيها بالظن لزم هدم اساس احكام الشرع وقد ذكر صاحب الاشارات ان تلك الظنون
تدخل فيما دل على حجية ظواهر السنة فانها يحصل الظن بالصدور وقد ثبت كفايته في حجية خبر الواحد فيلزم الكفاية به وان لم يقم دليل على حجيته
بالخصوص كما ان الظن في تعارض الاحوال بالغلبة ونحوها يجعل الخبر وغيره ظاهرا في المراد فيكفي في حجيته ذلك ولا يفتقر الى دليل على اثباته بالخصوص ومنها
ان تلك الظنون لو لم تكن اقوى من الظن الحاصل من الشهرة لم تكن اضعف فتكون حجة مثلها والاولى ما ذكرنا لما مر اذ لا ريب ان الظن باحوال الرجال
مستلزم للظن بصدور الخبر اللازم للظن بالحكم الفرعي المعتبر كما سيجيء **قوله** ولا يحتاج الى تعيين ان اعتبارها آه **اقول** اختلفوا في
وجه اعتبار اقوال اهل الرجال في التزكية وغيرها فقيل انها من باب الشهادة وقيل انها من باب الرواية وثمرة الخلاف وجوب التعدد لمن حكم على الاول دون
على الثاني كالقول بان مبناها على الظنون الاجتهادية كما هو التحقيق ويظهر من الشهيد ره في قواعده تحقق الواسطة بين الشهادة والرواية كالخبر المقوم
والخارص والقاسم والمترجم واشباههم والعجب من صاحب المنتقى انه جعل تزكية الراوي من باب الشهادة واعتبر فيها التعدد وقد عول مع ذلك في تمييز
المشتركات على امارات ضعيفة فان هذا ينافي جعل التزكية من احد البابين فان اللازم على تقديره تعيين الشخص هو باحد الطريقين اذ الاعتماد في تعيين
الرجل على مطلق الظن وفي تزكيته على شهادة العدلين والعدل الواحد تكلف محض على ما صرح به بعضهم ونحن لا يهمنا في مقام تحقيق هذا المطلب
الا ان الانصاف ان القول بكونه من باب الشهادة في غاية البعد كيف وعلماؤنا المعروفون في علم الرجال الذين نعول على اقوالهم في الجرح والتعديل كالكشي
والنجاشي والشيخ ره لم يشاهدوا اكثر الرجال بل لم يعاصروهم وتعويلهم في التعديل والجرح غالبا على اقوال غيرهم فهم اما شهود فرع او شهود فرع
فرع والشهادة في الثالثة مردودة مطلقا وقبولها في الاول مقصور على مواضع ليس المقام منها وكيف كان فنحن في سعة من تجشم هذا البحث بعد
ان بنينا على ان مبنى اقوالهم على الظنون الاجتهادية المعتبرة من جهة تعلقها بالاحكام الفرعية **قوله** بل يقتصر على تصحيح الغير للسند آه **اقول**
هذا مما لا اشكال فيه بناء على ما اناط عليه الامر من حجية مطلق الظن المتعلق بالحكم الفرعي وربما يفصل في المقام بين ما اذا لم يلزم من عدم الاعتماد
على الظن الحاصل من تصحيح الغير عسر او تعطيل في الاحكام وبين ما اذا لزم احدهما فلا يجوز في الاول الاعتماد عليه ويجوز في الثاني بل يجب في ثاني شقيه اما
الجواز في الاخيرين فوجهه ظاهر واما عدمه في الاول فلان الاصل حرمة العمل بالظن خرج منه ما خرج وبقي الباقي وانت خبير بان هذا التفصيل مما لا ينبغي
محله **قوله** لزم القائل بالعمل بمطلق الظن آه **اقول** اذ الظن المطلق والاطمينان انما يحقق موضوع الخبر الذي هو حجة عنده من باب كونه من الظنون
الخاصة الكافي الخبر المظنون الصدق باحد الوجهين فلو لم نعمل في الرجال بها لزم عدم العمل بالخبر المذكور من باب الظن الخاص بما خلف **قوله** ثم انه يظهر
مما ذكرنا آه **اقول** سلك صاحب الفصول في مسئلة حجية الظن مسلكا هو الواسطة بين المسلكين في هذا المقام وفي مسئلة حجية الظن بالطريق او
الواقع بل في مسئلة حجية الظن الخاص او المطلق فتوجه عليه سهام الايراد من كل جانب فانه من باب الظن بالطريق لكن على غير الوجه الذي قال به غيره
كاخيه المحقق بيان ذلك ان القول باعتبار الظن بالطريق يتصور على وجهين احدهما القول بحجية مطلق الظن بالطريق الواقعي من اي طريق حصل الامر الطريق

التي ثبت المنع عنه وثانيهما القول بحجية الظن بالطريق الفعلي الذي يكتفي المكلف على ما هو عليه في حكم الشارع فذهب صاحب الفصول الى الاول والحق
كغيره على ما يستظهر من التعبير عن الفتوى بالاشبه والاقوى والاظهر ونحوها من الالفاظ الناظرة الى الحكم الظاهري دون الواقعي الى الثاني والفرق
بينهما على ما ذكره بعض الافاضل من وجوه احدها ان الاول قول بالظن المطلق مع تخصيصه بحجية الاصول من غير مخصص وترجيحها على مباحث الفروع
من غير مرجح بخلاف الثاني وثانيها ان الظن على الوجه الاول يجامع القطع بالبراءة والظن بها والشك فيها والظن بالقطع بعدمها اذ الطرق المفيدة
ينقسم الى الاقسام الخمسة لذا استثنى صاحب الفصول القسم الاخير بخلاف الثاني فانه لا يعقل الا على وجه واحد وثالثها ان الطريق المظنون من
قبيل الدليل الاجمالي على الاول ففي كل مسئلة يوجد فيها بعض الطرق المظنونة يؤخذ به ويرجع في الباقي الى الاصول بخلاف الثاني فانه لا يعقل
التفرقة فيه بين المقامين فيبنى على ما يظن لزوم البناء عليه في تلك الحال من دليل واصل او قاعدة ورابعها ان الظن على الوجه الاول يتوقف على
مقدمات الدليل الانسداد الملحوظة بالنسبة الى نوع الاحكام الشرعية بخلاف الثاني فانه يجري في مسئلة واحدة اذا لزم الفتوى فيها وانسد باب العلم
بطريق الافتاء وحصل الظن به وان انفتح باب العلم بمعظم الاحكام وخامسها ان الحكم على الوجه الاول ليس مطلقا لخروج الظن الحاصل من القياس
وشبهه بخلاف الثاني فالاشكال في اخراج الظنون الممنوعة يجري في الاول دون الثاني وسادسها ان الظن على الوجه الاول يتعلق بالطريق المجعول
الشرعي بخلاف الثاني فانه يتعلق فيه بمطلق الطريق شرعيا كان او عقليا او عاديا فعلم مما ذكرناه ان مذهب صاحب الفصول التفصيل بين مباحث
الاصول وتخصيص الحجية ببعضها دون البعض الآخر كالظنون الممنوعة **قوله** او عن كونه مرجحا آه **اقول** مثل موافقة الكتاب ومخالفة
العامة واشباههما **قوله** انه باثبات ذلك حصل الدلالة آه **اقول** توضيحه ان نتيجة دليل الانسداد حجية الظن في المسئلة الفرعية وبعد ثبوت ذلك
ينفتح باب العلم في حجية الامارات المفيدة للظن الشخصي لا الامارات التعبدية فاذا حصل الظن بالمسئلة الفرعية من خبر الواحد لم يحتج في اثبات
حجيته ذلك الخبر الى دليل بخصوصه بل يكفي فيه اثبات حجية الظن في المسئلة الفرعية اذ معناها حجية ذلك الخبر وبالجملة ما يفيد الظن الشخصي او لا
يفيد الظن في الفروع وليس الظن في المسئلة الاصولية وكذا الحال في مسئلة المرجحات المذكورة في باب التعارض والغرض منع انسداد باب العلم
في امثال هذه المسائل لئلا يحتاج الى اجراء دليل الانسداد فيها لاثبات حجية الظن والا فيمكن بعد فرض تسليم الانسداد اثبات حجية الظن فيها
بطريق الاستلزام او غيره مما يأتي **قوله** فقد علم حجية الظن فيهما من حيث استلزام الظن آه **اقول** حاصل تقرير طريق الاستلزام انه بعد اثبات حجية
الظن في الفروع لا يحتاج الى اثبات حجيته في الاصول لا على وجه الانضمام ولا على وجه الانفراد اذ ثمرة اثبات حجيته فيها انما هي اعتبار الظن الحاصل من المسئلة
الاصولية في الفروع وهذه الثمرة تترتب بعد اثبات حجية الظن في الفروع نظرا الى ان الظن في المسئلة الاصولية مستلزم للظن في المسئلة الفرعية
والمفروض حجية الظن فيها وقد عرفت انه لا فرق بين الظن الحاصل بالحكم الفرعي من نفس الامارة او من امارة متعلقة بالموضوعات المستنبطة وربما
يتمسك في المقام بدل الاستلزام بقاعدة المقدمية تقريرها ان الاحكام الفرعية متاصلة والاصولية مقدمات فاذا ثبت حجية الظن في المتاصلات
بالفعل القاطع ففي المقدمات بطريق اولى وربما يتمسك بقاعدة الاشتغال ويأتي الكلام في تضعيفها **قوله** واما وجود المرجح فلان الاهتمام
اقول لانه يحصل القطع بالمخالفة لو اقتصر على المعلوم في الفروع وليس الامر كذلك في الاصول كما قيل قوله فلو كان الظن فيها حجة وجب اتباعه
فيحكم حينئذ بعدم حجية الظن فيها بمقتضى الاجماع والشهرة فيلزم من فرض الحجية عدمها وما يلزم من وجوده عدمه فهو محال وقد تقدم نظير ذلك
مرارا **قوله** والجواب اما عن الوجه الاول آه **اقول** قد يجاب عنه على تقدير اختيار كل من الوجوه الثلاثة اما الاول فلان بقاء التكليف بالعمل بالطرق
الشرعية ودوران الامر فيها بين امور محصورة وعدم الاكتفاء بالقدر المتيقن منها وتعذر الاحتياط بالجمع بينها تقتضي الرجوع الى مطلق الظن في
تعيين ما هو الحجة منها واما الثاني فلان الحجية حكم من الاحكام الشرعية فيكون الحال فيها هو الحال في سائر الاحكام وكثرة الاهتمام بها تجري في
القواعد الكلية الفرعية والمسائل التي تعم بها البلوى والمسائل المهمة المتعلقة بالفروج والدماء ونحوها ولا قطع بالترجيح بها واحتمال المرجح لا يجدي
شيئا واما الثالث فلما ذكره المصنف وانت خبير بعدم تمامية ما ذكر في الوجهين الاولين اما الاول فلان المستدل يدعي انفتاح باب العلم بالنسبة
الى بعض المسائل وعدم الحاجة الى اجراء دليل الانسداد بالنسبة الى بعضها فان تمت الدعوى لم يكن مناص عن قبول اجراء الاصل في الباقي في طريق
ابطال ما ادعاه ولم يتعرض المجيب له اصلا ومعه لا يتم ما ذكره كما لا يخفى واما الثاني فلان المفروض ان حجية الظن بالنسبة الى مسائل الفروع
هي القدر المتيقن اذ كل من قال بحجيته في الاصول قال بها فيها عدا صاحب الفصول على ما يظهر منه وقد تقدم الجواب في كلام المستدل ولا عكس
فان المشهور اقتصروا في القول بالحجية على الفروع وح فيحتاج في اثباتها في الاصول الى التمسك ببطلان الترجيح بلا مرجح فمجرد التعميم في الحكم الآخر
لا يوجب التسوية بينهما فان ذلك مجرد تسمية وهو لا يجدي طائلا بعد ثبوت المرجح وما ذكر في مسائل الفروع وان كان محل الاهتمام لكن الاهتمام
في الاصول اكثر من الاهتمام فيها ايضا لابتنائه عليها والترجيح بهذا المرجح لا يقل عن ترجيح الظن بالطريق على الظن بالواقع بالمرجحات التي ذكرها
القائلون به منهم المجيب كما لا يخفى **قوله** والمخالف في الاستدلال به آه **اقول** لا يخفى ان قاعدة الاستلزام على الوجه المذكور تمام لا غبار عليه
واما قاعدة المقدمية المشار اليها فهي فاسدة اولا بمنع الاولوية نظرا الى كون الاصول مقدمات للفروع ولا بد من حصول القطع فيها ليحصل الاطمينان بالعمل

في بيان حال الظن في الموضوعات الصرفة

وثانيا بان الاولوية بعد تسليمها ظنية يلزم من التمسك بها في اثبات حجية الظن الدور او التسلسل واضعف منه صورة التمسك بقاعدة الاشتغال على ما اشرنا وسوطا مرة قوله واما الجواب عن الثاني فبمنع الشهرة آه اقول في العبارة من المسامحة ما لا يخفى قوله الامر الرابع ان الثابت بمقدمات اقول الغرض من عقد هذا الامر بيان حال الظن في الموضوعات الصرفة وهي المصاديق الجزئية الخارجية التي تتعلق بها الاحكام الجزئية تشخيصا او تطبيقا وملخص ما ذكره فيه ان المنصف بالحجية من الظن هو المتعلق بالحكم الفرعي الكلي والظن المتعلق بالموضوع الصرف مما لا ربط له بذلك وذكر بعض الافاضل في تحرير محل النزاع ما حاصله ان الظن بالموضوع الصرف اما مطابق للاصل كالظن بالطهارة مع سبقها او مخالف له كالظن بنجاسة طين الطريق وغسالة الحمام واما متعلق باحد المحذورين عند دوران الامر بينهما كما في صورة اشتباه الزوجة المنذورة الوطي بالمحرم ابدا وكالاخير على الاثنين افسادا لانه اما ان لا يمتنع فيه تحصيل العلم امتناعا اصليا او يمكن ولك في محل النزاع في هذه الصور المذكورة هو الشق الاخير من الصورتين الاخيرتين دون غيرهما اما الصورة الاولى فلان المفروض لمطابقة الظن فيها على مقتضى الاصل وكذا الاولى من الاخيرتين لانه لا بد فيها من البناء على الحجية والاعتبار اذ لو لم يعمل بالظن فيها مع تعذر العلم فان حكم باتيان الجميع او بتركه لزم المخالفة القطعية في كلتا الشبهتين التحريمية والوجوبية او بالعمل بالموهوم لزم ترجيح المرجوح وهو ومنه يظهر اعتبار الظن في الشقين الاولين من الصورة الاخيرة الثانية ايضا وعدم كونهما من محل النزاع ثم انهم اختلفوا في المسئلة على قولين عدم الحجية واختاره المشهور والحجية واليه مال المحقق القمي ره ونسبه الى جماعة ومقتضى مذهبه لزوم صوم شهر رمضان مع الظن بدخوله وحرمته مع الظن بخروجه قوله ثم من المعلوم عدم جريان دليل الانسداد آه اقول لقائل ان يقول ان جريان دليل الانسداد لا يتوقف على كون المجرى مضبوطا بما منضبطا ولا يشترط فيه طروه في زمان مخصوص مضافا الى ان باب العلم الى الموضوعات منسد غالبا ولا طريق اليها غير الظن غاية الامر ان الانسداد بالنسبة اليها لا يختص بزمان انسداد باب الاحكام الكلية الفرعية وهذا لا يؤثر شيئا بعد تعلق التكاليف الجزئية المتعلقة باحاد المكلفين بها في هذه الازمنة فاي فرق بين الحكم الكلي والحكم الجزئي في ذلك مع اشتراكهما في وجوب العمل به فكما ان انسداد سبيل العلم الى الاول يوجب جواز العمل بالظن فكذا انسداد سبيل العلم الى الثاني مع ان اثبات حجية الظن فيها يمكن بوجه اخر ولا حاجة فيه الى دليل الانسداد وهو ان يقال ان ترك العمل بالظن فيها يوجب القطع بالمخالفة القطعية للقطع بوجود تكاليف متعلقة بها وجوبا او تحريما على وجه يعلم لزوم ترك الواجب وارتكاب الحرام من ترك العمل بالظن فيها ولا اقل من ظن الضرر ودفع الضرر المظنون واجب عقلا مع ان الامر دائر بين العمل بالظن والعمل بالوهم ولا يمكن ترجيح الثاني مع وجود الاول ولا يمكن التوقف مع تعلق التكليف بها والقول بان العلم الاجمالي لا يوجب تنجز التكليف مفروغ عن بطلانه ولعل ما ذكرنا هو محط نظر من اجاز من الاخبارية العمل بالظن فيها وكذا من اجازه من الاصولية كالمحقق القمي ره ومن هنا ينقدح وجه ضعف الفرق بينها وبين الاحكام بان ثبوت الاحكام في حق المشافهين كاشتراكنا معهم فيها معلوم فلا بد فيها من العمل بالظن بخلاف الموضوعات حيث ان سبيل العلم اليها منسد للمشافهين ايضا ومعه لا يتعلق التكليف بهم واشتراكنا معهم فرع ثبوت التكليف لهم والانصاف ان منع الحجية فيها بعيد عن مذاق ارباب الظن المطلق وان كان اثباتها على وجه الايجاب الكلي مشكلا ايضا فعليك بالتامل التام قوله كما في موضوع الضرر الذي انيط به احكام آه اقول هذا انما يتم اذا كان الموضوع في المقامات المذكورة هو نفس الضرر واما اذا كان الموضوع هو ظن الضرر كما هو ظاهر بعضهم فلا وقد تقدم بعض الكلام في ذلك في اوائل الكتاب قوله ويمكن ان يجري مثل ذلك في مثل العدالة آه اقول فان كلا منهما يتعلق به احكام كثيرة مع تعذر العلم به غالبا فان قطع بالعدالة والا اكتفى فيها بالظن وكذا ان حصل معرفته بشيء من الطرق المقررة لها كالفراش فلا كلام والا فان ثبت سماع قول المدعي فيه عند عدم المعارض والا اعتبر في معرفته الظن لعدم وجوب الاقرب منه قوله وشبههما من الموضوعات آه اقول مثل الغسل الواجب للصوم الواجب في الزمان المتصل بالفجر حيث ان العلم باخر زمان الليل على الوجه الذي ينطبق عليه مما لا يمكن حصوله غالبا فيكتفى فيه بالظن ومثل الحيض الواقعي لتعذر تميزه عن الاستحاضة غالبا الا انه ورد لتميزه طرق مخصوصة من الشارع ولولاها لعمل فيه بالظن ومثل موضوع الوقف الواقعي حيث يمتنع فيها البينة عليه غالبا سيما مع عدم اعتبار الشياع في الفرع فيكتفى فيه بالظن لو لم يوجد طريق اليه مثل قول ذي اليد ومثل تعيين قيم المتلفات واروش الجنايات مما لا يمكن تعيينها علما على وجه لا يزيد ولا ينقص الى غير ذلك من الموارد التي انسد فيها باب العلم غالبا قوله في اعتبار الظن في اصول الدين آه اقول هيهنا مسئلتان تداخلتا في كثير من عنوانات القوم احديهما جواز التقليد في الاصول وعدمه الثانية جواز العمل بالظن فيها وعدمه وقد عنون جماعة منهم المص كلا منهما مستقلا وستعرف الفرق بينهما قوله الخامس كفاية الظن آه اقول قد عرفت مرارا ان الاخباريين يدعون افادة اخبار الاحاد للقطع فلا يلزم عليهم بها في اصول الدين كونهم مكتفين بالظن قوله كما يظهر من عدة الشيخ آه اقول وكذا في مسئلة التقليد فيها مما ذكره صاحبا المفتي والمستفتي كما يأتي نقل عبارته قوله ثم ان محل الكلام آه اقول اعلم ان كلمات القوم في المقام مختلفة عنوانا وبحثا ودليلا فوقع في بعض العنوانات لفظ اصول الدين وفي بعضها اصول الاعتقادات وفي اخر اصول العقائد وفي اخر الاصول الاعتقادية وفي اخر الامور الاعتقادية الى غير ذلك من العبارات المختلفة ومدلول الاول اخص من الباقي اذ المراد من اصول الدين هو الامور الاعتقادية التي يحكم بكفر المخطي فيها المخالف لها وان لم يتصل الى حد الضرورة فان عنوان الضرورة وكفر منكر الضروري امر اخر فان ذلك لا يختص بالاصول بل يجري في الفروع ايضا وذلك كاصل التوحيد والنبوة واما لفظ الاصول الاعتقادية وما يؤدي مؤداه فيشمل المسائل

في بيان حال الظن في الموضوعات الصرفة

العقلية بتمامها سواء كانت من قبيل اصول الدين كما ذكر او من قبيل اصول المذهب كما ذكر او من قبيل المسائل التي لا تتعلق بالدين والشرع ككون الكل اعظم من الجزء وان كان الاخير خارجا عن العنوان بالقرائن فهل النزاع في المقام في خصوص اصول الدين او يجري في اصول المذهب ايضا وعلى اي تقدير فهل يختص بالكليات التي هي بمنزلة العمد لفسطاط الدين والمذهب او يجري في الخصوصيات والجزئيات من الكيفيات والكميات وما شابههما مما لا يتوقف عليه الدين والمذهب ان ارتبط بهما او باحدهما ككون علم الواجب حضوريا او حصوليا او كليهما او لا ذا ولا ذاك بل علمه الكمالي ذاته ومثل حقيقة القضاء والقدر وحدوث الكلام وقدمه وعينية الصفات وزيادتها ومثل كيفية علم الامام وكيفية حضوره عند التولد وعند الموت وانه عليه السلام هل يتصرف في الاجساد والقوى المثالية مرة الى غير ذلك من المسائل التي لا يجب معرفتها تفصيلا وان وجب الاذعان بما هو ثابت منها في الواقع والظاهر ان نزاعهم انما هو في اصول الدين التي يتحقق بالتحلي بحليتها الاعتقاد بها الاسلام وبالتخلي عنها الكفر وليس نزاعهم في ان كل ما يتعلق بالاعتقاد وان لم يجب فيه تحصيل العلم ولا يكفي فيه الظن فان ذلك يكفي فيه الظن والمعرفة بالادلة النقلية الظنية لا اعتقاده واجبا وكذا اذا كان الاعتقاد به واجبا وان لم يكن تحصيل الاعتقاد من اصله واجبا كما في الاول على نحو ما لا يكون واجبا لا يعقل لزوم الامرين فيه اصلا غاية الامر انه قد يجب بعضه كفاية لدفع المتنبي او لابطال الشبهة او غير ذلك ومما ذكرناه تعرف ان عد مثل وجود الجوهر الفرد وعدمه اثبات الخلاء ونفيه اثبات الذوات في الاعدام ونفيها من المتنازع ليس على ما ينبغي وكذا ما في قواعد الشهيد ره لا يجوز التقليد في العقليات ولا في الاصول الضرورية من السمعيات اذ يدخل فيه التقليد في مسئلة وجود الجوهر الفرد وعدمه مع انه لا دليل على الحرمة فيها الا ان يقال انه مما علم المراد فيه بالقرينة كما اشرنا وكذا في كلام بعض الاواخر من مثل تجرده تعالى وعينية صفاته وحدوث العالم ونفي العقول وكيفيات المعاد وغير ذلك **قوله** وهي التي لا يطلب فيها اولا وبالذات آه **اقول** وعلى هذا فيفسر الفروع التي تقابلها بما لا يطلب فيها اولا وبالذات الاعتقاد وهي شاملة لاصول الفقه وفروعه ويفرق بينهما بتخصيص الاولى بما يتعلق باحوال الادلة والثانية بما يتعلق باحوال التكاليف وهذا اسلم من تفسيرهم اياها بما يختص بخصوص الفعل والعمل كما في قولهم في تعريف الحكم الفرعي انه ما يتعلق بكيفية العمل بلا واسطة لانتقاضه طردا بنحو مثل الاتيان بالعقائد الدينية وتخصيص العمل بافعال الجوارح وان كان يدفع بعض الايراد لكنه مستلزم لخروج كثير من المسائل الفرعية مثل مسئلة النيات مع ان ظاهر العمل ناظر الى الوجود فيخرج التروك عنه مع انها من الفروع **قوله** فان ارادوا تعبد وجوب التصديق آه **اقول** مبهما شق ثالث وهو ان يكون المراد الركون والسكون الى اخبار الاحاد تشبيها في الامور الاعتقادية نظير ما ذكروه في النهي عن القياس وما تقدم في اول الكتاب بالنسبة الى المطالب العقلية وليس المراد النهي عن اكتساب الظن بعد فرض حصوله ثم الجحود سببه كما في النهي عن العمل بالقياس واشباهه الحاصل ان هذا الطريق ليس من الطرق التي يسلك بها في الاعتقاديات لعدم حصول الاطمينان المطلوب فيها به **قوله** فان الدال على وجوب تصديق العادل آه **اقول** لمانع ان يمنع شموله لمثل ما اشرنا من ان الامور الاصلية الاعتقادية يكون المطلوب فيها الاطمينان وسكون النفس بمعنى انه لو وجب معرفتها لوجب تحصيل الاطمينان فيها لانه موجب لحصول الاطمينان غاية الامر ان العقل يحكم بعد وجوبه لخفائها غالبا عن انظار الناس وعقولهم وعلى تسليم شموله فيخرج بحكم العقل القاطع نظير عدم اقتضاء الادلة حجيته فيما اذا عارض العقل السليم ولذا يجب تاويله بعد اجتماع شرائط القبول فيه بل ربما يدعى عدم شمول الادلة للخبر المعارض بخبر آخر مع ان المفروض تساويهما في الرتبة نوعا فافهم **قوله** واما ما يترائى من التمسك بها آه **اقول** من هذا الباب تمسك المتكلمين في المطالب الكلامية بكثير من الظواهر مع انهم عرفوا علم الكلام بانه العلم بالقواعد الدينية عن البراهين اليقينية مع ان ذلك كان شائعا بين قدمائهم عدل عنه متاخروهم لبعده ظاهرا عن المشرب حتى ان علم الكلام صار قسمين كما صرح به المحقق التفتازاني في شرحه على العقائد النسفية احدهما كلام القدماء المتمسكين فيه غالبا بالظواهر وثانيهما كلام المتاخرين المشتمل على المطالب العقلية والمقاصد الحكمية ومما ذكرناه يظهر لك ان تسمية المحقق المذكور في شرح المقاصد للمعتزلة باهل البدع والاهواء من جهة مخالفتهم للاشاعرة في ظواهر السنة مع تصريحهم بان المعتبر فيما يتعلق بالاعتقاد هو اليقين خطأ وغفلة بل الامر بالعكس في هذه الجهة كيف لا وان الاشاعرة كانوا جامدين على الظواهر المخالفة للعقول في كثير من المسائل الاعتقادية **قوله** مثل قوله تعالى وما خلقت الجن والانس آه **اقول** في دلالته على الوجوب نظر وهو ان كون المعرفة علة غائية للخلق لا يقتضي وجوبها والى ذلك ينظر قوله تعالى في الحديث القدسي كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف فانه يدل على محبوبية المعرفة وهي اعم من الوجوب فان قلت دلالته على الوجوب من جهة وقوع المعرفة علة للخلق ولا شك انه واجب وعلة الواجب لا بد من وجوبها كما ذكروه في اية النفر قلت بعد تسليم المقدمة الثانية تمنع المقدمة الاولى اذ لا دليل عليه الا لزوم التعطيل في مبدء الفيض المطلق وهو كما ترى انه لا ينحصر الفيض في خلق الثقلين نعم يمكن ان يقال انه ثبت في محله انه يجب على الله تعالى فعل الاصلح من حيث هو خلق الثقلين عن مبدء فيضه يعلم انه من الاصلح فيكون واجبا لتقربه فيه **قوله** بتقريب استشهاد الامام آه **اقول** قد مر بعض الروايات التي استشهد فيها الامام عليه السلام كصحيحة يعقوب بن شعيب المروية في الكافي في مباحث اخبار الاحاد **قوله** ومن هنا قد يقال ان الاشتغال بالعلم آه **اقول** بل هو اشرف العلوم لان شرف العلم اما بشرف الموضوع واما بشرف الغاية واما بوثاقة المسائل والدلائل ولا شك في اجتماع تلك الجهات فيه بل هو مع ذلك من شرائط الاجتهاد من جهة توقفه على معرفة المكلف والتكاليف وحكمة المكلف بحيث يتوجه عليه نهيا طلبا لا يفهم معناه وما يرد خلاف ظاهره مع عدم نصب القرينة عليه ان يوقع المكلف في ... الاعتقاد تكليف بما لا يطاق الى غير ذلك

يتوقف على ثبوت الحكمة والعدل وصدق الرسول واوصيائه عليهم السلم **قوله** فلا تغترح بمن قصر سعدا وآه **اقول** انظر الى امثال زماننا مختلفون بين مفرط ١٢٣
ومفرط فمنهم من يصرف العمر في المطالب العقلية والشبهات الفلسفية يهيم في كل واد ويتيه في الاستكمال والاسترشاد لا يهتدى الى الحق سبيلا ولا يجد اليه
هاديا ودليلا ينغمس في بحار المشكلات ويتحير في فيافي المعضلات يجد في الطلب ما لا يسمن ولا يغني من جوع ويكد في التعب حائرا كالمصروع فاذا قلت
له خفف السير الى ما يحمد عنه السيل ولا يرجى اليه الطريق قال مهلا مهلا الا تطش جهلا فاين مقامك من مقامات العارفين وفي اي سبيلك من سبيل السالكين
وهل يطلب منك الا تحصيل العقائد وهل يستوي بغيرها الساقون ويقودهم سواها القائد تنح عن الوسواس الخناس واخلع نفسك عن رذائل مسائل
الحيض والنفاس هل خلقت للوسواس ضيعوا اوقاتهم باشتغالهم في مسائل النجاسة ولعمري انهم لفي سكرتهم يعمهون وكل حزب بما لديهم فرحون والعجب ان غاية
طلبهم الكفر والخسران واعجب منه تسميتهم ذلك بالعرفان وانت اذا تاملت في غالب مقاصدهم التي يسمونها بالاسرار ويكتمونها عن الاغيار وجدتها
كسراب بقيعة يحسبه الظمان ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئا واذا احطت خبرا بمطالبهم التي يقتبسونها بزعمهم من عالم الانوار ويخصونها بالخصيصين
الاخيار لم تجدها الا ظلالا وفيئا ومع ذلك يطعنون في الراشدين من الفقهاء ويسمونهم بالسفهاء الا انهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون الا في يوم الذين امنوا
من الكفار يضحكون على الارائك ينظرون ومنهم من يفر عن العقائد العقلية الدينية فرار المزكوم من رائحة المسك يحتاط من ان يقاربها فضلا عن ان
يطالبها فان سالته عن مسئلة التوحيد فاذا احد يديه على الفلك الاسفل والاخرى على الجيد واذا طلبت منه حل اشكال في مسئلة النبوة نزه
المخاطب بحرمة حركة عن تسلط الابوة الى تمكن الى النبوة واذا استشكلت منه امرا في الامامة تجده ينظر الى خلفه تارة واخرى يقبل ما امره واذا حاولت منه
بيانا في مسئلة المعاد فما اتعبت لك بيان المراد الا وظهر الفساد نعوذ بالله من دهر لا يميز فيه بين القشر واللب واهل لا يعرفون الهر من البر واما قدماؤنا السلف
لم يزالوا افقهاء متكلمين علماء المهتدين فان ردت من اصحاب الائمة فانظر في احوال هشام بن الحكم الذي قال في حقه الامام عليه السلم مثلك فليتكلم وان
اردت من العلماء فانظر الى المرتضى والمفيد حيث كسر صولة كل جبار عنيد وان اردت من الطبقة الوسطى فانظر الى العلامة على الاطلاق الكاسر
لاصنام بدع اهل النفاق في الافاق وان سئلت من الطبقة السفلى فانظر الى الشهيد الثاني حلال المشكلات الفروع والمباني وهذا شيخنا المحقق
الاستاد في هذه الازمنة الاخيرة عنده من المعقول ما يكفيه لم يكن يعجزه مشكل يريده او شبهة تعتريه كما يستفاد من كتبه ونحن بحمد الله قد حصلنا من المعقول
ما يكفينا في ايراد الحجج ودفع الشبه بل اطلعنا على اسرار الحكمة والكلام ولم يزل اعتقادنا الحقة ببركات ما وصل الينا من ائمتنا الكرام صلوات الله
عليهم اجمعين الى يوم القيام **قوله** وهي صريحة في المدعى آه **اقول** ان قلت كيف تكون صريحة فيه لفظ يعرف في المقامات الثلاثة يحتمل المعرفة
الكاملة التفصيلية فما وقع فيه لفظ شهادة ان لا اله الا الله الخ يكون تمام دلالة على المدعى قلت لو سلم ذلك بالنسبة الى لفظ المعرفة في نفسه لكن سياق
الخبر يابى عن ارادة ذلك كما يظهر بالتامل في اوله واخره **قوله** والتصديق بصفاته الثبوتية آه **اقول** صفاته الثبوتية هي العلم والقدرة
والحيوة والارادة والادراك والسرمدية والتكلم والصدق ولا شك في كون الحيوة راجعة الى العلم والقدرة لان الحيوة في الواجب عبارة عن صفة توجب
صحة العلم والقدرة عند جمهور المتكلمين في كونه تعالى بحيث يصح له ان يعلم ويقدر عند الحكماء واياما كان فرجوعها اليهما ظاهر ولذا اسندهما
عليها المحقق الطوسي ره في التجريد وكذا في كون الارادة راجعة اليهما لانها صفة شانها تخصيص بعض الممكنات بالايجاد كما فسرت به في التجريد
فهي من جزئيات العلم لانها العلم بالاصلح في الحقيقة وكذا في كون الادراك كذلك وهو ظاهر وكذا في كون صفة التكلم كذلك فان المقتضي لها هو
عموم قدرته كما صرح به في التجريد توضيحه ان التكلم اعني فعل الكلام فينا يتوقف على قدرة والة والله تعالى غني عن الالة في جميع افعاله فالتكلم
فيه تعالى انما يتوقف على القدرة دون الالة ولا شك في عموم قدرته بالنسبة الى جميع الممكنات المتساوية نسبة ذاته الى الجميع فالتكلم بدون الالة مقدور
له تعالى فيدل عموم القدرة على ثبوت صفة التكلم له لانه صفة كمال فلا يرد ان غاية ما افاده البيان المذكور مقدورية وهي اعم من الثبوت
وكذا في كون الصدق كذلك لما تعرفه ولان امتناع القبح عليه يقتضي ذلك في العلم والقدرة يقتضيان عدم ارتكاب القبيح واما الاشكال في ارجاع صفة
القدم والازلية والسرمدية اليهما ويمكن توجيهه بان العلم والقدرة عين ذاته تعالى ولو لم يكن قديما لم يكن الامر كذلك لان القدرة والعلم فرع الوجود والحيوة
والمفروض انهما مستندان الى علة الحدوث فلا يكونان عينه ومن هنا استدل في التجريد على سرمديته تعالى بوجوب الوجود ومن هنا يعلم انه لو ارجع جميع
الصفات الثبوتية الى صفة الوجوب كما ارجع جميع الصفات السلبية الى الحاجة والحدوث كان اولى فلئن قلت كما يمكن ارجاع جميع الصفات الى صفتي العلم والقدرة
يمكن ارجاع الاولى الى الثانية بان يقال قدرته الثابتة على وجه العموم يقتضي علمه اذ مع فرض عدم العلم بحقائق المقدورات والاصلح بالنسبة اليها لم يكن

في مبحث الظن

وجه لنا فيهما وان كان الكمال في الاتصاف بهما بخلاف الاول حيث ان انكار صدقه مثلا يستلزم انكار نبوته لان ثبوتها يتوقف عليه كذا الكلام فيما يتصفا
من الصفات والحق ان العصمة من قبيل الاول بمرتبتيها ودرجاتها من العصمة عن الذنوب كبائرها وصغائرها والعصمة عن الخطا والخطل في الاقوال والافعال
والسهو والنسيان فيهما اذا كان من قبل الشيطان نعم عصمته عن طريان النسيان عليه من باب الاسهاء ليس من هذا القبيل كما اختاره الصدوق ره اذ
لا يلزم من عدمها حزازة تنافي اصل تحقق النبوة كما في غيرها حيث ان النبي انما فقدها لا يليق بالنبوة ولا يطمئن به ولا يسكن اليه النفس ويتنفر منه الطباع
والله تعالى اجل من ان ينصب مثل هذا الناقص نبيا عالما بمن عنده علم بحقايق الاشياء وبجوانب الصلاح عليه ولا يخفى ان الحدود الواردة على عدم العصمة
لا ينافي الحال في لزوم مرتين نفيها مطلقا او في بعض اوقات العمر فالحق الحقيقي بالتصديق وجوب الاعتقاد بعصمته صلى الله عليه وآله من اول العمر الى
اخره ولا يعجزنا بسط الكلام في ذلك لكنا نرجوا ان يكون فيما ذكرنا كفاية ومن الله الهداية **قوله** وفي وجوب الترتيب على ما ذكره آه **اقول** الحق فيه
مما حققناه **قوله** للاخبار المتقدمة والسيرة آه **اقول** لا يقال ان بعض الاخبار المذكورة وغيرها ايدل على وجوب الاقرار بما جاء به النبي صلى الله عليه
وآله من عند الله وهو موضوع المعرفة ولو اجمالا لانا نقول لا توقف فيه في اصل الامكان ان يقر الجاهل بامثال الامور المذكورة بحقية كل ما جاء به محمد صلى الله
عليه وآله وثبت استناده اليه في الواقع وان لم يسمع شيئا منها او سمع ولم يفهم معناها نعم يمكن الخدشة في التمسك بالسيرة بمنع تحققها اولا فان الا
المتعقب للموت مما يعرفها اهل الصحارى والبوادي والقرى فضلا عن اهل البلاد اجمالا وان لم يعرفها تفصيلا ومفروض المقام هو الاول ومنع حجيتها
في موضع بلي يؤيد ذلك **قوله** فيجب عليه مع التفطن آه **اقول** انما قيدنا به لما ثبت بقواعد العدلية من ان الغافل الغير المتفطن لا يتوجه اليه التكليف اما امثلا
لا مكان ان يقر الجاهل بامثال الامور المذكورة بحقية كل ما جاء به محمد صلى الله عليه وآله وثبت استناده اليه في الواقع وان لم يسمع شيئا منها او سمع ولم
يفهم معناها نعم يمكن الخدشة في التمسك بالسيرة بمنع تحققها اولا فان الامور كما في الغافل الصرف والجاهل المحض الذي لم يقرع سمعه اله ولا نبي
ولا امام ولا دين ولا ملة ولا معاد ولا ثواب ولا عقاب لم يخطر بباله شيء من ذلك كمن نشأ في البادية فانه يلحق بصنفه بالبهائم وفي حكمه من له شائبة
التفطن ولا يتفطن كالمجانين فانه ان تعلق به الاحكام الظاهرية المترتبة على الكفر كما في التسمية الاولى او على وجه الايجاب الكلي بل انما يتعلق به في الجملة بمعنى ان
كل ما تفطن به يجب عليه فاذا لم يتفطن بازيد منه فهذا يختلف باختلاف مراتب التفطن شدة وضعفا قربا وبعدا فلا يتوجه اليه التكليف بازيد
مما تفطن به واعتقده بحسب اختلاف مراتب الاعتقاد سواء طابق ما اعتقده الواقع ام لم يطابق وسواء كان متعلقا بالتوحيد وغيره من الاصول
قوله ان لم يخافوا عليه الوقوع في خلاف الحق آه **اقول** فان النظر يوجب الوقوع في الاعتقادات الفاسدة ولعل هذا هو الباعث لانكار
بعضهم وجوب النظر بل الاعتقاد بحرمته لكن هذا لا يتم على كليته بل انما يتم غالبا في المتوغل في المسائل الحكمية سيما بالنسبة الى من كان من اصحاب التشكيك
من ذوي الافهام الغير المستقيمة والسلائق المعوجة سيما من لم يكن ثابتا قدمه بالشريعة فان قيل يكفي تسليم احتمال الوقوع في الهلاك على سبيل الايجاب
الجزئي في منع وجوب النظر لاثبات حرمته بحكم العقل بوجوب دفع الضرر المظنون قلت المفروض ان ترك النظر ايضا مظنة للضرر على ما اثبته المتكلمون
ولا شك في عدم امكان تعلق الظن باحد طرفي النقيض وكلاهما مظنون نوعا واما فعلا فعلى الفعلية فبعد ملاحظة النعم الجسام العظام يحصل الظن
القوي للشخص بان المنعم اراد منه المعرفة والشكر والمدرك لذلك هو العقل وطريق المعرفة اما النظر واما تقليد الغير ولا شك ان الثاني ايضا مظنة للضرر
على وجه الايجاب الجزئي كالاول فيدور الامر بين ترك المعرفة وبين اختيار احد الطريقين في تحصيلها والمفروض ان كلاهما مظنة للضرر وحيئذ يحكم العقل
فيهما بترجيح الاول لتوقف الثاني ايضا على النظر ولو في اثبات صدق من يعتمد على قوله مع ان الاول اقرب الى الواقع وابعد عن الخطأ من جهة استناده الى
حكم العقل الذي يرجع اليه الامر بالاخرة على كل تقدير وحجية حكم العقل ثابتة في نفسها لا تحتاج الى مثبت ولا شيء فوق حكم العقل الذي هو المدرك
للحسن والقبح والمصالح والمفاسد وهو الحجة التي ينتهي اليها حجية الحجج وقد مر في اوائل الكتاب رد الاخبارية في حجية حكم العقل بما يناسب المقام والحاصل
ان العقل يحكم بالحكم الصريح بوجوب النظر الذي هو مقدمة تحصيل المعرفة **قوله** للاخبار المفسرة للايمان آه **اقول** قد تقدم بعضها ومنها ما رواه
في العيون عن الرضا عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال الايمان اقرار باللسان ومعرفة بالقلب وعمل بالاركان ومنها ما في المعاني عن جعفر
الكناسي قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ما ادنى ما يكون به العبد مؤمنا قال يشهد ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله ويقر بالطاعة ويعرف
امام زمانه فاذا فعل ذلك فهو مؤمن الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة **قوله** ولدلالة الاخبار المستفيضة على ثبوت الواسطة آه **اقول** اختلفت
الاخبار الدالة على الواسطة المثلثة للايمان والكفر بالضلال في بيان اهل الضلال ففي بعضها انهم المستضعفون ففي الكافي عن مولينا الصادق
عليه السلام قال الناس على ست فرق يؤلون الى ثلاث فرق الايمان والكفر والضلال وهم اهل الوعيدين الذين وعدهم الله الجنة والنار المؤمنون و
الكافرون والمستضعفون والمرجون لامر الله اما يعذبهم واما يتوب عليهم والمعترفون بذنوبهم خلطوا عملا صالحا واخر سيئا واهل الاعراف وفيه عن
زرارة قال دخلت انا وحمران او انا وبكير على ابي جعفر عليه السلام قال قلت له انما نمد المطمار قال وما المطمار قلت الترّ فمن وافقنا من علوي وغيره تولينا
ومن خالفنا من علوي وغيره برئنا منه فقال لي يا زرارة قول الله اصدق من قولك فاين الذين قال الله عز وجل الا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان
الذين لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا اين المرجون لامر الله اين الذين خلطوا عملا صالحا واخر سيئا اين اصحاب الاعراف اين المؤلفة قلوبهم وزاد جميل عن زرارة في

في ذكر الاخبار الدالة على الواسطة

في الكلام على التقليد في اصول الدين

فلما كثر الكلام بيني وبينه قال لي يا زرارة حق على الله ان يدخل الضلال الجنة **اقول** في مجمع البحرين المطير بكسر الميم الاولى وفتح الثانية خيط يقوم عليه البناء ويسمى
التر ايضا وقال في النهاية بالضم والتثقيل خيط البناء والمطمر مثله ثم نقل الخبر وغيره ومراد زرارة في الخبر ان الضال عن الاستقامة المطلقة في الاصول والفروع
واما عن ولاية الائمة الطاهرين وظاهر الخبر ان كل من عدم الامام عليه السلام داخل في الضلال بالفتح والتشديد جمع الضال واستحقاق الجنة انما هو لعدم
تمامية الحجة عليهم ويؤيده ما في غيبة الشيخ ره في الصحيح عن زرارة عن الصادق عليه السلام قال حقيق على الله ان يدخل الضلال الجنة فقال زرارة كيف ذلك
جعلت فداك قال عليه السلام يموت الناطق ولا ينطق الصامت فيموت المرء بينهما فيدخله الله الجنة ولعل المراد ان الامام المنصوب للامامة يموت ولم يظهر الامام
الذي بعده بعد فيموت المرء في هذه المدة المتخللة بين الامرين فهو من اهل الجنة اذ لم يتم عليه الحجة او المراد مطلق من يموت بين زماني المرشدين كزمان الفترة
بين النبيين وفي بعضها انهم المخالفون ففي الكافي عن سليم بن قيس الهلالي عن امير المؤمنين عليه السلام انه سئل عن ادنى ما يكون به العبد كافرا وادنى ما يكون
العبد ضالا فقال عليه السلام قد سئلت فافهم اما ادنى ما يكون به العبد مؤمنا فهو ان يعرفه الله تبارك وتعالى نفسه فيقر له بالطاعة ويعرفه نبيه
صلى الله عليه وآله فيقر له بالطاعة ويعرفه امامه وحجته وشاهده على خلقه فيقر له بالطاعة قلت يا امير المؤمنين وان جهل جميع الاشياء الا ما وصفت
قال نعم اذا امر اطاع واذا نهي انتهى وادنى ما يكون به العبد كافرا من يزعم ان شيئا نهى الله عنه ان الله امر به ونصبه دينا يتولى عليه ويزعم انه يعبد الذي امره
وانما يعبد الشيطان وادنى ما يكون به العبد ضالا ان لا يعرف حجة الله تبارك وتعالى وشاهده على عباده الذي امر الله عز وجل بطاعته وفرض ولايته قلت
يا امير المؤمنين صفهم لي الى آخره ويستفاد منه ان نسبتهم الى الضلال انما استفيد من خبر الثقلين ولعل هذا التثليث هو المراد من قول الصادق عليه
السلام ايضا فيما رواه في الكافي في قوله تعالى الذين يجتنبون كبائر الاثم الآية قلت بين الضلالة والكفر منزلة فقال ما اكثر عرى الايمان فكان المنزلة فرق
كل من الضلال والكفر عن الآخر والمراد الاشارة الى وسعة مفهوم الضلالة وكثرة افرادها فالمنزلة بين اول الضلالة والكفر وسائر افراد الضلالة ولما
اشار الى كثرة عرى الايمان فان انقطاع كل عروة منها ضلالة ولو ان لم يكن كفرا فتشمل جميع المذاهب التي افترقت اليها امة النبي صلى الله عليه وآله عدا
مذهب الامامية الذي هو الايمان **قوله** بقي الكلام في انه اذا لم يكتف بالظن آه **اقول** هذا اشارة الى المسألة الثانية من المسئلتين اللتين
اشرنا اليهما وهي انه هل يكفي في العقائد التقليد ولا بد من النظر والاستدلال وقد عنون المحقق القمي ره هذه بعنوان جواز التقليد في اصول الدين
وعدمه ثم استشكل فيه بان قولنا يجوز التقليد في الاصول ان كان معناه يجوز الاخذ بقول الغير في الاصول كما هو كذلك في الفروع فالاخذ بقول الغير هنا
لا يمكن الا في الاصول هو الاذعان بقول الغير وعدمه ثم لا يحصل له اذعان من حصول الظن واليقين عن قول شخص ليس من الامور الاختيارية حتى يصير موردا
للتكليف وانما يصح الاخذ بقول الغير في الفروع لان المراد به العمل على مقتضاه لا الاعتقاد بنفس الامر ثم تكلف وجعل معنى الاخذ بقول الغير العمل على
مقتضاه مثل ان من يقلد المجتهد الذي يقول بنبوة نبينا صلى الله عليه وآله معنى تقليده ان يعمل على شريعته ويتبع سننه وان لم يحصل له اذعان
بحقيته صلى الله عليه وآله بالخصوص قطعا او ظنا وان كان قد يحصل له الظن الاجمالي الذي بسببه يعتمد على هذا المجتهد جعل هذا مناط الفرق بين المسئلتين
المشار اليهما حيث ان الظن قد يجامع النظر وقد ينفك عن التقليد الى ان قال وان كان معناه يجوز العمل بالجزم المطابق للواقع الغير الثابت كما هو مصطلح
ارباب المعقول فيؤول النزاع فيه الى انه هل يجب عليه اقامة الدليل المفيد للثبوت على مقتضى جزمه ام لا وعلى هذا فقول المحقق البهائي ره في آخر الكلام على
جواز التقليد في الاصول وعدمه ان هذا النزاع يرجع الى النزاع في اشتراط القطع فلا يجوز التقليد ان لم نقل باشتراطه واكتفينا بالظن فيجوز محل
تامل اذ لقائل ان يقول بحصول القطع معه وعدم جواز التقليد معا كما سنشير اليه وانه قد يحصل القطع مع التقليد على الاصطلاح الاخير انتهى ما اردنا
من كلامه رفع في الجنان مقامه قلت هذا الاشكال وان لا يتوجه على مثل غبار المصرح اصلا الا ان التنبيه على عدم قوته في نفسه مما لا ضير فيه فنقول هيهنا
شقوق ثالث وهو ان يكون معناه جواز العمل بقول الغير سواء افاد الظن او الجزم بل شق رابع اشرنا الى نظيره سابقا وهو ان يكون المراد الالتزام بقوله اذا كان
مفيدا للاعتقاد فيرجع النزاع الى كفاية تحصيل الاعتقاد من التقليد ايضا وعدمها مع ان منع كون تحصيل العلم مقدورا الا وجه له اذ هو مقدور
بالواسطة فان ترتيب المقدمات اختياري فما يتولد منه ايضا كذلك ضرورة ان الحاصل من الاختياري اختياري اذ الايجاب بالاختيار لا ينافي الاختيار
فلا حاجة الى التوجيه الذي ذكره مع عدم صحته في نفسه لانه لا تقليد حينئذ في الاصول بل هو بعينه التقليد في الفروع واما ايراده على البهائي ره فيرجع الى وجوه ثلاثة
احدها ان التقليد قد يفيد القطع وهذا مما لا ريب في وروده لظهور ان التقليد كثيرا ما يفيد القطع في حق الغافلين عن تجويز الخطأ من العوام والاطفال والنساء
او الذين زالت عنهم الغفلة وان كان احتاج الى الاجتهاد في احوال المقلد بالقطع بانه لا يجوز عليه الخطأ وثانيها انه يمكن عدم حصول القطع من النظر وفيه
ان انتاج الشكل الاول وغيره من الاشكال الراجعة اليه مع حصول الشرائط بديهي وما تعارف من وقوع التردد والتخلف انما هو مبتني على عدم حصول شرائط
الانتاج لا انه مع اجتماعها يتخلف النتيجة ففيما نحن فيه من مسألة اثبات الصانع وصدقه ونبوة النبي صلى الله عليه وآله وصدقه ونحو ذلك يكون
مقدماتها تامة فلا ينافيه ما ذكره والحاصل ان حصول العلم من النظر يبتني على حصول الشرائط لا على زيادة النظر مضافا الى ما يتلو من امكان حصول القطع
من النظر يكون للاثبات حيث يظن عدم حصوله من التقليد وثالثها انه يمكن القول بحصول القطع وعدم جواز التقليد غاية توجيهه الفرق بين افراد الظنون
بان الظن الحاصل من النظر قد يكون مع بذل المجهود واحتمال العجز عن الزيادة بخلاف الحاصل من التقليد اذ يمكن معه النظر فيمكن ان لا يكتفى بالتقليد ان قلنا بكفاية

في مباحث الظن

في بيان محل النزاع في المسألة

ء ا الظن وعنبه ما لا يخفى **قوله** حيث استدل على بطلان التقليد آه **اقول** الظاهر ان مراده ان جزم الحاصل من سبب لا يصلح لافادة القطع منه احيانا بحيث يكون انكاره مكابرة وان اراد ان القطع الحاصل منه لا يضاف الى الواقع غالبا كالقطع او الظن الحاصل من القياس ففيه ان القاطع بعد حصول القطع له لا يلتفت الى مخالفته للواقع وعدمها حتى يرفع اليد عنه مضافا الى انه قد تقدم في اول الكتاب ان القطع حجة من اي سبب حصل ولا يمكن الفرق بين اسبابه الا اذا اخذ موضوعا وهو غير معقول في المقام اذ الحاكم بوجوب تحصيل القطع في معرفة الاصول الاعتقادية هو العقل وهو لا يفرق بين مبادي حصول القطع فيها **قوله** لكن مقتضى استدلال العضد آه **اقول** النزاع يعقل في المقام على احد ثلاثة وجوه **الاول** ان التقليد هل يفيد القطع ام لا والثاني ان الجزم الحاصل من التقليد على فرض حصوله حجة ام لا والثالث ان التقليد الغير المفيد للمعرفة والعلم حجة ام لا و عنواناتهم كاحتجاجاتهم مختلفة في النظر الى احد الوجوه الثلثة فمن استدلالهم الناظرة الى الاول ما ذكره بعض الثنا فين من ان الاجماع منعقد من المسلمين على وجوب العلم بالمعارف والتقليد لا يفيد العلم لجواز كذب المقلد بفتح اللام فلا يكون مطابقا للواقع فلا يكون علما ولان قول الغير لو افاد العلم لزم اجتماع النقيضين في المسائل الخلافية مثل حدوث العالم وقدمه لانه لو افاد العلم فالعلم بالتصديق اما ان يكون ضروريا او نظريا و الاول باطل بالضرورة والثاني يحتاج الى الدليل والمفروض عدمه والا لم يكن تقليدا ومن الناظرة الى الثاني ما استدل به بعضهم من ان الله تعالى قد ذم الكفار في تقليدهم اباءهم في مواضع عديدة كقوله تعالى ما يعبدون الا كما يعبد اباؤهم وقوله جل شانه وحكاية عنهم انا وجدنا اباءنا على امة الآية فيعلم منه ان المراد ان اصل التقليد غير مرضي في نفسه ان افاد الجزم ومنها الاستدلال بالايات الدالة على وجوب النظر كقوله تعالى انظروا ماذا في السموات والارض افلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لايات لاولي الالباب الى غير ذلك من الايات ومن الناظرة الى الثالث الاستدلال بالايات الدالة على ذم العمل على احد التقريبين والانسب تحرير النزاع على احد الوجهين الاخيرين كما ينظر اليه غالب ادلتهم لا على الوجه الاول لما اشرنا من ان حصول العلم من التقليد احيانا مما لا يمكن انكاره فانا نشاهد بالحس والعيان ان بعض افراد الانسان ككثير من اهل البوادي والنساء والاطفال يحصل لهم العلم بمجرد السماع ولا يخطر ببالهم شبهة احتمال الكذب سيما قول العالم المشهور بالاجتهاد والصلاح والسداد التي يعتقدون كلامه كالوحي المنزل او ما ذكره من الشبهة اوهن من ان يحتاج الى مؤنة الابطال فان المسلم من معقد الاجماع هو تحصيل مطلق الجزم او الجزم المطابق وان لم يكن ناشيا من الدليل وقد عرفت امكان حصوله من التقليد وتجويز الكذب على المقلد احتماله من القاطع في حيز المنع لظهور ان كل جازم في حال جزمه لا يجوز ان يكون جزمه مخالفا للواقع والا لم يكن جازما ولزوم التناقض ممنوع اذ نحن لا ندعي الايجاب الكلي والايجاب الجزئي لا يوجبه كما لا يخفى والعلم مستند الى الحدس الذي هو من مبادي الضروري ولا حاجة في التزام ذلك بل الانسب جعل محل النزاع هو الاخير دون الثاني لانه منع حجية الجزم على الجازم مشكل كما عرفت وان كان ناشيا من التقليد الا ان تعدد العنوان في كلمات كثير من الاواخر بل المقابلة بالنظر يقرب الثاني فاذن ينبغي ان يقال انه الانسب الا انه الاوفق فليتدبر **قوله** وكلام الشهيد ره في القواعد آه **اقول** وجه الانسب ما سيشير اليه من ان التقليد الذي لا يفيد الجزم هو التقليد في العمليات المبتنية على الاستدلالات العقلية **قوله** مع ان الانصاف ان النظر والاستدلال آه **اقول** ان قلت هذا مسلم في الجملة لبداهة بطلان دعوى الكلية والا انتشر الفساد لمجرد ذلك في حق المقلد بفتح اللام ايضا وهو حرام حينئذ فيقال ان العلم اذا حصل من النظر صار ثابتا مستقرا في القلب بحيث لا يزول بتشكيك المشكك بخلاف العلم الحاصل من التقليد لو فرض حصوله منه المطلوب في العقائد هو الاستقرار والثبوت لما دل من الاخبار على ان الايمان هو ما استقر في القلب قلت المناط هو حصول الاطمينان وسكون النفس ولا يعتبر احتمال زواله لو حصل تشكيك من مشكك والمراد من الاستقرار في الاخبار هو التحقق بالفعل والتحقق على وجه الدوام لا ان يكون بحيث لا يزول بالتشكيك مضافا الى ما يقال من ان الاعتقاد التقليدي قد يكون بحيث لا يزول بالتشكيك والاعتقاد عن الدليل قد يكون في معرض الزوال **قوله** فيكشف ذلك عن تقصيره آه **اقول** استدل على ذلك تارة بالاعتبار واخرى ببعض الايات والاخبار اما الاول فهو ان ادلة المعارف كلها توجب اليقين بعد الاعتبار كاشف عن التقصير اذ لا يجتمع عدم التقصير مع عدم العلم مما من شانه افادة العلم واما الثاني فهو قوله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وما رواه المفضل قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول من شك او ظن فاقام على احدهما احبط الله عمله ان حجة الله عز وجل هي الحجة الواضحة وتقريبها ان التعليل بانها واضحة كالتصريح في ان عدم المعرفة انما هو من تقصير المكلف وفي كلا الوجهين نظر اما اولهما فلوضوح بطلان دعوى الكلية لما مر الاشارة اليه من كثرة الشبهات الحاصلة في النفس المدونة في الكتب الباعثة على التزلزل وعدم سكون النفس نعم لا شك في صدق الدعوى على وجه الايجاب الجزئي لكنه لا ينفع الخصم واما ثانيهما فلا يمنع عن وجود ادلة النقل الذموا للاتق بنسبة الشك او الظن به فلما قيل من ان المراد بكلمة فينا في حقنا والمجاهدة مفاعلة مستلزمة لاثنين وحملها على الجهد والاجتهاد مجاز لا يصار اليه الا بدليل فتكون الاية ناظرة الى جهاد الاعداء واما الخبر فظاهر في ارادة المتفطن لذموا للاتق بنسبة الشك والظن به فلا يمنع عن وجود الجاهل القاصر غير المتفطن **قوله** لكن الذي يقتضيه الانصاف آه **اقول** ليت شعري كيف يستبعد وجود مثل ذلك في اهل البوادي والجزائر البعيدة عن بلاد الاسلام مع ان من الممكن وجوده فوق حد الاحصاء فان الطفل المتولد في البادية مثلا اذا راى نفسه في اول زمان التميز معاشرا للبهائم والانعام ولا للابوين دلالة ولم يسمع من ابويه او احد من اهل البادية كلاما غير متعلق بتلك الامور بحيث يتفطن لمسئلة من مسائل الاصول والفروع او سمع كلاما ما يتعلق بالدين والمذهب و راى سيرة اصحابه وارحامه في حصول دين او مذهب بحيث لم يتفطن لغير اصل الاسلام الا انه اثنا عشري كيف يقال انه مقصر وهل يمكن توجيه التكليف الى الغافل نعم لو حصل له الشك

في الكلام على التقليد في اصول الدين

اكثر اهل الدنيا والنساء الى من يضعف ويتفكر فيما يوجب اطمينانا كان مقصرا **قوله** وقضية مناظرة زرارة وغيرها آه **اقول** قد اشرنا الى الرواية في ذلك في الكافي عن رجل عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال قلت له ما تقول في مناكحة الناس فاني قد بلغت ما تري وما تزوجت قط فقال وما يمنعك من ذلك فقلت ما يمنعني الا انني اخشى ان لا تحل لي مناكحتهم فما تأمرني فقال فكيف تصنع وانت شاب اتصبر قلت اتخذ الجواري فقال فهات الآن فبما تستحل الجواري فقلت ان الامة ليست بمنزلة الحرة ان رابتني بشيء بعتها واعتزلتها قال فحدثني بما استحللتها قال فلم يكن عندي جواب فقلت له فما ترى أتزوج فقال ما ابالي ان تفعل قلت ارايت قولك ما ابالي ان تفعل فان ذلك على وجهين تقول لست ابالي ان تأثم من غير ان آمرك فما تأمرني افعل ذلك بامرك فقال لي قد كان رسول الله صلى الله عليه وآله تزوج وقد كان من امر امرأة نوح وامرأة لوط ما قد كان انهما قد كانتا تحت عبدين من عبادنا صالحين فقلت ان رسول الله صلى الله عليه وآله ليس في ذلك بمنزلتي انما هي تحت يده وهي مقرة بحكمه مقرة بدينه قال فقال لي ما ترى من الخيانة في قول الله عز وجل فخانتاهما ما يعني بذلك الا الفاحشة وقد زوج رسول الله صلى الله عليه وآله فلانا قال قلت اصلحك الله ما تأمرني انطلق فاتزوج بامرك فقال لي ان كنت فاعلا فعليك بالبلهاء من النساء قلت وما البلهاء قال ذوات الخدور العفائف فقلت من هي على دين سالم بن ابي حفصة قال لا فقلت من هي على دين ربيعة الرأي فقال لا ولكن العواتق اللواتي لا ينصبن كفرا ولا يعرفن ما تعرفون قلت وهل تعدو ان تكون مؤمنة او كافرة فقال تصوم وتصلي وتتقي الله ولا تدري ما امركم فقلت قد قال الله عز وجل هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن لا والله لا يكون احد من الناس ليس بمؤمن ولا كافر قال فقال ابو جعفر عليه السلام قول الله اصدق من قولك يا زرارة ارايت قول الله عز وجل خلطوا عملا صالحا وآخر سيئا عسى الله ان يتوب عليهم فلما قال عسى الله فقلت ما هم الا مؤمنين او كافرين قال فقال ما تقول في قوله عز وجل الا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا الى الايمان فقلت ما هم الا مؤمنين او كافرين فقال والله ما هم بمؤمنين ولا كافرين ثم اقبل علي وقال ما تقول في اصحاب الاعراف فقلت ما هم الا مؤمنين او كافرين ان دخلوا الجنة فهم مؤمنون وان دخلوا النار فهم كافرون فقال والله ما هم بمؤمنين ولا كافرين ولو كانوا مؤمنين لدخلوا الجنة كما دخلها المؤمنون ولو كانوا كافرين لدخلوا النار كما دخلها الكافرون ولكنهم قوم قد استوت حسناتهم وسيئاتهم فقصرت بهم الاعمال وانهم لكما قال الله عز وجل فقلت امن اهل الجنة هم ام من اهل النار فقال اتركهم حيث تركهم الله قلت افترجئهم قال نعم ارجئهم كما ارجاهم الله ان شاء ادخلهم الجنة برحمته وان شاء ساقهم الى النار بذنوبهم ولم يظلمهم فقلت هل يدخل الجنة كافر قال لا قلت فهل يدخل النار الا كافر قال لا الا ان يشاء الله يا زرارة انني اقول ما شاء الله وانت لا تقول ما شاء الله اما انك ان كبرت رجعت وتحللت عنك عقدك فقال لا **قوله** من اطلاق بعض الاخبار آه **اقول** مثل ما روي عن الصادق عليه السلام من شك في الله عز وجل وفي رسول الله صلى الله عليه وآله فهو كافر وما روي عن ابي اسحق الخراساني قال كان امير المؤمنين عليه السلام يقول في خطبته لا ترتابوا فتشكوا ولا تشكوا فتكفروا **قوله** ومن تصريحه في غير واحد من الاخبار آه **اقول** بل الظاهر من لفظ الكفر ذلك لان معناه الستر قال لبيد في ليلة كفر النجوم غمامها ويقال الكافر لليل المظلم لانه يستر بظلمته كل شيء ويقال للزارع لانه يغطي البذر بالتراب ومنه قوله تعالى اعجب الكفار نباته فعليه يكون الكافر من يستر الحق بغطاء هو وسواء وجوده لا يمكن حصوله الا مع التفطن فالتقصير ولعل تعريف اكثر المتكلمين بانه عدم الايمان عمن من شانه الايمان اريد به عدم الملكة بالنسبة الى المرتبة الاولى من كليا فانها فالمراد ممن شانه الايمان هو الذي تم عليه الحجة وقصر فهو مثل اطلاق الاعمى على الانسان لا على العقرب او يجعل تعريفا للكافر الذي يجري عليه الاحكام الفقهية لا من يجب تخليده في النار فان ذلك يكفي في الاول دون الثاني فغاية الامر انهم مما لم يسلموا ولم يؤمنوا واما انهم ممن كفروا فيشكل انتهاء مرتبه الايمان والمخالفة انتهى وتوضيحه ان الملكة الايمان مراتب الاولى كون الشخص متفطنا له والثانية الاطلاع على الحجج والبراهين الثالثة رسوخه استقراره في قلبه اما الغافل الغير المتفطن فليس له الملكة بالمرة وان كان له القابلية ومراد المتكلمين من عدم الايمان عدمها بالنسبة الى المرتبة الاقرب من حقيقة الايمان فيختص بمن تم عليه الحجة وقصر في النظر وعلى هذا فيكون كلامهم تعريفا للكفر الجحودي ويمكن ان يجعل تعريفا للكفر الظاهري اذ يكفي فيه هذا التعريف ان لم يكف في الاول ثم ان كفر الجحود الذي هو حقيقة الكفر على وجهين لا فرق بينهما في ترتب الاحكام والآثار من التعذيب والتخليد وغيرهما احدهما الجحود بالربوبية وما يتبعها وهو قول من يقول لا رب ولا جنة ولا نار وهو قول الزنادقة ولدهرية الذين يقولون ما يهلكنا الا الدهر وثانيهما الجحود على معرفة وهو ان يجحد الجاحد وهو يعلم انه حق قد استقر عنده قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا وقال عز وجل وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فلعنة الله على الكافرين **قوله** ثم ذكر اقسام المقلد على القول بعدم جواز التقليد آه **اقول** لا يخفى ما في هذه العبارة من الاغلاق والقصور عن تادية المراد فربما يتخيل منها استخراج اكثر من الاقسام المذكورة بكثير وملخص التقسيم ان المقلد اما ان يكون مقلدا في حق او في باطل وعلى الاول يحصل ستة اقسام لان المقلد في الحق اما جازم او ظان وعلى التقديرين اما عالم لم يوجب النظر اولا وعلى تقديري العلم اما مقر او جاحد وعلى الثاني يحصل اقسام ثمانية لان المقلد في الباطل اما جازم او ظان وعلى التقديرين اما معاند اولا وعلى التقادير الاربعة اما عالم بوجوب النظر اولا وعلى هذا فقوله لا يعقل على الوجوب او بين له غيره شق واحد من هذه الاقسام ما اشار اليه اولا وقوله وعلى الاول الى آخر بيان لشقوق المقلد في حق وبما قررناه ظهر لك انه لو اعتبر بعض الشقوق المتحدة الحكم المختلفة المفهوم على وجه لا ينتقل الى زيادة الاقسام فلا تغفل **قوله** فالاولى الحكم بعدم ايمانهم آه **اقول** الانصاف ان الحكم بعدم ايمانهم بعيد وان كان لا يخلو عن وجه لان المراد بعدم الايمان الواقعي فاسد لان المراد عدم اجراء حكم المؤمنين عليهم في الدنيا اذ ليس مثل هذا المؤمن في نظر المنافق او اسوء حالا منه **قوله**

في بيان اقسام المقلد

١٨١ ثم ذكر الثاني الى آه اقول قال ره وكذا التاسع يعني هذه الصوم من غير علم وكذا العاشر يعني هذه الصوم من غير عنا والحادي عشر المقلد كما لتامل الظان بمعاندا مع العلم والاصرار والثاني عشر بلا علم والرابع عشر بلا عناد ومتلطف لغيا الحكم بكفرهم صريحا وبوطئا مر **قوله** بقي الكلام فيما شبّه الشيخ ره آه **اقول** بقي الكلام ايضا في قولين آخرين احدهما قول من حرم النظر وقد استدل عليه بوجوه منها ان النظر بدعة لم يعهد عن الصحابة والا لنقل الينا لتوفر الدواعي على نقله كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية ومنها انه صلى الله عليه وآله نهى عن الجدل كما في مسئلة القدر وروي انه خرج على الصحابة فرآهم يتكلمون على القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم بخوضهم في هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال اذا ذكر القدر فامسكوا وقال الصادق عليه السلم فاذا انتهى الكلام الى الله فامسكوا ومنها ان النظر في الاصول مظنة للوقوع في الشبهة والخروج من الدين لتطرق الشبهات الكثيرة اليها فيجب تركه دفعا للضرر ومنها ان الاصول اغمض من الفروع وابعد عن الافهام منها فاذا لم يجب النظر فيها ففي الاصول اولى واجيب عن الاول بان الذي لم يعهد من الصحابة انما هو الخوض في الادلة على الوجه المقرر في علم الكلام لا الاستدلال مطلقا كيف ومن اليقينيات التي لا يشوبها شك وشبهة انهم كانوا يستدلون على الاصول ويطلبون الدليل عليها مع تحقق العلم وهل نجد الكتاب الكريم مشحونا بالمناظرات مع الكفار وقد امر الله نبينا صلى الله عليه وآله بقوله وجادلهم بالتي هي احسن وعن الثاني بانه بعد تمامه مخصوص بالمتعود غاية ما يفيده حرمة النظر والخوض في مسئلة القدر ومسئلة معرفة ذات الله تعالى واما الثالث فيظهر الجواب عنه مما اسلفنا واما الرابع فجوابه منع الاغمضية فيما يجب معرفته والزائد عليه لا نقول بوجوب النظر فيه ثانيهما قول من قال ان معرفة الله فطرية لا يحتاج فيها الى النظر والاستدلال وهو المحدث الاسترابادي وجماعة ممن تبعه فذكروا ان المعرفة مما هو مركوز في جبلة الانسان خلقها الله تعالى والقاها في روعه فاذا عرف الانسان نفسه بسبب بلوغه حدّ التمييز عرف به من خلقها ورباها واستدلوا على ذلك باخبار متشابهة مثل النبوي المشهور بين الفريقين كل مولود يولد على الفطرة حتى يكون ابواه هما اللذان يهودانه وينصرانه ويمجسانه ومثل ما روي عن الصادق عليه السلم في تفسير قوله تعالى فطرة الله التي فطر الناس عليها قال هي التوحيد وفي رواية اخرى هي الاسلام قوله في مكاتبة عبد الرحيم فاعلم رحمك الله ان المعرفة من صنع الله عز وجل في القلب مخلوقة والجحود من صنع الله في القلب مخلوق وليس للعباد فيهما من صنع الى غير ذلك من الاخبار والتحقيق الذي عليه اهل الحق انها نظرية يجب كسبها بالفكر والنظر ويدل عليه وجوه الاول الاجماع المحصل والمنقول على لسان غير واحد قال في مجمع البحرين بعد ذكر رواية المعرفة من صنع الله الخ واستدل بها ونظائرها بعض المتاخرين من علمائنا على ضرورية المعرفة وهو خلاف المتفق عليه من كسبيتها فان قلت كيف تدعى الاجماع مع مخالفة هؤلاء العلماء قلنا هذا الخلاف محفوف بالاجماع كما هو ظاهر عند المتتبع فلا عبرة به الثاني انها لو كانت فطرية لزم الجبر لان المؤمن على هذا مؤمن خلق الله في قلبه الايمان والكافر من خلق في قلبه الكفر والطغيان فلا يعقل ثواب ولا عقاب ولا جنة ولا نار ولا مدح ولا قدح الثالث انها لو كانت فطرية لما امر الله تعالى بالنظر وما ذم على تركه وقد امر به وذم على تركه في مواضع كثيرة كقوله تعالى انظروا ماذا في السموات والارض وما تغني الايات والنذر عن قوم لا يؤمنون انظروا الى ثمره اذا اثمر وينعه فلينظر الانسان الى طعامه الاية اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شيء الى غير ذلك وقع في كثير من المواضع افلا يتدبرون افلا يتفكرون افلا يعقلون ان في ذلك لاية لقوم يتفكرون يتذكرون انما يتذكر اولوا ان في ذلك لذكرى الرابع انها لو كانت فطرية لما استدل على وجود الصانع وصفاته اذ الفطري لا يحتاج الى الاستدلال وقد استدل عليها في كثير من المواضع قال شيخنا الطبرسي ره في مجمع البيان بعد ذكر قوله تعالى ومن آياته ان خلقكم من تراب في سورة الروم الى آخر الايات ويدل هذه الايات على فساد قول من قال ان المعارف ضرورية لان ما يعرف ضرورة لا يمكن الاستدلال عليه الخامس ان المعرفة موجبة للتقرب الى الله كما دل عليه الروايات كصحيحة معوية بن وهب قال سئلت ابا عبد الله عليه السلم عن افضل ما يتقرب العباد الى ربهم واحب ذلك فقال ما اعلم شيئا بعد المعرفة افضل من هذه الصلوة والافعال الاضطرارية لا توجب القرب السادس انها لو كانت فطرية لكان كفر الكفار ارتدادا وكفرهم بعد اسلامهم ارتدادا عن فطرة وارتفع التوارث بينهم وبين اولادهم الصغار قبل التهود والتنصر مثلا ولم يلتزم شيئا من ذلك احد السابع الرواية المذكورة في مجمع البحرين وهي ان الله خلق الناس كلهم على الفطرة التي فطرهم عليها لا يعرفون ايمانا بشريعة ولا كفرا بجحود ثم بعث الله الرسل يدعوا العباد الى الايمان وكذا [illegible] الى غير ذلك من الوجوه التي لا حاجة الى الاطالة بذكرها واذا ثبت انها نظرية فلا بد من تاويل ما تمسك به الخصم فنقول اما احاديث الفطرة فتحمل على ان الله تعالى خلق الناس بحيث يستعدون للايمان التوحيد من دون جبلهم على احد الامرين الايمان والكفر واما المكاتبة فتحمل على ارادة مقدمتا المعرفة والجحود لا نفسهما او ارادة ان الله تعالى يلقي المعرفة بعد النظر والجحود بعد تركه وقد ادعى بعضهم الاجماع على وجوب حمل امثال هذه الاخبار على خلاف ظواهرها قال المفيد في بعض كلامه ذكر ابو جعفر ره المعرفة ولم يبين معناها واورد الحديث على وجه ولم يذكر فائدته والمعنى في قوله عليه السلم فطر الله الخلق اي ابتدأهم بالحدث والفطرة هي الخلق قال الله تعالى الحمد لله فاطر السموات والارض وقال تعالى فطرة الله التي فطر الناس عليها يعني خلقته التي خلق الناس عليها والمعنى في قول الصادق عليه السلم فطر الله الخلق على التوحيد اي خلقهم للتوحيد وعلى ان يوحدوه وليس المراد انه خلق فيهم التوحيد لو كان الامر كذلك لما كان مخلوق الا موحدا وفي وجودنا في المخلوقين من لا يوحد الله تعالى وليس خلق الله التوحيد للخليقة بل خلقهم ليكتسبوه وقد قال الله تعالى في شاهد ما ذكرنا وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فبين انما خلقهم لعبادته وقد جاء عن النبي صلى الله عليه وآله رواية تلقيها العامة والخاصة بالقبول فقال كل مولود يولد على الفطرة الحديث وهذا ايضا مبين عن صحة ما ذكرنا من ان الله خلق الخلق ليعبدوه

في انّ معرفة الله تعالى نظرية

وفطرهم لتوحيده وقال علم الهدى في جملة كلام له في المقام ان المراد من الفطرة في الخبر هو الدين او الخلقة فيحمل على على الاول بمعنى ان الله هو يحمله بعبادة الاسلام فمعنا ما دين الله ١٥٩
الذي خلق الخلق له او خلق الله الذي خلق الناس عليه حاصل المعنى ان كل مخلوق من نوع الانسان مخلوق على خلقة دالة على الوحدانية لولم يلتفت اليها الغير
ابواه الى غيرها **قوله** والجاب يمنع ذلك اه **اقول** توضيحه ان المقلد لا يمكنه ان يعلم ابتداء قبل معرفة الشرع ان التقليد سائغ له فهو خائف من
الاقدام عليه ولا يمكنه ايضا ان يعلم سقوط العقاب عنه فهو خائف عن ذلك فكيف يستديم الاعتقاد على ذلك ليلزم اغراءه باعتقاد ما لا يؤمن كونه
جهلا وانما يمكنه ان يعرف ذلك اذا عرف الاصول كما نعرف ذلك بسبب معرفتنا بالاصول وبمقتضى قواعد العدل والحكمة نعم يعلم ذلك غيره من العلماء العارفين
بالاصول المطلعين على احواله وعدم قطع العلماء هو لانهم عن هذا المقلد مع عدم جواز ذلك لهم الا بعد العلم بسقوط العقاب عنه وهو خارج عن محل الاشكال
لعدم لزوم الاغراء بالنسبة اليهم **قوله** واقوى مما ذكرنا اه **اقول** يعني ان الاقوى من الجواز وعدمه هو الثاني **قوله** وما ذكره من عدم قطع العلماء اه
اقول اورد المحقق القمي ره على الشيخ ره بوجوه اشار المصنف ره الى بعضها في طي كلماته منها ما الذي ذكره المصنف ره من ان امساك النكير لا يدل على انه
معفو عنه لاحتمال كون ذلك لتجويزهم التقليد ولمعرفتهم من حالهم انهم جازمون بعقائدهم بادلة اجمالية يمكن حصولها لاغلب الناس ومنها ما اشار اليه
من ان النكير لا يجب عليهم اذا كان التقليد منكرا من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لان وجود الادلة الواضحة على بطلان التقليد لا يكفي في ذلك بل يجب تنبيه
الغافل والجاهل ايضا من جهة تكميل النفوس بادراك المصالح والاجتناب عن المفاسد الذي هو الغرض الاصلي من وضع التكاليف وارسال الرسل وانزال الكتب
ومنها ان وضع الخطاء من مقلدة اهل الحق دون غيرهم يستلزم الظلم والقبح لان المقلدين ان كانوا غافلين عن وجوب النظر والاستدلال ومطمئنين بما
اخذوه غير شاكين فكلهم متساوون في العفو لئلا يلزم الظلم فلا مؤاخذة على مقلدة غير اهل الحق كما اشار اليه الشيخ ره في اخر كلامه الاول كمقلدة
اهل الحق وان كانوا متفطنين لوجوب الاستدلال ومع ذلك تركوه فهم متساوون في فعلهم الاختياري القبيح بالفرض والفعل الاضطراري لا يصير منشأ للثواب والعقاب
بالاتفاق فان قيل الميل الى دين الاسلام فعل اختياري قلنا ليس هذا الاختيار الا من جهة حسن الظن باهل الحق وحسن الظن مشترك بين الفريقين فما سبب الفرق بينهما
ان ما ذكره من وضع الخطاء لا بد ان يختص بالعدول التاركين للكبائر والا فلا معنى للوضع اذ يرجع الى عدم كونه معصية وهو عدول عن القول بعدم جواز التقليد
فاطلاق القول بالوضع محل نظر وقد يوجه كلام الشيخ بوجه يندفع به اكثر الايرادات المذكورة وسيشير اليه المصنف ره اشارة اجمالية وتقريره ان كلا من اصل
الاعتقاد بامر واقعي يكون الحق فيه واحدا ومطلوبا للشارع هو الاعتقاد بما هو الحق الواقعي ولم يثبت كون شيء داخلا في الايمان الا ذلك لا الاعتقاد لكن الاعتقاد
لكونه امرا توليديا لا بد له من مولد فيستلزم تعلق الامر به تعلقه بمولده من باب المقدمة ويحصر مولده لغرض علمه الله في الاستدلال والتقليد لهما ولكن لا يمكن ان
يكون مولده الذي امر به التقليد لانه ان كان مطلق التقليد يلزم الامر بما هو ليس بمقدمة الواجب بل مقدمة الحرام وان كان تقليد المحق والاعتقاد بالحق فهو قد وصل
بالمعلوم من باب الاتفاق ولكون الاستدلال واجبا توصليا يسقط وجوبه عند ما قرر في بحث المقدمة من ان الواجبات التوصلية واجبات مشروطة بعدم الوصول
الى ذي المقدمة من طريق اخر وعلى هذا فلا يلزم من عدم الاستدلال عدم الوصول الى المطلوب فالمقلد للحق واجد لذي المقدمة وان كان تاركا للمقدمة الا ان وجوبها وكون
الاستدلال واجبا توصليا ولم يثبت توقف الايمان عليه فتم ما ذكره الشيخ من كون النظر واجبا مستقلا اذا عرفت هذا **فنقول** في دفع الاول ان احتمال التجويز
للتقليد مع كثرة الادلة العقلية على وجوب النظر بعيد وابعد منه احتمال عدم استنادهم الى التقليد قد حققنا ان الاستدلال واجب توصلي لا يضر عدم
حصوله بعد الوصول الى الواقع فاهمال النكير انما هو لكون التقليد معفوا عنه وفي دفع الثاني ان التقليد لم يكن منهيا عنه بل كان الاستدلال واجبا
مشروطا لم يتحقق شرطه فهم لم يرتكبوا منكرا ومثلهم مثل المصلي مع الثوب الذي طهر بوقوعه في الماء وفي دفع الثالث انا نختار اولا انهم متفطنون بوجوب
الاستدلال ولكن مقلدة اهل الحق تركوه لسقوط وجوبه في حقهم حيث يعتقدون الوصول وهم تركوه مع عدم الوصول وعدم سقوط الوجوب في حقهم ونختار
ثانيا عدم التفطن ولكن كيف يتساوون مع انهم اتوا بالواجب الاصلي فهو لا ريب يثابون بفعلهم من هذه الجهة لا من جهة ترك الاستدلال واما عدم تكليف الغافل
من جهة الغفلة فهو امر اخر والفرق بين الفريقين الفرق بين شخصين كان لهما ثوبان متنجسان فصلى احدهما مع ثوبه من غير ازالة النجاسة وكذلك الاخر ولكن وقع ثوبه
في الماء اتفاقا وطهر فكلاهما متساويان في عدم تحقق الغسل المأمور به منهما ولكن ثوب احدهما طاهر والاخر نجس وفي دفع الرابع ان مجرد كونه من الصغائر التي يكفرها
ترك الكبائر لا يوجب الجزم بالعفو وقد يرتكب المقلد للحق الكبائر فلا دليل على نفي العفو لذلك بل الشرع اعرف به مع عدم وجوب الاستدلال الا من باب المقدمة والواجب
التوصلي وجوبه مشروط بعدم التحقق لذي المقدمة من طريق اخر ان لو حصل من طريق اخر سقط وجوبه بعد تحقق شرطه **قلت** هذا التوجيه وان ساعد كلمات
المتكلمين في مقام اثبات وجوب النظر حيث انها ناظرة الى مقدمية النظر وكون وجوبه توصليا الا انه لا يتم بالنظر الى بعض ادلة وجوب النظر المفيد لكونه واجبا
تعبديا مستقلا الا ان يمنع كما لا يخفى على المتأمل **قوله** في سنده يمنع على نحو الاطلاق فانهم **قوله** لعمومها تدل على عدم جواز الاعتماد به اه **اقول** لا ايقال
عموم كل شيء بحسب ما من شأنه ان يشمله من الافراد وادلة حرمة القياس ناظرة الى مقام استنباط الاحكام الشرعية وشمولها لجميع افرادها مسلم ولا تقتضي عموما
شمولها لغيرها فلا نسلم شمولها لمقام الخبر لانا نقول من تأمل في الادلة حق التأمل ظهر له ان مراد المعصوم من النهي عن العمل بالقياس والاعتماد به مطلقا سيما اذا لوحظ
قياس ابليس لعنه الله الوارد عليه فالنهي يكشف عن وجود مفسدة ذاتية فيه فلا يتقيد بنوع ما في خصوص بعض الموارد وهذا ظاهر **قوله** الا ان يدعى ان الظاهر اه **اقول**
هذه الدعوى قريبة غاية القرب بالنظر الى بعض ادلة حجية الخبر كاية النبأ مثلا فان ظاهرها يعطي ان المناط حصول الظن بالصدق من نفس الخبر لا من غيره كما لا يخفى على

في توجيه كلام الشيخ رحمه الله

١٧٠ المناقل قوله وان لم يكن مجملا او كان ولا لاثنه آه اقول ومن هنا يقدح الاستناد في حجية مفهوم الوصف الى فهم ابي عبيد القاسم بن سلام من قوله صلى الله عليه وآله لي الواجد يحل عقوبته وعرضه ان ارادة من ليس بواجد لا يحل عرضه ولا عقوبته لكن القدح انما يتم لو كان فهمه لذلك مستندا الى اجتهاده اذ لو كان من باب النقل عن اهل اللغة فهو حجة كما مر بيانه بعد احاطتك على ما مر المسئلة تعرف ضعف ما قيل من ان كثيرا مما ذكره من اهل اللغة مبني على اجتهاداتهم وقد جرى الطريقة على الرجوع الى اقوالهم فلا بد من الرجوع الى كلامهم توضيح الضعف ان مثل ذلك لو كان مبنيا على الاجتهاد لم يوجب ذلك حصول قوة في الدلالة الضعيفة اذ المجمل الذاتي او العرضي والضعيف مجمل لانه لا يصير ظاهرا بمجرد قيام الظن الخارج على مضمونه فلو استند اليه كان ذلك استنادا الى الظن في الحقيقة والمجمل بمنزلة الحجر الموضوع في جنب الانسان قوله بقي الكلام في مستند المشهور آه اقول قد يتمسك فيه بالدليل العقلي اعني دليل الانسداد وتقريبه بعد اخذ المقدمات المعروفة واستنتاج حجية الظن اما ان يتعدى الى الضعيف المنجبر بالشهرة وايضا كما يتعدى الى غيره من الاسباب او يقتصر على التعدي الى غيره والثاني مستلزم للترجيح بلا مرجح او ترجيح المرجوح اذ لو لم يكن ذلك اقوى من سائر الاسباب الظنية لم يكن اضعف منها فتعين الاول وهو المطلوب وان تخبر بما فيه قوله ففيه مع انه قد لا يوجب الظن آه اقول مضافا الى انه ان كان من بيده الجهد لم يعقل التفكيك بين اجزاء الرواية المنجبرة بها بالحجية وعدمها كما يصدق عن لفظها سيما سيد الرياض ومن يحذو حذوه حيث يفكك بين اجزاء الرواية الواحدة في العمل وعدمه مستندا الى الانجبار وعدمه نشأ انه تتمة كلام في ذلك قوله نعم يوجب الظن بصدور حكم آه اقول بمثل هذا اثبت المحقق القمي ره في مبحث الاجتهاد والتقليد حجية الشهرة في نفسها بعد ان اشتبه ان بينها الشايع في الاخبار نفيد عنوان غلبة الظن لا خصوص الظن الحاصل من الغلبة ويلزمه عدم حجيتها فادرجها في الظن بسبب الحكم الشرعي المستلزم للظن الغالب بالحكم من جهة ان الشهرة يكشف عن السبب كالخبر والاجماع مما يكون من الظنون الخاصة المورثة لغلبة الظن بملاحظة ان كثرة فتاوي العلماء الصالحين انما تنشأ عن مثل ذلك فالامر هنا على عكس ما نحن فيه قوله وبالجملة فالفرق بين الضعيف المنجبر آه اقول هذا الاشكال نظير ما استشكله المحقق القمي ره في مبحث الاجتهاد والتقليد من قوانينه على القوم حيث انهم يقدمون تقليد الاعلم والاورع ونحوهما معللين بكونه ارجح واكدوا قوى اقرب الى الواقع ثم يحرمون تقليد الموتى مستدلين بان الاصل حرمة العمل بالظن الا ما خرج بالدليل وهو الظن الحاصل من تقليد الحي فان كان نظرهم الى الظن فما معنى تحريمهم تقليد الميت مع انه كثيرا ما يحصل الظن من قوله بل لا يحصل الظن بقول الحي مع وجود قول الميت الاعلم الاورع ومنع حصول الظن من قول الميت مجازفة انه لا مدخلية للموت والحيوة في حصول الظن لان كليهما يعتمد على ادلة متحدة المأخذ وان كان ذلك من جهة التعبد فما وجه التمسك بالاعلمية والاورعية ونحوهما بل لا بد من التمسك بدليل التعبد ففيما نحن فيه نقول ان كان الاستناد في القول بجبر الشهرة للرواية الضعيفة الى افادتها الظن بصدق الخبر فما وجه الفرق بين [الضعيف] المنجبر بالشهرة والمنجبر بغيرها من الامارات وان كان الاستناد الى دليل خاص فيمنع وجوده ولا معنى لتمسكهم في ذلك بحصول الظن بصدق الخبر معها كثيرا كما يرى في عباراتهم كثيرا قوله خصوصا مع عدم العلم باستناد المشهور آه اقول الظاهر ان محل الكلام هو ما اذا علم استناد المشهور الى الرواية ويعبر عن مثل تلك الشهرة في لسان بعض الاواخر بالشهرة الاستنادية اما اذا لم يعلم بان يفتي المعظم بما يطابق مضمون الرواية الضعيفة من غير ان يستند في فتواهم اليها كما لو حكم المشهور وافتوا بنجاسة العصير العنبي اذا غلا واشتد من دون تمسكهم في ذلك برواية ثم وجدنا رواية ضعيفة مطابقة له ويعبر عنها بالشهرة المطابقية فان من الظاهر ان الشهرة غير كافية بنفسها كذا الرواية الضعيفة وانما الاعتبار من قبيل التعاضد بينهما وهو لا يكون الا فيما اذا علم الاستناد الى الرواية الضعيفة وتوضيح المقام بتفصيل الكلام ان هنا الشهرة و رواية وليس شيء منهما حجة في نفسه والا لما احتاج الى معاضدة الاخر فلا بد ان يكون الحجة مجموع الامرين من دون ان يقال بحجية كل منهما منفردا فان قلت انضمام غير الحجة الى مثله لا يفيد الحجية كما ان انضمام بعض الامور العدمية الى بعض لا يفيد الوجود وانضمام الكلي الى الاخر لا يفيد الجزئية الا ترى ان انضمام احد الخبرين الضعيفين الى الاخر لا يفيد الحجية والمفروض ان الشهرة كالخبر الضعيف في عدم الحجية في نفسها فما الفرق بين المقامين فينبغي ان يكون الشهرة هي الحجة حتى يكون انضمامها الى الخبر قاضيا بالحجية اذ لا مجال للقول بتعين الخبر الضعيف في نفسه للحجية ومن هنا استشكل صاحب المدارك في حجية الخبر المنجبر بالشهرة لزعمه عدم حجية الشهرة ايضا فمن يجعل الحجية بعد انضمام احدهما بالاخر قلت هذه شبهة واهية لان المراد تقوية كل منهما بالاخر فلا مانع من صيرورتهما بعد الانضمام حجة اذا قام الدليل عليها كذلك كيف وقد يتأتى مثله في انضمام الظنون بعضها الى البعض الى الوصول الى حد القطع كما ترى في الخبر المتواتر لحصول القطع هناك من تراكم الظنون الحاصل من الاحاد مع عدم بلوغ شيء من احاده الى درجة الحجية مع ضعف اولية فاي مانع منه في المقام مع امكان ان يقال ان عدم حجية الشهرة من جهة ذهاب المشهور اليه مما لا يسلم مطلقا حتى في صورة انضمامها الى الرواية وكذا عدم حجية الخبر الضعيف لا يثبت الا انما يسلم في صورة عدم انضمام الشهرة اليه على انا نقول كما قيل ان الحجية من الاخبار عند اصحابنا هو الخبر الموثوق به الصدور عن المعصوم واثبات حجية يتوقف على قيام الدليل عليه والشهرة المفروضة من باب الوثوق والاعتماد فهي محققة للموضوع المفروض من غير ان يكون هي بنفسها حجة شرعية ولا يثبت بها اذن حكم شرعي حتى يتوقف على قيام الدليل على حجيتها في الشرع بل الثابت بها حكم عادي اعني الاعتماد والوثوق بصدق الخبر فان قيل لم يجعل العكس بان يجعل الخبر محققا للموضوع فما هو الحجة من الشهرة كما صدر مثل ذلك عن بعض المفصلين في مسئلة الشهرة حيث ذكر ان الحجة في الحقيقة انما هي نقل الشهرة لا الرواية وانما ذكرت الرواية حجة واسند اليها الحجية مجازا والمقصود من ذكرها حقيقة جعلها وسيلة الى التخلص من الشهرة المانعة عن حجية الشهرة قلت هذا مما لا يجعل المساعدة عليه عبائرهم بل تساعد على خلافه فان ما اقاموه على حجية الخبر المنجبر بالشهرة دون الشهرة المنضمة الى الخبر كيف لم يفتوا بمثله احد لو اراد ذلك لعبر والحق بعض الاحيان مع ان تعبيراتهم ناظرة الى غيره مع ان الحجة لو كانت هي الشهرة فاي مانع من حجيتها مع عدم علمنا بمضافتها الخبر الضعيف بل وعدم مضافتها لقوا قطعا

تحقيق نافع في المقام

في تحقيق مسئلة انجبار الخبر الضعيف بالشهرة

مع لزوم صحة الاعتماد عليها على هذا التقدير الذي ينضم اليها الرواية كيف ومن الواضح ان عدم انضمام غير الحجة الى الحجة لا يوجب سقوط الحجة عن الحجية على ان لا عبرة بالقبيح على ان الاطلاع على الرواية الضعيفة لا مدخل له في كون الشهرة مثبتة للحكم موصلة الى الواقع فان الظن الحاصل منها يتحقق في الصورتين انضمام الخبر لا يوجب بدّ ثبوت لو لم يوجب منها نظرا الى احتمال وجود مستند آخر قبل الاطلاع عليه معه يعتقد كونه المستند مع ضعف الظن الحاصل منها وقد حققنا يظهر ضعف كلام صاحب المدارك ره وسوط ما هو **قوله** اليه ثم شيخنا **اقول** ذكره في اوائل كتاب الوصية منه على ما ببالي **قوله** وهو بعيد آه **اقول** وصار لبعد هو منها ما ذكره المصنف ره ومنها ان التبين ما قيل من ان التبين لغة طلب الانكشاف حقيقة لا يزيل وكذا عرفا فلو قيل تبين عندك مو فلان فهم منه عرفا الانكشاف العلمي والاصل بقاء هذا المعنى الى ان يظهر من اهل العرف خلافه بحيث يفهم شموله للظن الحاصل من نحو الشهرة ومنها انه لو بني على شمول التبين للتبين الظني حتى يشمل التبين الحاصل بالشهرة كانت الاية التي نعيد ظاهرها في حجية الشهرة بنفسها مطلقا سواء انضم اليها رواية ام لا فتكون دليلا على حجية الشهرة بذاتها بعد اعتبار انضمامها الى الخبر فلم يجعل دليلا على حجية الخبر المنجبر بها توضيحه ان الاية ظاهرة في ان الاعتماد في الحكم بمضمون الخبر في الحقيقة انما هو على التبين دون الخبر اذ الترخيص في العمل بالخبر بعد التبين ليس الا من الانكشاف فيه فتكون الشهرة هي الحجة على اثبات مضمونه فهي المناط المنكشف به الواقع والتحري ولا مدخل للرواية في وصف كون الشهرة كاشفة ولا في رخصة العمل بها بعد حصول التبين من جهتها اذ غاية ما يفيد الرواية الضعيفة هو احتمال الضعيف الغير المعتبر في نظر الشارع المساوي لعدمه فاذا صلحت الشهرة ان تكون دليلا على صحة احد الاحتمالين هنا صح كونها دليلا على تعيين احد الاحتمالين في كل مسئلة سواء كانت هناك رواية ام لا لكون الاحتمالين على حالهما قبل وجود الرواية وبعدها على ما هو المفروض فالاية دالة على هذا التقدير على حجية الشهرة دون الخبر المنجبر بها واورد عليه بعض المحققين بانه لو تم ذلك لكان الاية دليلا على حجية الظن المطلق من غير اختصاص لها بالشهرة لكنه غير تام اذ حصول الظن بصدق الخبر غير حصول الظن بالحكم ابتداء من غير ان يكون هناك خبر يوثق به ويستفاد من الاية على التقدير المذكور حجية الخبر الموثوق به ان كان الوثوق من جهة الشهرة ولا يفيد ذلك جواز الاتكال على الشهرة من حيث كشفها عن الواقع بل انما يفيد جواز الاتكال عليها من حيث كونها محققة لموضوع الدليل اعني الخبر الموثوق به ولا اشعار في ذلك بحجية الشهرة في اثبات الاحكام الشرعية اصلا فيكون الخبر الضعيف في نفسه محتملا للامرين لا ينافي كونه حجة بعد انضمام الشهرة اليه من جهة حصول الوثوق به بعد انضمامها اليه فوزان الشهرة في المقام وزان القرائن بالنسبة الى المجاز حيث انه يصح الاتكال عليها في فهم المراد في اثبات الحكم الشرعي مع حجيتها مع انه لو قام على حصول الحكم من غير لفظ لم يكن حجة مع جريان الكلام المذكور فيه بعينه اذ الحاصل ان في المقام امرين احدهما كون الشهرة قاضية بالوثوق بالخبر وثانيهما كون الخبر الموثوق به بحسب العادة حجة في الشريعة والاول لا يتوقف على دليل شرعي لانه امر وجداني والثاني يتوقف عليه لكونه حكما شرعيا وحيث ان الوثوق في الاعتبار العرفي حاصل في الخبر المنجبر بالشهرة من غير حاجة الى قيام دليل شرعي عليه واما كونه حجة فلظاهر الاية على الوجه المذكور وظهر ان الشهرة شرط في قبول الخبر لا انها هي المثبتة للحكم نظير عدالة الراوي المفيدة للوثوق بالخبر **اقول** ما ذكره في وجه عدم تمامية ما ذكره المجيب حق لكن ما ادعاه من افادة الاية حجية الظن مع على التقدير تمامية ما يرد عليه ان المستفاد من الاية بالنظر الى العلة التي اشتملت عليها هو نحو تحصيل الاطمينان فلو حمل التبين على التبين الظني فينبغي ان يحمل على الاطمينان الذي هو اقرب مجازاته فيمكن ان يكون حجة تحصيل حجية بالشهرة حصول الاطمينان بها دون غيرها وان توجه لبه المنع مع امكان ان يقال انه لم يرد حصول الشهرة دون غيرها من الظنون انما خصها بالذكر لان الكلام انما يكون في الخبر المنجبر بها دون غيرها فالغرض نفي دلالة الاية على حجية الخبر واثبات دلالتها على ما يحصل به التبين وهو الشهرة في المقام دون غيرها من الظنون ولعل مراده دعوى دلالة الاية على حجية مطلق الظن ولا بعد في ارادته وقد التزم به المستدل هنا وفي مبحث الاخبار بالنسبة الى الظن الاطميناني مدعيا امكان دعوى افادة الاية حجية مطلق الظن الاطميناني وان لم يكن معه خبر فاسق وغيره ومنها ان الاية لو سلم دلالتها بالتقريب المذكور ظنية والمسئلة اصولية لا يكفي فيها الظن وضعفه ظاهر مما مر في المباحث السابقة **قوله** توضيح فساد ذلك آه **اقول** قد مر الكلام في ذلك في مبحث الشهرة مستقصى فلا حاجة الى الاعادة بقي في المقام ما ينبغي التنبيه عليه وهو ان الانجبار للخبر المنجبر ضعفه بالشهرة قد يكون في جميع اجزائه وقد يكون في بعضها كالخبر النبوي المتمسك به في باب الطهارة من قوله خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء آه بالنسبة الى مسئلة اعتبار التغير اللوني في حصول النجاسة وبالنسبة الى مسئلة التغير بالمتنجس ومسئلة عدم تنجس الماء القليل بمجرد الملاقاة حيث انه منجبر في الاول دون الاخيرين فهل يتعين لذلك ضعف بحيث يمكن التمسك به في غير مورد الشهرة ولا قيل فيه وجوه ثلاثة الاول ان يقطع بكونه مستند المشهور في تلك الرواية والثانية ان يقطع بكونه مستندهم تلك الرواية والثالث ان يشك في ذلك ففي الاول يكون الشهرة جابرة لمضمون الرواية لا لسندها فلا يبعد الاقتصار فيها على قدر الانجبار وفي الثاني يدل على ان عمل المشهور بالرواية ليس الا لوجود قرينة عندهم دالة على صدق جزء من مضمونها يكون مطابقا للمشهور فيقتصر عليه كما في الصورة الاولى وكذا اذا شك في ذلك او علم ان علمهم لاجل قرينة دالة على صدق الصدور يحصل هناك صورة سابعة المضمون الغير المنجبر لانه اما ان يكون المشهور افتوا بخلافه او سكتوا عنه او افتى جماعة بالوفاق واخرون بالخلاف ففي الاخيرين يجوز التعدي الى غير المنجبر لان القرينة دالة على صدق الصدور مؤثرة للوصف واما الاول فهي منقسمة الى قسمين لانه اما ان يكون بحيث يظهر خطائهم لانه متن الرواية او لا فعلى الاول يجوز التعدي الى غير المنجبر الذي افتوا بخلافه وعلى الثاني لا يجوز والحق ان المدار انكما ظهر انجبار الرواية من حيث الصدق فالتعدي جائز والا فلا فاحفظ هذا واغتنم لينفعك في كثير من المقامات فلعلك لا تجده في غير هذا المقام **قوله** فلا اشكال في عدم حجيته آه **اقول** لو قلنا بالوهن لو طرح الظن المعتبر بما علم عدم اعتباره من الشرع يقينا وهو باطل ظاهر **قوله** ولو كان من باب التعبد فالامر آه **اقول** وذلك لانه لا مدخلية فيه للظن ح فلا يحصل التفاوت بين صورة حصول الظن وعدمه وقيام الظن على الخلاف وعدمه اصلا **قوله** نعم يمكن ان يقال آه **اقول** ومنها ان افراده قبل المجتهد حصول الظن منه يعد من الشارع عنه على تقدير الاطلاق كاشف عن نحو مضايقة فيه هذا ولكن ضعيفا احتمال عدم وجه محله الآن انما ذكره هنا فيه بعيد **قوله** وما ذكره من التمثيل آه **اقول** لا يخفى ان هذا الخلاف انما يقتضيه دليل الانسداد بل خلافه ما جرى عليه الاصطلاح فان دليل الظن المطلق انما يكون نظرهم الى الوصف مع عدمه لا يتمشى دليل حجية الظن المطلق الا ترى انهم يلتزمون بانهم خالفوا الاجماع من جهة ان مذهبهم يقتضي عدم وقوع التعارض بين الامارتين كما تعقل اجتماع ظنين فعليين على طرفي النقيض مع انه خلاف ما قام عليه الاجماع ودل عليه الاخبار العلاجية **قوله** وتوهم جريان ما ذكرنا في القياس آه **اقول** وتحقيقه ان الفرق الواضح ثابت بين القياس وغيره من الطرق الظنية فان النهي عنه بخصوصه دون غيره والنهي العام ليس بحيث يعم الوهن بعد الفساد عدم الاعتنا به من جهة عموم الدليل والنهي عن القياس فانه مفيد لعدم صلاحيته للاعتنا به شرعا وانه جبر بما يترتب عليه مجرد دعوى **قوله** لا يرفع الخبر المرجوح آه **اقول** فيه منع ظاهر فان اجتماع المتعاضين في سنبل ممنوع بل العمل اما على سبيل الابهام

فائدة مهمة

في مبحث الظن

والاجمال وانما يحتاج الى التعيين بعين بالقياس كما يتعين بغيره من الظنون والاصول فلا يلزم العمل به اثبات الحرمة بنيا على احد الطرفين فتصح حلية العمل بالمطرح كان ثابتا شانا وقد تقدم بالقياس فعلا لا اذا كان جائز العمل ثم جعل محرما بسبب القياس وربما يورد عليه بانه انما يتم لو قلنا بان الامارات والاخبار حجة من باب التعبد مطلقا واما لو قلنا بان حجيتها من باب افادة الظن الشخصي فانه يمكن ح حصول الظن من القياس بحيث يرفع الظن الحاصل من الخبر المخالف له وربما اذا بنينا على ما بنى عليه صاحب القوانين من ان القياس بعد ملاحظة الاخبار الناهية عن العمل به لا يفيد الظن لم يرد الاشكال اصلا وان بنينا على ما بنى عليه غيره من امكان حصول الظن منه فنقول ان معنى عدم العمل بالقياس عدم ترتيب الاثر عليه حتى يرفع به الظن الحاصل من الخبر المخالف له بواسطة الظن الحاصل منه فهم **قوله** الترجيح بالادلة الاربعة اه **اقول** سيجيء في مبحث التعادل والتراجيح ان الترجيح من حيث الدلالة المتقدم على مباحث اسناد الترجيح بحيث لا يلاحظ معه الترجيح من حيث السند والمضمون لانه لا يستلزم طرح المطلق بل هو اقرب الى الجمع المطلوب عندهم فيجعل السند مفروغا عن حجيته ويرجح المرجحات بحسب الدلالة فمثل القياس يرجع الى الترجيح بحسب الدلالة لانه في مادة الاجماع يعمل بكل منهما مادة الافتراق فرجوع بعض من الخبر على ظاهر التفقه في المقام الى المرجحات السندية المنصوص في الاخبار العلاجية من قلة الخبر او عدم الاطلاع قوله واما على الثاني فلان المثال اه اقول لا يخفى ان هذا يقتضي لا يلتفت اليها غالبا الا ان يرى ان الفقهاء مع ان ظاهرهم البناء على حجية الظواهر من باب الظن عدم القرينة بنوا في هذه المسئلة ونحوها على ملاحظة المرجحات حتى ان بعضهم رجح في هذه المسئلة طرف النجاسة فيما اشتهر عليها والاكثر على الطهارة وعارضوه بموافقة الاصول لا فيكافؤ المرجحان من الطرفين قوله او لانا نفهم مما ورد في ترجيح اه اقول هذا احد الوجوه المحتملة في هذه الاخبار وسيأتي في مبحث التعادل الترجيح بها وجوه غيرها احدها مجرد التعبد وهو الظاهر من كثير من الاخبار وثانيها كون الرشد في خلافهم كما يدل عليه كثير منها وثالثها حسن مجرد المخالفة لهم كما يشهد بعضها ورابعها هذا الوجه المذكور في المقام ويدل عليه بعض الروايات وسيأتي تفصيل الكلام في ترجيح بعضها على بعض قوله لان العمل بالخبر الموافق لذلك الظن اه اقول مضافا الى ما قيل من ان المقام من قبيل دوران الامر بين التعيين والتخيير لدوران الامر بين جواز العمل بأحدهما على التعيين واحدهما على البدل وهو مجرى الاحتياط او البراءة وقد تكلمنا في مبحث التعادل فيه مع كون المسئلة مجرى للبراءة بل هي مجرى الاحتياط بل مع انه لا ح ما نحن فيه في تلك المسئلة لان مرجع الشك فيها الى الشك في جواز العمل بالمرجوح ولا ريب ان مقتضى القاعدة المنع عما لم يعلم جواز العمل به من الامارات وهي ليست مختصة بما اذا شك في اصل الحجية ابتداء بل يشمل ما اذا شك في الحجية الفعلية مع العلم بالحجية الشانية فان المرجوح ان كان حجة في نفسه الا ان حجيته فعلا مع معارضة الراجح بمعنى جواز العمل به فعلا غير معلوم فالاخذ بالمقوي بمنزلة تشريع محرم بالادلة الاربعة **قوله** فانه يمكن ان يستدل للترجيح اه **اقول** مما يستدل به على ذلك الدليل العقلي حيث انهم يأخذون بالراجح ويطرحون المرجوح وقد يستدل بالدليل العقلي وتقريره انه لو لم يجب العمل بالراجح ولو لم يرجح فاما ان يعمل بالمرجوح او يحكم بالتخيير او يطرح كلا المتعارضين والكل باطل اما الاول فظاهر لاستقلال العقل في الحكم بقبحه اما الثاني فلان هو ترجيح التساوي والمفروض رجحان احدهما فيلزم طرح ما يكون معتبرا في نفسه من دون دليل عليه وظهر وجه بطلان الثالث قد تقرير دليل العقل بوجه آخر وسوان الكلام في علاج المتعارضين انما هو مظنون الصدور من الاخبار والعقل لا يفرق في زمان الانسداد بين مباني الظن على الاحكام او على دليلية الدليل ولا تخفى ان هاتين الاخيرين فيما سلف حتى لنا تمل قوله الاول قاعدة الاشتغال لدوران الامر اه اقول ذكر المصنف في مبحث التراجيح انا اذا قلنا بان العمل بالمتعارضين في الجملة مستفاد من حكم الشارع به بالاجماع والاخبار العلاجية كان اللازم الالتزام بالراجح وطرح المرجوح اذا قلنا بالطريقية عند دوران الامر في المكلف به بين التعيين والتخيير لما اشرنا من ان الشك في جواز العمل بالمرجوح فعلا ولا ينفع جواز العمل به في نفسه عينا مع قطع النظر عن المعارض فهو كامارة لم يثبت حجيتها اصلا وان لم نقل بذلك بل قلنا باستفادة العمل باحد المتعارضين من نفس ادلة العمل بالاخبار فان قلنا بما اخترناه من ان الاصل التوقف بناء على اعتبار الاخبار من باب الطريقية والكشف الغالبي عن الواقع فلا دليل على وجوب الترجيح بمجرد قوة في احد الخبرين لان كلا منهما جامع لشرائط الطريقية والتمانع يحصل بمجرد ذلك فيجب الرجوع الى الاصول الموجودة في تلك المسئلة اذا لم تخالف كلا المتعارضين فرفع اليد عن مقتضى الاصل المحكوم في كل ما لم يكن طريق فعلي على خلافه بمجرد مزية لم يعلم اعتبارها لا وجه له لان المعارض المخالف بمجرده ليس طريقا فعليا لابتلائه بالمعارض الموافق للاصل والمزية الموجودة لم يثبت تأثيرها في دفع المعارض وان قلنا بالتخيير بناء على اعتبار الاخبار من باب السببية والموضوعية فالمستفاد بحكم العقل من دليل وجوب العمل بكل من المتعارضين مع الامكان كون وجوب العمل بكل منهما عينا مانعا من وجوب العمل بالآخر كذلك ولا تفاوت بين الوجوبين في المانعية ومجرد مزية احدهما على الآخر بما يرجع الى الاقربية الى الواقع لا يوجب كون وجوب العمل بالراجح مانعا عن العمل بالمرجوح دون العكس **قوله** منها ما يظهر من بعض الاخبار اه **اقول** سيأتي الكلام فيه في خاتمة الكتاب فلا حاجة الى التطويل في هذا المقام بل يكون اكثر المطالب المذكورة في المقام مذكورا هناك قوله بناء على ان الوجه الترجيح اه اقول قد ذكر في خاتمة الكتاب وجوها اربعة كما اشرنا سابقا فلا تغفل قوله وانما هو شيء مستنبط منها اه اقول او يرد عليه هذا بان ذلك الخبر على كل لا يخلو عن خفاء لاحتمال ان يكون المراد من شباهة احد الخبرين بقول الناس كونه متفرعا على قواعدهم الباطلة مثل تجويز الخطاء على المعصومين من الانبياء والاوصياء عليهم السلام عمدا او سهوا والجبر والتفويض ونحو ذلك فاطلقوا الشباهة على ذلك المعنى في بعض اخبار العرض على الكتاب والسنة حيث قال فان اشبههما فهو حق وان لم يشبههما فهو باطل وهذا الحمل اولى من حمل القضية على الغلبة او الدوام كما هو لازم ما افاده الشيخ مع امكان منع الغلبة وانه خبر بان المعنى الذي افاده الشيخ اقرب بحيث يمكن ان يدعى ظهور الخبر فيه ويشهد بما ادعينا التأمل في الاخبار الآمرة بمخالفة العامة والدالة على ان الرشد في خلافهم وفي سير العامة من ان بنائهم على مخالفة الائمة المعصومين ومجرد الاحتمال لا يمنع من الظهور بل يمنع من التمسك ولا حاجة اليها في الاستدلال اذ لو احتيج اليها لانسد باب الاستدلال ولا يخفى ... الغلبة في مخالفة الاخبار فلا وجه لمنعها **قوله** فما ظنه بعض المتاخرين اه **اقول** هم جماعة من الاخبارية فانهم طعنوا على مثل المحقق والعلامة الذين هما ممن كان قوام المذهب بهما عن منهما انهم يعتقدون في الترجيحات على ما اعتمد عليه العامة في كتبهم مما ليس فيه نص منهم ولا اثر قال صاحب الحدائق في مقدماته كذا علماء الاصول من الترجيحات في هذا المقام مما لا يرجع اكثرها الى محصول والمعتمد عندنا ما ورد من اهل بيت الرسول صلى الله عليه وآله من الاخبار المشتملة على وجوه الترجيحات

في تقرير الدليل العقلي

المقصد الثالث في مباحث البرائة والاحتياط

المقصد الثالث في الشك ... [illegible]

قوله واما الشك فلما لم يكن فيه كشف اه **اقول** لا يمكن الطريقية والمرآتية في الشك وهو وان كان كالبديهي الا انه يمكن الاستدلال عليه وتقريبه من وجوه **احدها** ان الشك عبارة عن تساوي الاحتمالين وتحاذيهما كما في تحاذي كفتي الميزان ففرض طريقيته اما بالنسبة اليهما معاً او بالنسبة الى احدهما المعين او احدهما المبهم والكل باطل اما الاول فللزوم ايصال الطريق الى المتضادين بل المتناقضين واما الثاني فللزوم الترجيح بلا مرجح واما الثالث فظاهر لانه مع ظهور فساده ينافي طريقيته اذ لا يتعقل الكشف عن المبهم وهذا اقبح مما ذهب اليه المصوبة في الاحكام والاشاعرة في الواجب التخييري كما لا يخفى **ثانيها** ان المشكوك اذا ترجح احد احتماليه وجوده وعدمه يقال للراجح الظن وللمرجوح الوهم ولا شبهة في ترجيح الظن على الوهم لظهور تقدم الراجح على المرجوح فلو ترجح احد الاحتمالين مع فرض تشابههما لزم مساواة الشك للظن والوهم ويلزم منه مساواة الوهم للظن واللازم بديهي البطلان **ثالثها** ان الشك راجع بالحقيقة الى الامكان فمثال الشك في قيام زيد وعدمه الى مكانهما معاً نظر الشاك وقد تقرر في محله ان الممكن ما لم يترجح احد طرفيه ان يترجح فان وجب وجوده علة الوجود ترجح وجوده والا فيكفي في بقائه على العدم عدم علة الوجود لان عدم العلة علة العدم ولذا ذكروا ان الشيء الموجود ممكن فاوجب فوجب فاوجد فوجد وبالجملة لا يترجح احد طرفيه الا مع وجوبه ولا يجب الا بموجب فان قيل اذا كان ماله الى الامكان فيجري فيه ما ذكره بعضهم من امكان ترجح احد طرفيه بلا مرجح من الخارج **قلت** اولا ان القائلين بعدم الاحتياج الى المرجح بين قائل بالبحث والاتفاق وبين قائل بالاولوية الذاتية او الخارجية اما الاول فبطلان مذهبه عند المحققين من البديهيات الاولية التي لا تحتاج الى برهان ولا الى تنبيه وثانيا واما الثاني فمع الاغضاء عما ذكروه في ابطاله لا يجري هنا لان مبنى اثبات الاولوية الذاتية هو ان الممكن ما لا يقتضي بذاته الوجود ولا العدم بحيث يكون احد منهما ضروريا له ولا ينافي ذلك كونه اولى بالنظر الى ذاته والاولوية غير البالغة الى حد الضرورة ولا شك ان المشكوك لا يلزم في خروجه عن حد التساوي كون احد الطرفين بالغا الى حد الضرورة اذ يزول بالظن كما يزول بالقطع فلا يتعقل فيه الاولوية الغير البالغة الى حد الضرورة كما لا يخفى ومنه يظهر عدم معقولية الاولوية الخارجية فيه ايضا على فرض كفايتها مع ان الشك متعلق باعتقاد المكلف ولا دخل له بالوجود النفس الامري وثانيا ان طرفي الاحتمال في الامكان هو الوجود والعدم بخلاف الشك اذ ربما كان متعلقه الوجوديين كالوجوب والحرمة مثلا فلا يتمشى فيه ما ذكره جل القائلين بالاولوية من اولوية العدم نظرا الى عدم حاجته في الحصول الى سبب وقلة حاجته لحصوله بانتفاء شيء من اجزاء العلة التامة للوجود فافهم وكيف كان فقد ظهر ان توهم الطريقية في الشك كما صدر عن بعض القاصرين حيث ذهب الى كون الشك في موارد الاصول طريقا توهم بارد بل تخييل فاسد فالحكم الوارد من الشارع في موارد الشك كالبرائة والاحتياط يكون الشك موضوعا له لا طريقا الى المشكوك ومما حققنا ظهر ان الوهم لا يكون طريقا ايضا كالشك بل بالاولوية **قوله** كان حكما ظاهريا اه **اقول** تفصيل الكلام في هذا المقام ان الحكم اما واقعي او ظاهري والاول هو الذي كلفنا به ولولا الجهل المانع من تعلق التكليف سواء كان اختياريا او اضطراريا والثاني هو الذي يجب علينا البناء عليه والتعبد به في ظاهر الشرع بمقتضى الادلة الشرعية سواء علمنا مطابقته للاول وظننا او شككنا فيه او ظننا خلافه او علمنا وبعبارة اخرى الاول هو الذي لا يعتبر في موضوعه ومتعلقه علم ولا ظن ولا شك جزءا وقيدا شطرا او شرطا كوجوب الصلوة فان موضوع الوجوب وهو الصلوة لم يعتبر الشارع فيه شيئا من الامور المذكورة والثاني هو الذي يعتبر في موضوعه ذلك فالنسبة بينهما عموم من وجه على مقتضى صريح العبارة الاولى وظاهر الثانية ويظهر من المصنف الاستاد ره في بعض كلماته ان الحكم الظاهري يطلق على امرين احدهما الحكم المجعول للشاك اعم من ان يكون اعتبار الشك فيه على وجه القيدية او الظرفية وثانيهما الحكم المجعول له مع اعتباره على الوجه الاول والثاني اخص من الاول لاختصاصه بموارد الاصول والاول يشمل مفاد الامارات ايضا واكثر اطلاقات المصنف ره في هذا الكتاب من قبيل الثاني ومما بيناه يظهر لك ان الحكم الواقعي يلزمه ويتبعه امران **احدهما** عدم التنجز في حق المكلف الا بعد العلم لاشتراط التكليف عقلا بالمأمور من منها فما لم يحصل شرائط الفعلية يسمى حكما شأنيا ومعلقا وبعد حصولها يسمى فعليا ومنجزا فالشأنية والفعلية من اوصاف الحكم الواقعي الطارية عليه **وثانيهما** عدم التبدل كتبدل وجوب الصلوة بحرمتها لابتنائه على المصالح والمفاسد النفس الامرية فان كانت شيء منها موجودة لم يعقل التبدل والا فلم يعقل الحكم فان قيل الاحكام الظاهرية ايضا مبتنية على المصالح والمفاسد النفس الامرية بالنسبة الى موضوعاتها فالخاصة المذكورة لا تختص بالحكم الواقعي اذ كان مبناها ما ذكر مع انه يتجه حينئذ ان يقال انه لا فرق بين المصوبة والمخطئة اذ المفروض مطابقة الحكم الظاهري بالمعنى الاعم للواقع وان كان مخالفا للحكم الاولي غاية الامر ان يكون حكما ثانويا ولا شك ان الاحكام الواقعية ليست كلها اولية لاختلاف الاحكام الواقعية باختلاف الاحوال كالقدرة والعجز والصحة والمرض والحضر والسفر وغيرها من الامور الطارية على المكلف **قلنا** فرق بين الامرين فان مطلوب الشارع حقيقة هو الحكم الاولي وانما تعلق التكليف بالثانوي نظرا الى الاشتباه وتوضيحه ان كل حكم فهو منبعث عن حسن وقبح لكنهما في الاول مستندان الى نفس الفعل اما بملاحظة ذاته او سائر اعتباراته ولو بانضمام تعلق الامر والنهي به وفي الثاني عارضان من جهة اشتباه المكلف وعدم علمه بالواقع من غير ان يكون لنفس الفعل او الترك مثلا او بعض

في حجية اصل البرائة

اعتبار انهما بعث عليهما والفرق بينهما في كمال الوضوح فان الحكم بالامتثال في الثاني انما يكون مع بقاء الغفلة والجهل واما بعد ظهور الحال فلا امتثال لما هو مطلوب الامر بل يرجع الى التكليف الاول فان كان الوقت باقيا وجب الاعادة بمقتضى الاصل لبقاء التكليف ووجوب الامتثال وان كان فائتا وجب القضاء لو دل الدليل على وجوبه لتحقق الفوات حينئذ وقد تقرر الكلام في تحقيق اقتضاء الامر الظاهري للاجزاء وعدمه فراجع وممّا بيّنا تعرف ان ما ذكره في الفصول في معنى التعريف ان الحكم الواقعي هو الحكم الثاني الذي لا يعتبر في موضوعه واحد من الادراكات والحكم الظاهري هو الفعلي الذي يعتبر في موضوعه ذلك من قبيل ذكر اللازم في مقام الملزوم فافهم ثم انه لا ينبغي توهم ان المواضع التي يكون موضوع الحكم فيها نفس العلم كان يقال معلوم النجاسة نجس يكون الاحكام فيها من الاحكام الظاهرية فان التحقيق انها احكام واقعية اذ المعتبر في الحكم الظاهري مواخذ احد الادراكات فيه قيدا او جزءا وقد جعل العلم هيهنا نفس الموضوع لا قيدا له ولا جزءا ايضا ثم ان مراتب الاحكام الظاهرية مختلفة فقد يكون ظاهريا بالنسبة الى حكم وواقعيا بالنسبة الى آخر وذلك كاستصحاب نجاسة العصير فانه حكم ظاهري بالنسبة الى حكمه الواقعي من الطهارة والنجاسة وحكم واقعي بالنسبة الى اصالة البرائة وهذا هو السر في تقديم الاستصحاب على البرائة كما سيأتي تحقيقه واما توهم كون الاستصحاب او غيره من الاصول عند القائلين بحجيتها من باب الوصف كاشفا عن الواقع فيكون مؤداها من قبيل الحكم الواقعي فهو مما لا ينبغي الاعتناء به لظهور ان الظن الحاصل من الاصول على القول المذكور ليس كالظن الحاصل من الادلة فان الظن الحاصل من الادلة ابتدائي غير مسبوق بالشك بخلاف الحاصل منها وانت اذا احطت خبرا بمعرفة القسمين من الحكم تعرف الفرق بين مرحلتي الاجتهاد والتفقه ومرتبتي المجتهد والفقيه **قوله** ويطلق عليه الواقعي الثانوي آه **اقول** ربما يطلق هذا اللفظ على معنى آخر غير ما ذكر قال بعض الافاضل ان الدليل الاجتهادي ربما يلاحظ فيه الامر بالنسبة الى مرحلة الواقع وان لم يكن اوليا على طبق الحسن والقبح الواقعيين المسافين للجعل الاولي بمعنى ما يلاحظ فيه صدق الحكم بالخصوص والعموم الغير الموصل الى بيان حال العجز والحيرة وذلك كما في العقل القاطع مما يرجع الى قاعدة التحسين والاجماع المحقق والتواتر المعنوي والكتاب القطعي الدلالة من الادلة القطعية المصيبة المضافة للحكم الواقعي بالمعنى الاعم الشامل لما صدر في مقام التقية وكما في الخبر المتواتر والكتاب الظني الدلالة من الادلة القطعية بحسب الصدور والمحتملة للاصابة والمخالفة لما ذكر وكما في ظني الصدور ومحتمل المطابقة لما ذكر فيحصل بملاحظة ما على طبق التقية وغيرها طرق ستة يقطع في الاول منها بان الحكم على طبق الحسن والقبح الواقعيين وفي الثاني بان الحكم في مقام التقية هو هذا وفي الاربعة الباقية يظن بهما فلك تسمية الاول بالواقعي الاولي والثاني بالواقعي الثانوي وما عداهما بالظاهري الاولي ان لوحظ الامر بالنسبة الى ما يكون على طبق الحسن والقبح وبالثانوي ان لوحظ الامر بالنسبة الى التقية انتهى وهو اصطلاح جديد لم يسبقه اليه غيره وقد لوحظ فيه قطعية الدليل وظنيته والا فلا شك ان الملحوظ في الكل مرحلة الواقع **قوله** كما ان الاول قد يسمى بالدليل مقيدا بالفقاهتي **اقول** قد اصطلح الفاضل الصالح في شرح الزبدة على تسميته بالدليل الفقاهتي وتسمية الدليل الدال على الحكم الواقعي بالدليل الاجتهادي وساغ هذا الاصطلاح من زمن الوحيد البهبهاني ره ووجه التسمية بهما ظاهر فان الاجتهاد هو مرحلة تحصيل الظن بالحكم الواقعي والتفقه هو مقام الالتزام بما ادى اليه النظر في الادلة او بعد الياس عنها كما في موقع العمل بمؤدى الاصول **قوله** وكذلك اطلاق الخاص على الدليل آه **اقول** وذلك لاشتراط وحدة الموضوع في العام والخاص وتعدده هنا فان قيل هذا ينافي ما ذكره في مسئلة تعارض الادلة من كون الخاص واردا على اصالة الحقيقة في العام او حاكما عليها قلت يمكن دفعه بما ذكره بعض الافاضل من ان ما ذكره هنا مبني على ملاحظة موضوع العام وما ذكره ثمة مبني على ملاحظة حال الظهور في العام الكاشف عن ارادة العموم وان كاشفيتها محتملة اذا لم يكن في مقابله خاص فتدبر **قوله** وهذا اخص من دليل اصل البرائة **اقول** وذلك لكون مورد الاصل ما لم يعلم سواء قام الامارة الغير العلمية فيه ام لا **قوله** وكون دليل تلك الامارة آه **اقول** ملخصه ان النسبة في المقام من قبيل العموم من وجه لا العموم مطلقا لشمول دليل الامارة كل ما قام عليه الامارة الغير العلمية سواء كان مورد الاصل البرائة ام غيره من الاشتغال والتخيير وغيرهما وسيأتي انه لا بد في التعارض بالعموم من وجه التراجيح لا التخصيص وجوابه ظاهر فانه بعد قيام الاجماع يكون من قبيل العموم المطلق بحسب الحكم وان لم يكن كذلك بحسب الموضوع **قوله** ولذا اشتهر آه **اقول** اي لما مر من عدم افادة دليل الامارات الغير العلمية الا للحكم الظاهري **قوله** ان علم المجتهد بالحكم آه **اقول** قد يقال ان الادلة التفصيلية وان لم تكن مفيدة لليقين بملاحظة انفسها الا انها بملاحظة الدليل القاطع او المنتهي الى القطع القاضي بحجيتها تفيد اليقين قطعا من غير حاجة الى ملاحظة الدليل الاجمالي بل ذلك الدليل الاجمالي اجمال لذلك التفصيل فيصح تعريف الفقه بانه العلم بالاحكام اي الاحكام الظاهرية عن ادلتها التفصيلية نعم يرد حينئذ الاشكال من جهة اخرى هي ان الاحكام المستفادة على وجه اليقين من الادلة التفصيلية اذا كانت هي الاحكام الظاهرية فلم كان الفقهاء من الصدر الاول سلفا عن خلف يخطئ بعضهم بعضا ويخالف بعضهم بعضا ويقيم كل منهم الدليل على اثبات مطلوبه وابطال مطلوب صاحبه ومن البين ان ما اختلفوا فيه هو المسائل الفقهية والفقه اسم لتلك المسائل

المطلوب لحرمته كانا متعاضدين لا محالة فاذا بنى على العمل بتلك الامارة كان منه خروج عن عموم الاصل وتخصيص له لا محالة هذا ولكن تحقيق ان دليل تلك الامارة ان لم يكن دليل العلى ... المقصود

والمطالب لنظرية المسئلة وله بينهم مع اتفاق الكل على تعدد الحكم الظاهرى بحسب تعدد آراء المجتهدين واختلافه بحسب اختلاف ظنونهم للاجماع على وجوب اخذ كل منهم بظنه وعدم جواز اخذه بقول غيره فكل ذلك يكشف عن ان اختلافهم انما هو بالنسبة الى الحكم الواقعى الثابت فى نفسه مع قطع النظر عن ثبوته فى حقه بخصوصه او فى حق مقلده فلا يكون الاحكام الفقهية الا بالنظر الى الواقع فهى التى يراد استنباطها من الادلة التفصيلية فهى لها لا لغيرها الا انه يندفع بان وقوع الخلاف فى المسائل الفقهية وكون المقصود من الاستدلال هو الوصول الى الواقع او اصابة ما هو مقتضى الادلة الموجودة لا يقتضى بكون الملحوظ فى صدق الفقه هو الاحكام الواقعية بل لما كان ثبوت الحكم فى الظاهر منوطا بظن موافقته للواقع او مقتضى الادلة او القطع بها مع امكانه كان الملحوظ حال الواقع او مؤدى الدليل وان كان من حيث وجوب الاخذ بها فقهيا ومعلومة للفقيه فالجهة الاولى هى الاجتهاد وهى متقدمة على الجهة الثانية التى هى جهة الفقاهة وبهذا ينكشف النقاب عن وجه قولهم ظنية الطريق لا ينافى قطعية الحكم فافهم **قوله** على ان ذلك انما يتم آه **اقول** حاصله ان الاصول التى يكون حجيتها من باب التعبد الشرعى كالاستصحاب بناء على اعتباره من باب الاخبار والبرائة كذلك كما هو مذهب بعضهم لا يكون الدليل الظنى القائم على خلافها واردا عليها لبقاء موضوعها لان المراد من الشك المأخوذ فى موارد ها هو معناه الاعم الشامل لصورة الظن بالخلاف كما سيجئ بيانه لكنه حاكم عليها لدلالة ما دل على اعتباره على كون المراد من الشك غير ما قام الدليل فيه على خلاف الاصل واما الاصول العقلية المحضة كالاشتغال والبرائة بناء على كون حجيتها من جهة حكم العقل وكون الاخبار الواردة فيها من باب التقرير والامضاء وكالتخيير حيث انه لم يستند الى دليل شرعى اصلا والتخيير الشرعى انما هو من الادلة الاجتهادية لا الاصول فيكون الدليل واردا عليها مطلقا علميا كان او ظنيا لان موضوعها عدم البيان فيرتفع بورود الدليل وان كان ظنيا نعم للاستصحاب على القول باعتباره من باب حكم العقل جهة خصوصية يأتى الاشارة اليها انشاء الله تعالى **قوله** واعلم ان المقصود آه **اقول** وذلك لان دوران الاصول الموضوعية فى سنخ الاصول ودوران الامارات فى سنخ الادلة كما ذكرناه فى اول الكتاب فهى لتشخيص الموضوعات فالحكم المشخص لها بعض جزئياته ليس من شان الشارع بيانه حتى يكون المشخص دليلا شرعيا اذ من المحقق فى محله ان الدليل الشرعى ما على الشارع بيانه وهو الحكم الكلى كما لا يخفى **قوله** ثم ان انحصار موارده **اقول** الحصر اما عقلى وهو الدائر بين النفى والاثبات واما جعلى يدور على جعل الجاعل بحسب كل اصطلاح واما استقرائى يحصل من تتبع الموارد واستقرائها والحصر ههنا من القسم الاول وقد تقدم بيانه فى اول الكتاب تقدم دفع توهم اختلاله ببعض الاصول الاخر وبما يأتى الاشارة اليه فيما سيجئ ايضا **قوله** والثانى هو مورد التخيير آه **اقول** قد يورد عليه بصورة دوران الامر بين الوجوب والحرمة واحد الثلاثة الباقية وربما يعتذر بان المقصود بيان موارد تصلح لان يحكم فيها بالتخيير فى مقابلة ما لا تصلح له فتأمل **قوله** ثم ان تمام الكلام فى الاصول الاربعة آه **اقول** قبل الخوض فى المطلب ينبغى رسم امور لها دخل فى المقام **الاول** ان القوم ذكروا الاصول الاربعة فى باب الادلة العقلية مع عدم انطباق تعريف الدليل العقلى عليها وهو كل حكم عقلى يتوصل به الى حكم شرعى فان الاظهر من بينها البرائة ولا يتوصل بها الى حكم شرعى اذ لا تفيد ازيد من رفع العقاب وهو ليس من الاحكام الشرعية لانحصارها فى الخمسة المعروفة او فيها وفى الوضعية وبالجملة نفى الحكم ليس بحكم فان قيل نفى الحرمة يوجب الاباحة وهى من الاحكام الشرعية قلنا اولا ان نفى الحرمة اعم من الاباحة لاجتماعه مع غيرها وثانيا انه اصل مثبت ولا عبرة به كما سنحققه وكذا الاشتغال والاحتياط فان الاتيان بالمحتملات انما هو لحكم العقل من باب الارشاد لا من باب الحكم ليتوصل به الى الحكم الشرعى فان قيل ما الفرق بين الضرر الدنيوى والاخروى حيث ان الارشاد فى الاول يترتب عليه الحكم ككون السفر معصية يجب فيه اتمام الصلوة فى صورة الخوف الذى يحكم العقل بالاحتراز عنه دون الثانى قلت الحاكم فى الاول هو الشرع فهو خارج بالدليل مع امكان الفرق بان الثانى لا يصلح للترتب عليه اذ لا معنى لترتيب العقاب على عدم التحرز عن العقاب لعدم تعقل تعدده بخلاف ترتيب العقاب الاخروى على عدم التحرز عن الضرر الدنيوى وكذا الاستصحاب فانه يشكل تطبيق التعريف عليه سيأتى الكلام فيه وكذا التخيير لان ماله الى الاحتياط فهو من باب الحكم العقلى الارشادى بل ذكر السيد صدر الدين ره فى شرح الوافية انه لا حكم للعقل اصلا وكل ما كان من هذا القبيل فى باب النظر هو ادراك له وقد يتكلف لتطبيق التعريف على المذكورات ويقال ان البرائة تثبت الحكم الشرعى بالواسطة والتوصل بالواسطة توصل فنفى الحرمة وان لم يكن حكما شرعيا حقيقة لكنه حكم شرعى عند العرف وكذا الاشتغال من جهة التوصل به الى الارشاد الشرعى لا الحتمى منه وكذا الاستصحاب باعتبار احد مقدمتيه وكذا التخيير لرجوعه الى الاحتياط فهو مثله واما على القول باول التخيير الى اباحة احدهما فيه فيرتفع الاشكال راسا لانه حكم شرعى **اقول** ما يستقل به العقل فى الادراك على اقسام ثلثة **احدها** ما يكون العقل مستقلا فيه من جهة الحكم والمحكوم به بمعنى ان كلا من الاستفادة والمستفاد يكون اصليا كادراكه قبح الظلم والعدوان وحسن العدل والاحسان **وثانيها** ما يكون الاستفادة فيه تبعية والمستفاد اصليا ومثلوا له بقبح النظر فى المراة او شبهها الى الاجنبية حيث ان العقل بعد ملاحظة خطاب الشرع بان النظر الى الاجنبية محرم يحكم بحرمة النظر على هذا الوجه ايضا لاتحاد المناط القطعى ومن هذا الباب قضية ابان المشهورة **وثالثها**

في مباحث البراءة

ما يكون الاستفادة والمستفاد فيه كلاهما تبعيا كوجوب المقدمات التي يحكم بوجوبها العقل بعد ملاحظة وجوب ذي المقدمة وكيف الاستلزامات من الشرعية العقلية والشرعية المحضة من مثل قولهم ع كلما قصرت افطرت وكلما افطرت قصرت والحق ان تطبيق التعريف على الكل في غاية الاشكال سيما الاخير فان كون الحاكم بالملازمة هو العقل لا يوجب كون الحكم عقليا بحسب الاصطلاح والا لجرى في جميع الاحكام الشرعية لكن الخطب يسهل بكثرة وقوع امثال هذه المسامحات في التعريفات الرسمية وبعض الافاضل بعد ما عرف الدليل العقلي بما يوافق المشهور وحكم باطلاقه غالبا على الاصل والاستصحاب لم يتفطن لهذا الاشكال ولم يتعرض لدفعه بل تفطن لامر آخر ودفعه وهو ان وجه تسمية الاصل بالدليل العقلي مع انه يثبت بالآيات والاخبار والاجماع من الادلة الشرعية انه كما يثبت بها يثبت بالعقل ايضا وانت خبير بان هذا مما لا حاجة الى التعرض له اصلا **الثاني** ان مسئلة البراءة هل هي مسئلة اصولية او فقهية وجهان من تداولها بينهم في الاصول وانها بحث عن حجية الدليل ومن عدم اختصاصها بالمجتهد وربما يفصل بين جريانها في الاحكام الكلية وجريانها في الاحكام الجزئية والموضوعات فاصولية على الاول اذ الاستنباط انما هو شأن المجتهد لا غير وفقهية على الثاني ويظهر الثمرة في جواز الاستدلال فيها باخبار الآحاد وعدمه عند بعضهم كالمحقق وسيأتي متمم لهذا المطلب في مسئلة اثبات حكم العقل بالنسبة الى التحسين والتقبيح فهي ليست من مسائل اصول الفقه اذ مفادها اثبات حكومة العقل وذلك ليس بحثا عن الادلة بل هو اثبات لما يدعى دلالته على حكم الشرع فهي من مبادي المسئلة الاولى حيث انها محققة لموضوع البحث فيها وحيث كان مقصود الاصوليين في المبادي الاحكامية اثبات حكومة العقل جرت طريقة السلف على بيان تلك المسئلة في المبادي الاحكامية دون الادلة الشرعية واكتفوا بذكرها هناك من بيانها في مباحث الادلة حذرا من التكرار وربما يجعل الوجه فيه تدوين المسائل المتفرعة عليها لكون ما يستقل به العقل بادراكه من المسائل على الوجه المذكور من الامور الواضحة في الشريعة بل الضروريات الخارجة من عداد المسائل الفقهية **الثالث** في تحقيق معنى الاصل في التركيب الاضافي الذي هو قولهم اصل البراءة اعلم ان للاصل معاني واطلاقات تزيد على خمسة عشر ذكرها السيد صدر الدين ره وغيره منها الاربعة المعروفة المتداولة بين القوم وهي الدليل والقاعدة والراجح والاستصحاب ومنها اصالة عدم وجوب الفعل واصالة عدم التحريم واصالة عدم التخصيص واصالة عدم التقييد واصالة نفي الاشتراط ونفي مطلق الحكم الى ان يثبت دليله ونفي تغيير الحكم الشرعي في الحالة السابقة ونفي تغيير متعلقه واصالة عدم تقدم الحادث المعبر عنها كثيرا باصالة التأخر واصالة عدم النسخ واصالة عدم الدليل المعبر عنها بدليل العدم واصالة الاخذ بالاقل حين دوران الامر بينه وبين الاكثر واصالة الطهارة واصالة الحلية والاعم الاغلب وما لا يعدل عنه الا بحجة شرعية صارفة كما يقال الاصل في افعال المسلمين واقوالهم القبول والصحة كما ذكره السيد الداماد ره والكتاب المعتمد كما يقال اصل حرز وسليم بن قيس ولو لوحظ العرف العام يزاد عليها معنى المادة والحقيقة كما يقال اصل الانسان التراب واصل الخزف الطين ومعنى السابق كما يقال فلان بغدادي في الاصل والعمدة كما يقال الاصل في الطعام الغلات وفي الشراب الماء العذب ولا يخفى ان غالب المذكورات راجع الى المعاني الاربعة المشهورة واما ما قد يذكر في عداد المعاني من الظاهر فهو والراجح بمعنى واحد وهل يكون الاختلاف في مجرد التعبير او هو بحسب المعنى وجهان من استلزام الظهور للرجحان ومن ان الرجحان اعم من الظهور اذ ربما يكون الرجحان عند العقل مستندا الى الدليل فلا يلاحظ حينئذ الظهور المستند الى امر آخر من الغلبة او الوجود او العادة والاستقراء ونحوها ولا وجه هو الاول وفي كون الاصل حقيقة في المعاني المذكورة على وجه الاشتراك اللفظي او المعنوي كما ذهب اليه بعضهم او حقيقة في بعضها مجازا في اخر او مجازا في الجميع اوجه واحتمالات ومما يمكن ان يستدل به للاشتراك اللفظي عدم وجود الجامع بين المعاني مع عدم توقف كل منها على القرينة حتى يكون مجازا في الكل او البعض فيتعين القول بالاشتراك وان كان مخالفا للاصل لا يقال ان الدليل جامع بين المعاني فيصح القول بالاشتراك المعنوي لانا نقول ان الاصل في الاصطلاح قد يطلق على ما يصح فيه ارادة المعنى المذكور مثل قولهم الاصل في الاستعمال الحقيقة فانه لا يصح ارادة الدليل وايضا المراد حين الاطلاق على الاستصحاب ونحوه بحسب الظاهر خصوص هذا المعنى لا ارادة الدليل ومن ذلك ظهر انه لا يصح القول بالاشتراك المعنوي في جعل القدر المشترك هو القاعدة وذهب بعضهم الى انه حقيقة في الاستصحاب والقاعدة لعدم ثبوت الاستعمال في غيرهما على وجه يوجب الوضع والانصاف ان اثبات الوضع بالنسبة اليهما ايضا مشكل جدا ثم ان المحقق القمي ره ذهب الى امكان كل منها في قولهم اصل البراءة تفصيلا او اجمالا الا الدليل فانه لا يمكن ارادته فيه ويرد على الحمل على الاستصحاب ان بينهما عموما من وجه لا التساوي والاتحاد لاجتماعهما في العدميات كعدم وجوب الدعاء عند رؤية الهلال وافتراقهما في قضاء العبادات في الاستصحاب الوجودي كاستصحاب وجوب صلوة الظهر حين الشك فيها قبل خروج الوقت لحصول اليقين بالاشتغال فلا يجري فيه البراءة فان قيل كما ان الاشتغال يمنع من جريان البراءة في الثاني يمنع من جريانها في الاول ايضا بعد الاشتغال بالاداء قلت ثبت الاشتغال بالاداء فلا ينافي جريان البراءة في القضاء لعدم تيقنه هذا ولمانع ان يمنع من عدم جريان الاستصحاب فيه مستندا الى عدم بقاء الموضوع وهو الصلوة في الوقت وذلك لان عدم الوجوب الثابت في حال الصغر موجود في ضمن البراءة فهما مجتمعان هناك وعدم صحة استصحاب الصلوة في الوقت وذلك لان عدم الوجوب الثابت لا يضر بالمقصود اذ الكلام في الاستصحاب

الذي يطابق البرائة لا الذي يخالفه وقد يمثل لمادة الافتراق بمثل ما اذا تيقن الجنابة والغسل وشك في المتقدم منهما فبالنسبة الى ما يكون الجنابة مانعة عنه كمس كتابة القرآن يجري البرائة دون الاستصحاب الجنابة وبالنسبة الى ما يكون الطهارة شرطا فيه كالصلوة لا تجري بل تجري الاستصحاب ورد ذلك بان القاعدة الفقهية تقتضي عدم الفرق بين المانع والشرط في التوقف على الطهارة فلا يجري البرائة فيهما مع ان هذا خلط بين مقام حجية الاستصحاب وعدمها ومقام جريانه وعدمه كما حصل هذا الخلط والاشتباه في كثير من الموارد التي سيأتي الاشارة اليها فعدم حجية الاستصحاب هيهنا من جهة وجود المعارض غير عدم جريانه في ذاته مع وجود مجراه مضافا الى امكان استصحاب عدم وجوب الغسل المتيقن في ان من الانات في ضمن اصل البرائة فهو مورد اجتماعهما والتحقيق ان النسبة بينهما عموم مطلق فان الاستصحاب اعم مطلقا لجريانه في الوجوديات ايضا فلا وجه لحمل الاصل في المقام على الاستصحاب ويرد على الحمل على معنى الظاهر والراجح انه ان اريد انه يترجح عند العقل عند عدم الدليل ان الحكم الواقعي هو البرائة فهو باطل اذ ربما لا يحصل الظن بذلك في موارد البرائة وان اريد ان الحكم الظاهري مؤدى ذلك فهو كذلك لا بضم محصول القطع بلا الظن **الرابع** في بيان الفرق بين قاعدة البرائة وقاعدة عدم الدليل دليل العدم فالمحقق القمي ره ذكر في الفرق بينهما ان الثانية لنفي الحكم عن الموضوعات العامة والاولى لنفيه عن الموضوعات الخاصة يعني لنفي تعلقه بخصوص ذمة احاد المكلفين وتنظر فيه صاحب الفصول وكان وجه نظره انها لا تقتضي نفي الحكم الواقعي لم يرتفع عن الموضوعات العامة ومنه يظهر ان دعوى المحقق المذكور الاتفاق على اجراء تلك القاعدة مما لا ينبغي في محله سيما اذا اريد اتفاق الاخبارية ايضا كما قد يستظهر من كلامه فان الاخباريين لا يحكمون في محتمل التحريم بالاباحة اللازم من اجراء القاعدة واما الاصوليون فانهم وان كانوا يجرون القاعدة في مواردها الا انه يظهر منهم الاتفاق على ذلك بعد ما اريد نفي الحكم بالنسبة الى الواقع وكيف يتعقل ذلك مع القول بتبعية الاحكام للصفات وعدم جواز اخلاء الواقعة عن حكم وربما يوجه كلامه ره بارادة الاتفاق في صورة عموم البلوى بمعنى ان عدم الدليل فيما يعم به البلوى دليل لنفي الاحكام الاربعة عن الواقع ويشهد بثبوت الاتفاق في تلك الصورة كلام المحدث الاسترابادي المشتمل على استحسان ما اختاره المحقق ره من التفصيل وانت خبير بان هذا التوجيه لا يناسب اطراف كلامه كما يتضح لمن تامل فيها ومما بينا يظهر فساد ما ذكره بعض الاواخر في الفرق بينهما من ان القاعدة لنفي الحكم الواقعي والبرائة لنفي الحكم الظاهري فان مقتضى القاعدتين في انفسهما ليس الا النفي في الظاهر لان عدم العثور على الدليل لا يوجب علما بنفس الامر لجواز عدم وصوله اليه وفرق بينهما صاحب الفصول بان القاعدة اعم من البرائة باعتبار جريانها في الاحكام الوضعية ايضا والبرائة اعم منها باعتبار جريانها في الموضوعات ايضا فالنسبة بينهما عموم من وجه ولو خصص البرائة بنفي الوجوب والتحريم او بنفي الاول كان الفرق اظهر وفيه ما لا يخفى فان تلك القاعدة ليست مما جعله الشارع صريحا بل مدركها اما ادلة البرائة فتندرج فيها او ادلة الاستصحاب فتندرج فيه فيكفي بيان النسبة بين البرائة والاستصحاب مؤنة بيان الفرق بينهما واما الفرق بينهما بتخصيص التفصيل بين ما يعم به البلوى وبين غيره كما صدر عن المحقق ره بالبرائة دون القاعدة ليكون القاعدة اعم مطلقا فمنظور فيه مبنى وبناء كما سيأتي الاشارة اليه نعم يمكن جعل البرائة اعم مطلقا من جهة جريانها في الموضوعات بان يجعل الذي يجري في الاحكام الوضعية مورد الاستصحاب لا القاعدة ان لم يقدح فيه بعض ما والتحقيق عدم الفرق بينهما وان معناهما واحد كما يظهر اختياره من الشهيد ره في الذكرى كما حكي عنه **الخامس** في بيان الفرق بين اصلي البرائة والاباحة ووجه جعلهما عنوانين مع ان الظاهر كفاية عنوان الاول عن الثاني في الاعمية من جهة جريانه في الشبهات الوجوبية ايضا فقيل في وجوه الفرق بينهما ما يقرب من عشرة منها ان الثاني انما هو بالنسبة الى زمان الفترة والاول بالنسبة الى ما بعد ورود الشرع وهو ضعيف جدا لتكلم الاصحاب عليه ولا يتكلمون فيما لا ينفعنا اصلا ومنها ان الاول انما يطلق في مقام نفي الوجوب والثاني في مقام نفي التحريم لظهور الاول في نفي التكليف الظاهر في الوجوب اذ الكلفة انما هي في الامر الوجودي لا العدمي واورد عليه بان تخصيص عنوان البرائة بالوجوب لا وجه له مع ان الغرض هو الرد على الاخبارية الذين يكون كلامهم في الشبهة التحريمية فلا بد ان يخص العنوان بالحرمة او يجعل اعم مضافا الى منع اختصاص الكلفة بالوجوب لحصول الكلفة في مقام الالتزام والتقييد مطلقا فالتكليف يشمل الوجوب والتحريم بل الندب والكراهة ايضا على ما ادعاه بعض الافاضل غاية الامر ان التكليف بالمعنى اللغوي لا يصدق عليهما فيجري البرائة في كل واحد منها وممن سلك هذا المسلك هو الشهيد الثاني ره في كتاب الحج من الروضة والسيد المحقق الكاظمي في شرح الوافية وان اورد عليه بان المتبادر من لفظ البرائة هو البرائة من الحقوق الواجبة من حقوق الله وحقوق الناس ويشهد بذلك امثلتهم لها المذكورة في كتبهم فالاعم الشامل للكل هو قاعدة عدم الدليل دليل العدم ومنها ان اصل البرائة اعم من اصل الاباحة اذ الاول يجري في نفي الوجوب والتحريم والثاني يختص بالثاني بل لا يطلق الا فيما يتعلق منه بالافعال واما ما يتعلق منه بالاعيان فيقال له اصالة الحلية او اصالة الطهارة ومنها ان الاول يجري فيما يحتمل الاباحة وما لا يحتملها سواء كان عدم الاحتمال لنفسه كما في العبادات او لقيام دليل عليه بالخصوص كما في الدخول في سوم المؤمن بخلاف الثاني فانه يختص بالاول ومنها ان الثاني يحكم بالاباحة الظاهرية والاول لا يحكم بها اذ لا يقتضي الا مجرد نفي العقاب والتحقيق ان يقال ان عنوان اصل الاباحة انما هو مع قطع النظر عن الحكم الشرعي واما البرائة فانما يراد بها الحكم الشرعي بعد عدم ورود حكم خاص من الشرع والحاصل انه يبحث في الاول عن حكم العقل وفي الثاني عن حكم الشرع **السادس** في بيان اجمالي في الاصل في المشتبهات فهل الاصل فيها الاحتياط كما ذهب اليه جماعة او البرائة

في الفرق بين قاعدة عدم الدليل والبرائة

في مباحث البراءة

كما هو الاشهر الحق هو الثاني واحتج الاولون بما لا يفي بمقصودهم وهو بناء العقلاء في امورهم من غير فرق منهم بين الضرر المظنون والمشكوك بل الموهوم وفيه
ان المراد ان كان الاحتراز عن الضرر الاخروي فلا معنى للاحتراز عنه بعد وجود بعد حكم العقل بقبح التكليف بلا بيان وان كان الاحتراز عن الضرر
الدنيوي كالمفاسد الكامنة في ذوات الاشياء فهو غير مسلم الا ترى انهم يفسون من يحترز عن الجلوس في قصر مشيد وتحت حائط مستقيم الى الترك
والبرسا وقد حكى ابن سينا ان مبرسما من المبرسمين كان يفر من بلد الى بلد ومن صقع الى صقع اخر خوفا من ان ينهدم عليه الافلاك مع انا نقول ان
الاحتراز عنه غير ممكن اذ يلزم معه الوقوع في المحذور او التعطيل في الامور على تقدير ارتكاب غير الامر المحذور وعدمه كما لا يخفى ومما ذكرنا
تعلم انا لا نلتزم بوجوب دفع الضرر المظنون مطلقا حتى نلتزم بالاحتياط مع ظن التكليف نظرا الى ظن العقاب لما عرفت من عدم ظن الضرر الاخروي مع
ملاحظة ادلة البراءة والضرر الدنيوي لا يكون الاحتراز عنه مسلما وان كان مظنونا كما في المكاسب المكروهة الا في مثل الاعراض والنفوس و
موظانهم وسيجي تفصيل المطلب **قوله** فيقع الكلام فيه في موضعين اه **اقول** ملخص التقسيم ان الشبهة اما حكمية او موضوعية و
على التقديرين اما ان يقع الشبهة في التكليف والمكلف به وعلى الثاني اما ان يدور الامر بين متباينين حقيقيين كالظهر والجمعة او حكميين
كالتعيين والتخيير او بين الاقل والاكثر الارتباطيين فالاقسام ستة الشبهة الحكمية في التكليف والموضوعية فيه وهما في المكلف به في المتباينين
او الاقل والاكثر الارتباطيين واما الاقل والاكثر الاستقلاليان فالشبهة فيهما داخلة تحت الشك في التكليف كما اذا شك انه مديون
لزيد بالف والفين ثم ان الاقسام المذكورة اما ان يكون الشك فيها ناشيا عن فقدان النص وتعارض النصوص واجمالها فيحصل ثمانية
عشر قسما والشبهة الحكمية ثلاثة اقسام بالنظر الى طرفي الدوران من الاحكام فيحصل سبعة وعشرون ومع ضم الباقي ستة وثلثون و
قد عرفت في اوائل الكتاب ان مورد الشك في كل من قسمي الشبهة اعني الحكمية والموضوعية هو الحكم الا ان المراد في الاول هو الحكم الكلي الصادر
من الشارع وفي الثاني هو الحكم الجزئي الغير المجعول ومنه يظهر المسامحة في عبارة المصنف ره هيهنا وقد اشرنا اليهما ثم اقول ان هذا المقام
الاول الموضوع لبيان الاصول الثلاثة مرتب على موضعين وخاتمة الموضع الاول في الشك في التكليف وهو مرتب على ثلثة مطالب الاول في الشبهة
التحريمية وفيه اربع مسائل **الاولى** في ما لا نص فيه والثانية في ما اجمل فيه النص والثالثة في ما تعارض فيه النصان والرابعة في الشبهة الموضوعية
في الشك في التكليف المطلب الثاني في الشبهة الوجوبية وفيه ايضا اربع مسائل على الترتيب المذكور في المطلب الاول والمطلب الثالث في دوران الامر
بين المحذورين وفيه ايضا اربع مسائل على الترتيب المذكور ايضا والموضع الثاني في الشك في المكلف به وفيه ثلثة مطالب الاول في الشبهة التحريمية
وفيه اربع مسائل الاولى في الشبهة الموضوعية والثلاث الباقية في الشبهة الحكمية وقد بين حكمها ببيان اجمالي والمطلب الثاني في الشبهة الوجوبية وهو
مرتب على قسمين الاول في المتباينين وفيه اربع مسائل على الترتيب المذكور والثاني في الاقل والاكثر وهو مرتب على قسمين الاول في حكم الجزء الخارجي
والثاني في حكم الجزء الذهني وهو على قسمين وفي كل من الاقسام اربع مسائل وقد بين مسائل الاول على الترتيب المذكور وقاس عليها بيان مسائل
الثاني وبين مسائل الثالث ببيان عام والمطلب الثالث في دوران الامر بين المحذورين والخاتمة في بيان شرائط العمل بالاصل وانما تعرضنا
لبيان ترتيب مباحث هذا المقام لئلا يختلط على الطالب مباحث الشبهة المتعلقة بالتكليف بمباحث الشبهة المتعلقة بالمكلف به بقسميها الحكمية
والموضوعية كما ربما يختلط على البعض من جهة تداخلها في كتب الاصحاب وليكون على بصيرة من المطالب من اول الامر **قوله** او اختصاص
الخلاف في البراءة اه **اقول** هذا هو الاظهر في النظر فان ادلة البراءة كلها ناظرة الى نفي العقاب او نفي الوجوب والتحريم وليست ناظرة الى نفي
الاستحباب والكراهة وان لم يترتب احكامهما عند الشك فيهما كعدم ترتب احكام الاباحة الخاصة عند الشك فيها غاية الامر هي الحكم بالترخيص
واما اختصاص التكليف بالالزام وعدمه فقد عرفت الكلام فيه **قوله** ومنشأ الشك في القسم الثاني اه **اقول** واما دفع الاشتباه فيها
فيكون من وظيفة الشرع بحسب التاسيس بجعل طريق كلي يكون ميزانا كاليد والبينة وغيرهما مما يكون مرجعا الى الحكم الظاهري الكلي في الموضوع
الكلي **قوله** واما عدم النص اه **اقول** وفي حكمه وجود النص الضعيف الغير المعتبر والمراد من النص مطلق الدليل وان كان من الظواهر
قوله ومنه الاية المذكورة اه **اقول** اذ القرائتان فيها تجعلانها بمنزلة ايتين متعارضتين فانه اذا قرئ يطهرن بالتشديد يكون من
التطهر الظاهر في الاغتسال واذا قرئ بالتخفيف يكون من الطهارة الظاهرة في النقاء فينتفي وجوب الاعتزال بعد النقاء وقبل الاغتسال على الثاني
ولا ينتفي الا بعد الاغتسال على الاول فيتعارضان فلا بد من الرجوع الى القواعد المقررة في العلاج وقد مر الكلام في مسئلة تواتر القراءات
مستقصى **قوله** قيل دلالتها واضحة اه **اقول** كان القائل نظر الى الحصر المستفاد من الاية حيث انه يقتضي عدم التكليف في
صورة عدم الايتاء والجهل التي هي مورد البراءة **قوله** فالمعنى ان الله سبحانه لا يكلف العبد اه **اقول** فيكون المراد بيان وجوب الانفاق
على المرضعة المطلقة من والد المرتضع بقدر ما وسعه وامكنه حين ما قدر عليه رزقه كوجوب الانفاق من السعة على ذي السعة كما قال تعالى
لينفق ذو سعة من سعته الاية **قوله** وهذا المعنى اظهر واشمل اه **اقول** وجه الاظهرية ما اشار اليه من ايقاع التكليف الذي
لا يكون متعلقه الا الفعل المكلف الشامل للترك ايضا مع ان هذه القضية بمنزلة التعليل لقوله تعالى فلينفق مما اتيه الله فالمناسب ان يكون مطلق

لا يكلف الله نفسا الا وسعها

الموصول الانفاق والثاني هو فعل المكلف اذ هو فعل للتكليف الذي كلف الله تعالى به فمحصل المعنى انه يجب عليه الانفاق مما آتيه الله لان الله لا يكلف الا بانفاق قدره عليه فان كان يلزمه التفكيكات بين الآتيات في المقامين مضافا الى انه يبعده ان المراد من السعة هو المال الواسع الكثير كما يدل عليه قوله تعالى في موضع اخر ولم يؤت سعة من المال فيكون مصداق الموصول هو المال القليل لانه واقع مدخولا لكلمة من الداخلة على سعته فتدبر **قوله** لان الانفاق من الميسور آه **اقول** هذا تعليل للاشملية فالمراد ان الانفاق من الميسور ايضا من الفعل المقدور فيكون داخلا في الاية على هذا المعنى ايضا **قوله** نعم لو اريد من الموصول نفس الحكم آه **اقول** لا مانع من تفسير الايتاء بالاعلام مع ارادة الفعل من الموصول فان الاعلام بالفعل المطلوب يتم بالاعلام به موضوعا وحكما وكيفية كما لا يخفى **قوله** اذ لا جامع بين تعلق التكليف آه **اقول** وبعبارة اخرى لا جامع بين المفعول المطلق والمفعول به ومنه يظهر فساد ما ربما يتوهم في بادي النظر من كون مطلق الشيء هو القدر الجامع **قوله** فافهم آه **اقول** لعله اشارة الى امكان تصوير القدر الجامع بناء على التوجيه الذي سنذكره المصنف في توجيه كلام من نفى قول الاخباريين باستلزامه التكليف بما لا يطاق كذا قيل **قوله** نعم في رواية عبد الاعلى آه **اقول** حاصله ان هذه الرواية تدل على ان المراد من الموصول هو الحكم ومن الايتاء هو الاعلام وحاصل الدفع انه يمكن حمل الايتاء هيهنا ايضا على الاقدار ولا يتعين حمله على الاعلام لان المعرفة بالله ايضا غير مقدورة قبل اقداره تعالى اذ الظاهر من السؤال والجواب ان المراد هو المعرفة بالكنه لا بالصفات كما لا يخفى **قوله** ومما ذكرنا يظهر حال التمسك آه **اقول** تقريب الاستدلال بها ان المجهول حكمه الذي هو موضوع البراءة خارج عن الوسع فلا يكلف الله به وذكر بعضهم في التقريب ان الوسع هو الطاقة وقد استقر بناء العقلاء على عدم لزوم الاحتياط في موارد الجهل بالحكم فان كان تكليفهم لك فهو والا لزم التكليف بخلاف المعتقد وهو تكليف بما فوق الوسع لا يكلف الله نفسا ويرد على الاستدلال بها ما مر من ان المراد نفي التكليف عن غير المقدور وليس التكليف بالشبهات منه ومنه يظهر ان ما ذكره بعض الافاضل من ان الاية متواطية بالنسبة الى غير المقدور بالذات وغير المقدور بسبب الجهل اجتهادا او اصلا محل نظر وتامل **قوله** ومنها قوله تعالى وما كنا معذبين آه **اقول** قد يورد على الاستدلال بها ان الغاية هي بعث الرسول لا بيان التكليف فلا يمكن اجراء البراءة بعد بعثه والعلم بثبوت الاحكام اجمالا وان لم يصل الينا تفصيلا وفيه ان المقصود من بعث الرسول هو بعثه لبيان التكليف ولذا تريهم يثبتون وجوب بعث الرسل بدليل اللطف فانه مقدمة لبيان التكليف فنقول الرسول عبارة عن الذات مع الوصف العنواني اعني التبليغ والرسالة والمشكوك فيه مما لم يحصل الوصف بالنسبة اليه فلا عذاب فيه بصريح منطوق الاية وبتقرير اخر ان المنطوق على عدم الاستحقاق العذاب قبل بعث الرسول والمفهوم على الاستحقاق بعده ومعلوم ان وجه عدم الاستحقاق وثبوته هو عدم البيان ووجوده لا البيان فيكون بعث الرسول مع عدم البيان كعدم بعثه **قوله** بناء على ان بعث الرسول آه **اقول** لما كان مورد البراءة هو عدم البيان النقلي فالعقلي الاخص الاول احتيج الى التصرف في ظاهر الاية المفيدة للاول وهو من احد وجوه **الاول** ان المراد من الرسول اعم من الظاهري والباطني فان العقل رسول في الباطن كما ان الرسول عقل في الظاهر ولذا حقق في محله تطابق حكمهما **الثاني** ما اشار اليه المصنف الاستاد من ان المقصود من اللفظ مع حمله على ظاهره ارادة الاعم منه لما ذكره من النكتة **الثالث** ما اشار اليه ايضا من حمل اللفظ على ظاهره وتخصيص العموم بغير المستقلات العقلية من جهة ما دل على اعتبار حكم العقل **الرابع** ابقاء العموم على حاله والالتزام بوجوه التاكيد واللطف تبعا العقل بالنقل حيث ان التبعية لطف في العقلي كما ثبت في محله وبه ردت شبهة البراهمة المنكرين لوجوب بعث الرسل ومن ان البعث اما لاجل ما يوافق العقل فلا حاجة فيه اليهم او لاجل ما يخالفه وما يخالف العقل غير مقبول فلا فائدة في بعثهم **قوله** كما صرح به بعضهم آه **اقول** قال المحقق الطوسي ره في التجريد ويقبح منه تعالى التعذيب مع منعه دون الذم وقال الفاضل القوشجي في شرحه المكلف اذا منع المكلف من اللطف قبح منه عقابه لانه بمنزلة الامر بالمعصية والالجاء اليها فيقبح التعذيب عنه حينئذ لانه على تلك التقدير له ان يقول لم ما لطفت بي كما قال الله تعالى ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فانه اخبر بانه لو منعهم اللطف في بعثه الرسول لكان لهم هذا السؤال ولا يكون لهم هذا السؤال الا مع قبح اهلاكهم من دون البعثة ولا يقبح ذمه لان الذم حق مستحق على القبيح غير مختص بالمكلف بخلاف العقاب المستحق للمكلف ولذا لو بعث الانسان غيره على فعل القبيح ففعله لم يسقط من الباعث حق الذم كما ان الابليس حق ذم اهل النار وان كان هو الباعث على المعاصي انتهى **قوله** فيختص القبح بالعذاب الدنيوي آه **اقول** فيكون هذه الاية مثل قوله تعالى ما كان مهلك القرى حتى يبعث في امها رسولا وربما يورد عليه بان ظهور الاية في ذلك لا يمنع من التمسك بها اذ ليس المقصود من امثالها مجرد الاخبار بل المقصود منها الاخبار بالعادة والسنة التي لا توجد لها تبديل **اقول** لمانع ان يمنع الظهور فيما ذكر بل يمكن ان يدعى ظهورها فيما ذكره المستدل اذا لوحظ اول الاية وهو قوله تعالى من اهتدى فانما يهتدي لنفسه ومن ضل فانما يضل عليها ولا تزر وازرة وزر اخرى الاية وان كان يرشد الى خلافه النظر الى ما بعدها فافهم **قوله** ثم انه ربما يورد التناقض آه **اقول** المورد هو المحقق القمي ره والمورد عليه هو الوحيد البهبهاني بعد صاحب الوافية ره على ما حكي عنهما وتوضيح الايراد انه

في ادلة القول بالبراءة

في مباحث البراءة

الاستدلال بالآية لاصل البرائة انما يتم لو قلنا بدلالتها على نفي الوجوب والحرمة واستحقاق العقاب ودفع الاشكال انما يتم لو قلنا بدلالتها على ثبوت ذلك في ذلك لان الاشاعرة استشكلوا في حجية الاحكام العقلية والملازمة بينها وبين الاحكام الشرعية ورد واذلك بهذه الآية بتقريب ان مفادها ان العذاب منتف قبل البعث فلو كان حكم العقل معتبرا لكان العذاب ثابتا قبله ايضا واجاب المجيب المذكور بان المراد هنا نفي فعلية العذاب بالعفو لا نفي الاستحقاق فلا منافاة بين ان يكون حكم العقل ثابتا قبل ورود الشرع مقتضيا لاستحقاق العقاب وبين العفو عنه مع عدم بعث الرسول فظهر التدافع بين الكلامين في المقامين الا انك تعرف مما قررناه ان التدافع انما يتحقق اذا لم نقل بان البرائة لا تقتضي الا نفي العقاب ونفي الاستحقاق اذ لو قلنا بدلالتها على ما ادعاه بعضهم فلا الاستدلال حينئذ ينطبق على دفع الاشكال ويحصل التوفيق لا التدافع والاختلاف في المقال **قوله** ويمكن دفعه آه **اقول** هذا احسن واولى مما ذكره في الدفع بعض الافاضل من ان مراد القائل بذلك المقال في مقام الاستدلال نفي الوجوب والتحريم بالمعنى الذي اثبته الخصم فانه لا يلتزم بكونه ذنبا موعودا عليه بالعفو وعدم المؤاخذة بل يجعله كغيره من الذنوب فلا يكون حينئذ بين الكلامين تناف توضيحه ان الوجوب والتحريم الذين اثبتهما في مقام دفع الاشكال هما اللذان يتعقبهما العفو واللذين نفاهما هما اللذان لا يتعقبهما في مقابل الاخباريين القائلين بالحرمة الغير المعفو عنها ولا يأبى عن ثبوت الحرمة المعفو عنها كما هو مقتضى كلامه في دفع الاشكال فما اثبته هناك لا ينفيه هنا وبالعكس فاختلف متعلق النفي والاثبات والسر فيما ذكرناه ضعف هذا البيان فانه بظاهره يزيد في الشناعة والبشاعة كما لا يخفى **قوله** كما في الظهار حيث قيل اه **اقول** لا خلاف بين العلماء في ان الظهار لوصفه بالمنكر في قوله تعالى وانهم ليقولون منكرا من القول وزورا والمنكر والزور محرمان ثم اختلفوا فقال بعضهم انه يعفى عنه ولا يعاقب عليه في الآخرة لقوله تعالى بعد ذلك وان الله لعفو غفور فعقبه بالعفو والغفران وهو يستلزم نفي العقاب وهذا القول ذكره بعض المفسرين ولم يثبت عن الاصحاب وكيف كان ففيه نظر اما اولا فلان الاخبار بالعفو عن الحكيم مع ان المؤاخذة في انواع المعصية من الالطاف الواجبة في الحكمة موجب للتجري وهو لا يناسب حماية الحمى واما ثانيا فلانه لا يلزم من وصفه تعالى بالعفو والغفران تعلقهما بهذا النوع من المعصية ومجرد ذكره بعده لا يدل عليه وان كان تعقيبه لا يخلو من باعث على الرجاء والطمع في عفو الله ونظائره كثيرة في القرآن مثل قوله تعالى ليس عليكم جناح فيما اخطأتم به ولكن ما تعمدت قلوبكم وكان الله غفورا رحيما مع انه لم يقل احد بوجوب عفو عن هذا الذنب المذكور قبله واما ثالثا فلان الوصف يصدق مع عفوه عن بعض افراده دون بعض كما يصدق في غيره فلزوم العفو عنه مطلقا غير لازم من الآية هذا بالنظر الى الآية الشريفة وقد صرح في الرواية الواردة في سبب نزولها بكونه معصية موجبة للكفارة وانما العفو كان للاول لفاعلين باعتبار جهله فالحق انه كغيره من الذنوب مرجع الى مشية الله تعالى **قوله** كما يظهر من بعض ما فرعوا آه **اقول** مثل انه اذا بني على العفو وارتفاع العقاب الفعلي كان لازمه عدم الحرمة الشرعية رأسا لان الحرام الشرعي هو ما يجوز المكلف العقاب على تركه ولا يجوز مع اخباره تعالى بالعدم وبعبارة اخرى المحرم الشرعي هو ما يوجب فعله العقاب من حيث انه معصية وتركه الثواب من حيث انه طاعة وعلى قياسه الواجب الشرعي واخباره تعالى بنفي التعذيب يوجب اباحته للفعل فلا يتحقق هناك طاعة ولا معصية فلا يتحقق وجوب ولا حرمة فتدبر **قوله** ولا نصاف ان الآية لا دلالة لها آه **اقول** لما مر من ان الآية مسوقة لبيان الاخبار عن حالة الامم السابقة وكيفية العذاب الدنيوي فلا نظر فيها الى هذين المقامين اصلا **قوله** ومنها قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما آه **اقول** هذه الآية من الآيات المشكلة اذ مع قطع النظر عن الاشكال الوارد في نظائرها من نسبة الهداية والاضلال الى الله تعالى يرد فيها الاشكال من جهة اشتمالها على الحكم بالاضلال مع البيان بعد الهداية مع انه لا يعقل الضلال بعد هداية الله سيما الضلال من قبل الله مع ان الهداية انما تحصل بالبيان فكيف يكون بعدها ويمكن دفع الاشكال بجعل الهداية بمعنى ارائة الطريق والايصال الى المطلوب والاضلال بمعنى الخذلان فيكون المراد ان الله تعالى اذا هدى قوما واراهم طريق الصواب في مقام العقايد والاعتقادات فاراد والختيار طريق الشرك كما هو مقتضى كون العبد مختارا في افعاله كما قال تعالى انا هديناه السبيل اما شاكرا واما كفورا فلا يخذلهم بان يمنع لهم اسبابا ما اراد من الشر والضلال الا بعد بيان ما يكون لطفا لهم من الافعال والتروك المقربة الى الطاعة والمبعدة عن المعصية لئلا يكون لهم عليه حجة وبعبارة اخرى ان الله تعالى لا يخذل قوما في الضلالة والمعصية بعد اذ هديهم التوحيد والاسلام حتى يبين لهم المعاصي وموجبات الضلالة التي لا يكون فيما يأتي منه قبل البيان ضلالة ومعصية فلا يكون حراما ويمكن ان يكون المراد والله العالم ان من هديه الله في عالم الذر الاول بان خلق طينته من عليين بمقتضى اجابته داعي الله لا يخذله في هذه النشأة في الضلال الذي هو مقتضى الطينة السجينية الا بعد ان يريه ما يناسب طينته من الهداية الى ما يرضيه ويسخطه وبعد ان رآه وعرفه فلا يحصل له الضلال فكان المراد نفي امكان حصول الضلال بعد الهداية لان عادة الله جرت على بيان ما يتقي به العبد وبعد بيانه لا يضل قطعا ويمكن تفسيرها بوجه اخر يأتي الاشارة اليه **قوله** وفيه ما تقدم في الآية السابقة آه **اقول** وهو ان المراد بالاضلال الاهلاك بالعذاب الدنيوي والمراد بيان حال الامم السابقة **قوله** اللهم الا بالفحوى آه **اقول** لان الله تعالى اذا لم يجعل العذاب الدنيا الا بعد البيان فبالاولى لا يعذبهم في الآخرة **قوله** وفي دلالتهما تأمل آه **اقول** لانه يرد عليهما ما يرد على الآيتين

في ادلة القائلين بالبرائة

٢٠٩

الشابقين فان هذه الآية من تتمة آيات القصة المذكورة في الآيات السابقة عليها وهي قصة غزوة بدر بل كانت غايتها والغاية لا تفيد العموم ثم ان صاحب الفصول استدل
بهذه الآية على نفي الأحكام الأربعة بالبيان على استشكال منه في دلالته على نفي الكراهة والعجب من الفاضل المعاصر حيث نسبه الى ازلة الظاهرة في
الاستدلال على نفي الأربعة مع ما عرفت بالنسبة الى الكراهة وكأنه لم يلتفت الى ما استشكله وأعجب منه انه فرع دلالتها على نفي التكليف
الالزامي على كلام الشارح مع عدم اشتماله على ما يقتضي ذلك او يشعر به **قوله** ويرد على الكل آه **اقول** قد يتوهم التدافع بين كلامه
هذا وما سيأتي منه من ان اخبار الاحتياط موروده بالنسبة الى ادلة البرائة عقلا ونقلا اذ مفادها وجوب الاحتياط لوجوب دفع الضرر المحتمل
والهلكة فلا ينفع الا فيما لم يكن هناك دافع للضرر كما في صورة العلم الاجمالي او عدم الفحص **اقول** كلما ذكره في هذا المقام ناظر بان ادلة الاحتياط
واردة اذا تمت دلالتها وثبت في مقام الشك ما هو المناط في وجوب الاحتياط من احتمال الهلكة والوقوع في المضار وهو كذلك اما اذا لم تتم
دلالتها ولم يحصل ما ذكر فادلة البرائة واردة وهي بنفسها مانعة من خوف الضرر فكلامه ههنا ثمة بعد فرض عدم تمامية اخبار الاحتياط
بحيث تدل على وجوبه مع قطع النظر عن ادلة البرائة **قوله** لكن الانصاف ان غاية الامر آه **اقول** قد يؤكد الاشارة ويؤيد الدلالة بما رواه الشيخ
في التهذيب عن الصادق والعياشي عن الباقر عليه السلام قال سئل عن الجري والمارماهي والزمير وما ليس له قشر من السمك حرام هو فقال لي يا محمد اقرء هذه الآية التي
في الانعام قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه فقال فقرأتها حتى فرغت منها فقال الصادق عليه السلام ان الحرام ما حرم الله ورسوله في كتابه نعم يمكن
الايراد عليه بان عدم وجدان النبي صلى الله عليه وآله غير عدم وجداننا فان عدم وجدانه صلى الله عليه وآله لاحاطته وغزارة علمه يدل على عدم الوجود
بخلاف عدم وجداننا مع انه لو تم ففي صدر الاسلام لقلتهم وظهور الحجة عليهم فعدم وجدانهم دال على عدم الوجود بخلاف زمان غيبة الامام
مع ملاحظة قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم الآية والاخبار الواردة في ان في كل واقعة حكما مخزونا عندنا اهل حتى ارش الخدش **قوله** ولذا قال
في الوافية آه **اقول** اعترض على كلام صاحب الوافية بان مفاد الآية انه لا اجد فيما اوحي الي من الاشياء التي بين لي حلها وحرمتها محرما الا كذا و
كذا وانما لم يفصل الحلال بل فصل الحرام لقلة الثاني وكثرة الاول فيعلم ان ما يغايره من القسم الاول وهذا المعنى وان كان في الثمرة وهي اباحة كل ما
سوى المذكورات بعد الاستثناء كالمعنى الاول ولكنه لا يفيد كون الاباحة هو الاصل المركوز في العقول بل يفيد ان الله تعالى اباح ما سوى المذكورات
فيثبت الاباحة الشرعية ونظر فيه بعضهم بان ما ذكر انما يناسب لو كان الكلام هكذا قل ليس فيما اوحي الي واما قوله قل لا اجد فيشعر بان
المحل عدم وجدانه لا البيان بالوحي وفيه نظر ظاهر ونقل اجاد البعض فيما ذكره في انتصار الوافية وهو ان الخطاب انما هو لمن لا يتدين بالشريعة فلا يحسن
الرد والانكار عليه الا بثبوت الاباحة وكونها مركوزة في العقول فيكون المعنى ان الاشياء باقية على اصلها الاولي المركوز في العقول الا ما اخبر الله تعالى
بحرمته فما لكم تخالفون المركوزات في العقول **قوله** وهذه تدل على انه لا يجوز آه **اقول** هذا ممنوع بعد ملاحظة ما يستفاد من سياق
الآيات والمخاطبات بالنسبة الى اليهود كقوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وقوله تعالى كلوا مما ذكر اسم الله عليه وقوله تعالى وما اهل لغير
الله فانه يستفاد منها بل من نفس هذه الآية من جهة التعرض لذكر اسم الله وذكر التحريم بالنسبة الى ما فصل ان تركهم للأكل انما هو لاعتقادهم الحرمة
فاللوم انما هو على ذلك فلا يدل على عدم جواز تركه لمجرد الاحتياط فافهم **قوله** ولا ريب ان اللازم آه **اقول** توضيحه ان مورد الاحتياط
هو صورة الشك في الحرمة الواقعية ولازم تفصيل المحرمات لهم وعدم كون المتروك منها العلم بعدمها وهو مورد الاباحة قطعا فهو خارج عن محل
الكلام **قوله** منها المروي عن النبي صلى الله عليه وآله آه **اقول** روي في البحار على ما نقل عنه عن الصادق عليه السلام انه قال رفع عن
هذه الامة ستة الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا اليه الحديث **قوله** رفع آثارها او خصوص
المؤاخذة آه **اقول** فان قلت لا مانع من ان يكون المرفوع عن الامة بالنسبة الى ما لا يعلمون هو نفس الحكم لان رفعه ممكن فلا حاجة الى تقدير المؤاخذة
وغيرها بالنسبة اليه والحاجة الى التصرف في بعض الفقرات لا تقتضي التصرف في البعض الآخر لعدم منافاة ومع الظهور السياقي الظهور اللفظي كما ثبت في محله
اجاب عنه المصنف الاستاد في بحث كلماته على ما حكي عنه بانه ان اريد من المرفوع الحكم الواقعي الشأني لزم التصويب وان اريد منه الحكم المنجز الفعلي
فلا شك في انه عين الحكم الواقعي ليس الا غاية الامر انه يسمى بالمنجز بعد صلاحية المؤاخذة فيرجع الامر بالآخرة الى ملاحظة المؤاخذة فلا بد من
تقديرها **قوله** ويمكن ان يورد عليه آه **اقول** ربما يجاب عنه بان عدم معلومية الموضوع من جميع الجهات غير معقول لمعلوميته ولو
بعنوان انه مال زيد فلا بد ان يكون عدم المعلومية من جهة الحكم حتى يصح الحكم بالرفع فان رفع الشارع لا يتعلق الا بما يكون جعله من وظيفته
وهو الحكم لا ذات الفعل وفيه ان معنى الشك ليس هو الشك في الحكم بل في اندراج المشكوك فيه تحت عنوان معلوم الحكم فالايراد يبقى بحاله نعم يرد عليه
انه يلزم عليه تخصيص بلا مخصص كما انه يلزم ايضا اذا حمل ما لا يعلمون على الشبهة الوجوبية على ما احتمله بعضهم وان كان يلزم من حمله على العموم
ايضا التقييد في الخبر من جهة وجوب الفحص في الشبهة على الاباحة الا ان يقال هذا الخطب بكونه مشتركا الورود نظرا الى انه ليس الحكم في كل محتمل الحرمة من
الموضوعات الاباحة كما في الشبهة المحصورة وربما يتخيل ان التمسك به من اصله فاسد لان الظاهر من عدم العلم انتفائه رأسا اجمالا وتفصيلا فلا
مفاده الا بالنسبة الى الغافلين الذين لا يعلمون شيئا مطلقا ولا يشمل الشاك الذي هو موضوع البرائة اذ هو وان لم يكن عالما بحكم المشكوك فيه الا انه عالم

في مبحث البراءة

حكما وفيه ما يظهر بالتأمل **قوله** باعتبار الدلالة الاقتضاء آه **اقول** المراد بدلالة الاقتضاء هي الدلالة المقصودة للمتكلم التي يتوقف صدق الكلام او صحته
عقلا او شرعا عليها كما في هذا الخبر فانه لو لم يقدر فيه المؤاخذة ونحوها لزم الكذب لوقوع كثير من الامور المذكورة في الامة وقد اضطرب كلمات
القوم في بيانها بحيث تمتاز عن غيرها وليس لنا في هذا المقام غرض في تحقيقها ثم انه لما علم الاحتياج في تصحيح الخبر الى التقدير بدلالة الاقتضاء
فنقول في تنقيح المرام ان تصحيح الخبر يمكن بوجوه احدها تقدير المؤاخذة في الكل وثانيها جميع الاثار وثالثها الاثر المناسب بان يضاف المؤاخذة
ورابعها حمل الامة على المجموع من حيث هو فيكون المعنى بالنسبة الى ما لا يعلمون انه لا يمكن فرض تحقق الجهل بامر من امور الدين في هذه الامة لعدم
خلوهم عن امام معصوم وخامسها حمل الامة على العموم وارادة الرفع من كل واحد منهم اذا انبعث المرفوع عن الجميع وقد قرر في محله انه اذا
تعذر الحقيقة تعين اقرب المجازات وقد اختلف الانظار في ذلك فقد حكم المصنف الاستاد بكون الاقرب عرفا هو الاول من الوجوه المذكورة و
وافقه في ذلك بعضهم ووجه الاقربية التبادر اولا ومطابقته لقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ثانيا وقلة ارتكاب خلاف الاصل والاضمار ثالثا
وقد يزيف ذلك الوجه بان الخبر الاتي المروي عن الرضا عليه السلام قرينة على خلاف الظاهر لو سلم التبادر وانه يمكن التفصل عن الله تعالى برفع
جميع الاثار بعد دعاء النبي صلى الله عليه وآله فلا ملازمة بين ارادة المؤاخذة في الاية وارادتها في الخبر وان قلة لزوم ارتكاب خلاف الظاهر
ممنوعة لان المقدر على فرض تقدير المؤاخذة او الاثار لفظ واحد غاية الامر ان الثاني اريد شمولا واكثر مدلولا اللهم الا ان يراد من قلة
على تقدير اضمار المؤاخذة يكون تخصيص لعمومات الدالة على المؤاخذة ونسيانا بخلاف اضمار الاثار فانه يلزم منه تخصيص تلك العمومات
وغيرها مما دلت على ثبوت الاحكام التكليفية والوضعية وعلى هذا فيرجع الى ما ذكره بعضهم في ترجيح تقدير المؤاخذة على تقدير الاثار
من انه يلزم على الثاني تخصيص الاكثر لثبوت الضمان على القاتل خطأ او نسيانا ونظائره مما لا تحصى ولو فرض الحاق المشكوك بالمعلوم عند
ترتبه كان المعلوم ترتبه اكثر ومما يزيف ذلك الوجه استلزامه خلاف الواقع اذ لو لوحظ بعض الامور المذكورة في الخبر بالنسبة الى الامام عليه السلام
فان المرفوع عنه نفس هذا الامر لا المؤاخذة عنه لعدم صدوره منه عليه السلام كما لا يخفى ومما يزيفه ايضا ان رفع المؤاخذة لا يدل على عدم الوجوب
والحرمة لاحتمال ان يكون من باب العفو فلا يمكن الاستدلال بالخبر حينئذ الا ان يقال ان نفي الفعلية يكفي في قبال الخصم وسيأتي وجه في الترتيب
وبعضهم رجح الثاني نظرا الى انه اقرب المجازات بحسب الاعتبار حيث ان الموجود الذي لا يترتب عليه الاثر اقرب الى العدم نظير ما ذكره علماء
البيان في مسألة الاستعارة من جعل المشبه جميع ما يشترك فيه المشبه والمشبه به اقرب اعتبارا ومخبر البزنطي الاتي واما ما يلزم عليه من كثرة التخصيص
فجوابه ما يشير اليه المصنف من ان الاحكام الشرعية على ثلثة اقسام قسم يعتبر في موضوعه العمد والقصد كالعقود وهو خارج عن مورد الرواية والحكم
بعدم ترتيب الاثار على ما لم يعلم وقسم يعتبر فيه الخطأ والنسيان مثل ان يقال لا شيء على من نسي القراءة في الصلوة ويدخل في فعل غيرها وهذا القسم
انما يثبت بالاخبار الخاصة وقسم لا يعتبر فيه شيء من الامرين مثل من اتلف مال غيره فهو ضامن وهو مورد الرواية فلم يلزم تخصيص الاكثر من جهة
اختصاص مورد الرواية في القسم الاخير لا يقال هب ان مورد الرواية منحصر في الاخير لكن التخصيص يرد فيه كثيرا كالضمانات لانا نقول ان الرواية في مورد
الامتنان ورفع الاحكام الوضعية وان كان امتنانا بالنسبة الى المتلف لكنه ضرر على صاحب المال فهو مناف للامتنان فينبغي ان لا يدخل الضمانات
في مورد الرواية فمورد الرواية ينحصر في مثل التنابيه في الصلوة والصوم ونحوهما والتخصيص في امثال ذلك قليل فلئن قلت المراد بالاثار على فرض
تقديرها هو الاثار الشرعية والمؤاخذة امر عقلي فلا تدخل فيها لعدم كونها بيانه من شأن الشارع فلا يتم الاحتجاج بالرواية على فرض تقديرها
على اصالة البراءة قلنا المراد اسباب المؤاخذة من الامر والنهي ولا شك في دخولها فيمكن دفعها ويرتفع المسبب بارتفاع سببه واما الوجه
الثالث فهو ابعد من الاول عرفا ومن الثاني اعتبارا واما الرابع فمع كونه مما لا محصل له يستلزم لغوية التخصيص بهذه الامة مع انه ينافي
الامتنان اذ هو موجب لتخصيص الامة بالامام ع مع ان الامور المذكورة في الخبر يمكن فرض بعضها بالنسبة الى الامام عليه السلام ايضا كالاكراه و
الاضطرار وقد يمنع لغوية التخصيص استنادا الى ان المراد وجود المعصوم في زمن النبي صلى الله عليه وآله وهو مختص بهذه الامة لعدم
اجتماع معصومين في زمان واحد في سائر الامم وفيه نظر ومما ذكرناه يظهر ما في الوجه الخامس ايضا **اقول** يمكن ان يكون المقدر في
الكل لفظ الحرام سواء تعلق العناوين المذكورة في الخبر بما يتضمنه من الفعل واحتمل تعلق العنوان بالفعل والحكم كما في ما لا يعلمون اي حرام
لا يعلمونه اما باعتبار الحكم او باعتبار الموضوع فتأمل **قوله** لان الظاهر ان نسبة الرفع آه **اقول** هكذا يوجد هذه العبارة
في بعض النسخ التي رأيناها فيكون علة للاظهرية وفي بعض النسخ المقروءة على الاساتيد وقع بدل اللام التعليلية كلمة الا الاستثنائية
وهو محتمل فتدبر **قوله** فلعل نفي جميع الاثار مختص بها آه **اقول** اورد عليه بان استدلال الامام عليه السلام على رفع بعض الاثار لا
يصلح دليلا على كون المقدر جميع الاثار مع ان المصنف ايضا لم يقصد من الاستدلال بالخبر الا اثبات عدم الاختصاص برفع المؤاخذة كما هو
صريح كلامه واجيب بان مقتضى استدلال الامام عليه السلام بالنبوي في المورد الخاص يكشف عن كونه بمنزلة الكبرى الكلية كما يرشد اليه
القواعد الاستدلال مع انه لا خصوصية للاثر الخاص **قوله** فتأمل آه **اقول** لعل وجهه التأمل ان ذكر الامور الثلاثة انما هو من باب

في أدلة القول بالبراءة

ذكر بعض الافراد للخصيصة وقيل ان وجهه انه اذا ثبت تقدير جميع الآثار في الثلاثة المذكورة ثبت في جميعها بملاحظة وحدة السياق التي او
ضعف الوجه الثالث وبملاحظة ان اخبار النبي صلى الله عليه وآله والائمة يكشف بعضها عن بعض **قوله** شطط من الكلام آه **اقول**
الظاهر ان الوجه للامتنان على امة النبي صلى الله عليه وآله بامور بعضها مختص بهم **قوله** وكذا المؤاخذة على ما لا يعلمون آه **اقول**
اورد عليه بان مجرد امكان الاحتياط لا يصحح العقاب والمؤاخذة مع عدم وصول البيان وفيه ما لا يخفى **قوله** وكذا التكليف الشاق آه **اقول**
ليس المراد منه ما لا يتحمل عادة للزوم الحرج بل المراد هو غير المقدور ولا دليل على قبح التكليف بالممتنع بالاختيار والعقاب عليه الا انه يرد عليه
تسليم الفرق بين هذه الامة وغيرها فيه فافهم وسيجيء زيادة بيان لهذا المطلب **قوله** لا ما لا يقدر عليه اصلا آه **اقول** ليس المراد
ذلك ليرد انه لا يختص بامة النبي صلى الله عليه وآله **قوله** واما في الاية فلا يبعد آه **اقول** في خبر المعراج ان النبي صلى الله عليه وآله قال
ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به قال تبارك اسمه قد فعلت ذلك بك وبامتك وقد رفعت عنهم عظيم بلايا الامم وذلك حكمي في جميع الامم ان
لا اكلف خلقا فوق طاقتهم وظاهره ان المراد هو التكليف بما لا يطاق لا العذاب والعقوبة فلا بد ان يكون المراد من الاصر المذكور في الاية الذي
عبر عنه المصنف ره بالتكليف الشاق هو ما لا يتحمل عادة لا غير المقدور كما يظهر من الخبر فان معنا الذي نحن بطلبك في عدم تحميل امتك ما
طاقة لهم به كيف وقد رفعت عنهم الاصر التي حملت على الامم السابقة فلا ارفع عنهم التكليف بما لا يطاق الذي رفعته عن الامم السابقة انه
بمقتضى الحكمة والعدالة **قوله** فتامل آه **اقول** وجهه ان تردد المخصص بين ما يوجب كثرة الخارج وقلته لا يوجب الاجمال في العموم
قطعا واما صيرورة العموم مبنيا للمخصص ورافعا للاجمال فلا وقد مر الكلام في ذلك في مباحث حجية الظن **قوله** اذ لا يعقل رفع الآثار آه
اقول اما بالنسبة الى خطاء هذه الامة ونسيانهم فللزوم التناقض واما بالنسبة الى خطاء الامم السابقة ونسيانهم فلانه وان كان معقولا
في نفسه الا انه لا يبقى له معنى بعد ثبوت نسخ جميع احكامهم ببعثة النبي صلى الله عليه وآله اذ لا خصوصية لآثار الخطاء والنسيان **قوله**
مع قيام المقتضي له آه **اقول** انما اعتبر قيام المقتضي لانه لولم يقم كان ذلك اندفاعا لا دفعا فلا بد في تحققه من قيام المقتضي كما انه لا بد
في الرفع من قيام الدليل على التكليف انا ما عليه ومعه دفعه رفع مقتضيا **قوله** فان قلت آه **اقول** توضيحه انه يلزم على ما ذكرت
في الخبر اشكالان بالنسبة الى قوله صلى الله عليه وآله ما لا يعلمون **احدهما** انه ليس له اثر شرعي وقد ذكرت ان المرفوع لا بد وان يكون من
الآثار الشرعية **وثانيهما** ان الاثر المرفوع لا بد وان يكون اثرا للشيء مع قطع النظر عن هذه العنوانات واستحقاق العقاب والمؤاخذة
انما هو من الآثار المترتبة على المعصية المتوقفة على العمد والعلم **اقول** يمكن تصور الاثر بالنسبة الى الاحكام الوضعية كالحرمة المترتبة
على ترك التسمية في الذبح بل بالنسبة الى الاحكام التكليفية ايضا كما اذا ترتب حكم تكليفي على الآخر كوجوب ترك النافلة على وجوب قضاء
الفريضة فحينئذ فلا حاجة الى تكلف تصحيح الدفع وان كان من جهة ان نقول ان كان له اثر شرعي فهو مرفوع والا فلا رفع ولا دفع فليتدبر
قوله قد عرفت ان المراد آه **اقول** توضيحه ان المرفوع بالنسبة الى ما لا يعلمون ليس نفس استحقاق العقوبة اولا وبالذات بل هو امر شرعي
يلزمه بحكم العقل ارتفاع امر غير شرعي وذلك الامر يختلف بالنسبة الى العناوين المذكورة في الخبر ومن هذا التقرير يظهر اندفاع كلا الاشكالين
اما الاول فظاهر واما الثاني فلوجود المقتضي لايجاب المرفوع من المصالح النفس الامرية فلم يجعل المرفوع نفس استحقاق العقاب والمؤاخذة
المستلزم للعصيان المحقق في صورة العلم والعمد الذي لا يتحقق في صور وجود العناوين المذكورة في الخبر **قوله** فاذا فرضنا انه لا يقبح آه
اقول قد يورد عليه بان المراد من التوجيه ان كان التوجيه الواقعي لغير المجتهد الذي يترتب عليه العقاب بحيث يشمل صورة الشك فيه لانه قد فعل
ذلك ووقع نوعه لو بعد ملاحظة الحديث ايضا حيث ان التكاليف الواقعية تعم العالم والجاهل في نفس الامر وان كان تنجزها مشروطا بالعلم
والمراد من الرفع في الرواية هو الرفع الظاهري وان كان التوجيه الفعلي بحيث لا يعاقب عليه مع عدم العلم ايضا ففيه انه لا شك في قبحه عند
العقل ضرورة قبح المؤاخذة بلا بيان ويمكن دفعه بان قبحه مع امكان التحفظ بالاحتياط ممنوع غاية الامر انه خلاف التفضل من الله تع ويكفي
في ارتفاع ضمنه عدم الوقوع كما لا يخفى **قوله** فيقال بحكم حديث الرفع آه **اقول** ملخصه ان المرفوع اولا وبالذات امر مجعول شرعا
وهو الشرطية ويترتب عليه رفع امر شرعي آخر وهو وجوب الاعادة فلا اشكال فيه كما فيما نحن فيه **قوله** فتامل آه **اقول** لعل وجهه
ضعف ما ذكر بناء على مذاق المصنف ره من كون الاحكام الوضعية امورا انتزاعية تنتزع من الاحكام التكليفية فهي ايضا ليست قابلة للجعل
والوضع والرفع الا ان يقال ان منشأ انتزاعها من الاحكام التكليفية قابلة لذلك فالرفع ينسب اولا وبالذات الى ذلك الامر الشرعي الذي هو منشأ
الانتزاع وثانيا وبالعرض الى هذا الامر المنتزع فحينئذ يرد عليه ما قيل من ان المراد بالحكم التكليفي المرفوع ان كان هو الفعلي فيرتفع بنفس الشك
وان كان الشاني فلم يدل الرواية على الرفع الواقعي لكنه يندفع بما ذكره بعض الافاضل من ان الرفع الظاهري تام هو بالنسبة الى ما لا يعلمون واما
بالنسبة الى غيره من اكثر العناوين المذكورة في الخبر فلا يكون الرفع الا واقعيا لان تقييد الحكم بغير الجهل من احوال المكلف لا ضير فيه **قوله**
واما ورودا لصحيحة آه **اقول** توضيحه ان رفع الاكراه انما يقبح اذا اوجب ضررا على الغير واما اذا اوجب فوات نفع عنه فهو كالاكراه المتعلق

بحق الله تعالى عدم قبح رفع الاثر عنه ولو اقع في الصحيح من هذا القبيل **قوله** وكذلك رفع اثر الاكراه آه **اقول** حاصله انه اذا اراد شخص اضرار شخص فاكره ثالثا على اضراره لم يكن رفع الاثر عن المكره بالفتح منافيا للامتنان لانه من باب عدم التحمل للضرر ليندفع عن الغير لا من باب الاضرار على الغير لخلاص النفس فان اضرار المكره بالكسر متوجه اولا وبالذات على المكره عليه لا على المكره ليريد دفعه باضرار المكره عليه **قوله** فافهم آه **اقول** لعله اشارة الى ضعف ما ذكر نظرا الى ان الضرر وان كان اولا وبالذات متوجها الى الغير لكنه فعلا متوجه الى المكره بحيث لو لم يضر بالمكره عليه حصل اندفاع الضرر عنه ووقوعه على نفسه فاذا عمل بقول المكره دفعه عن نفسه فيصدق الاضرار على الغير لخلاص النفس **قوله** مع مخالفته لظاهر الاخبار آه **اقول** مثل ما روي عن الباقر والصادق عليهما السلام من ان الحسد ياكل الايمان كما ياكل النار الحطب ومثل ما قال الله تعالى لموسى بن عمران في حق الحاسد ومن يك كذلك فلست منه وليس مني على ما رواه في الكافي عن الصادق عليه السلام الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة **قوله** ويمكن حمله على ما لم يظهر الحاسد آه **اقول** للحسد مقامات **احدها** الحالة البسيطة والملكة الراسخة التي هي من الرذائل الباطنية والكيفيات النفسانية **وثانيها** الاثر المترتب عليها من التاثر والانفعال الباطني والاشتعال القلبي **وثالثها** ظهور اثرها في الخارج في ظاهر البشرة وله مراتب عديدة بحسب استعمال الالات البدنية والجوارح الظاهرية كما لا يخفى فالمقام الاول مما لا ريب في رفع المؤاخذة عنه بل ليس مظنة للمؤاخذة اصلا لان الملكات النفسانية مما لا يمكن العقاب عليه غاية الامر توجه العقاب على استعمال اسباب حصولها اذا كان حصولها بالاختيار وينبغي زوالها بالرياضات والمجاهدات كما ان المقام الثالث لا ريب في ترتب العقاب والمؤاخذة عليه واما المقام الثاني فهو الذي اراده المص الاستاد والظاهر رفع المؤاخذة عنه وان كان من الصفات الرذيلة المذمومة ولا ملازمة بين كون الشيء مذموما ومورثا لاستحقاق العقاب لصاحبه وبين فعلية العقاب بالنسبة الى صاحبه والاضير في اخبار الله تعالى واخبار رسوله بالعفو عنه بعد تحقق قبحه الواقعي الذي ينبعث منه استحقاق العقاب وكونه مانعا من قبول الطاعات حاجبا بين العابد والمعبود لا ينافي ما ذكرنا اذ لا منافاة بين كون الشيء مما لا يعاقب عليه بنفسه وبين كونه من موانع القبول نظير نجاسة البدن والثوب بالنسبة الى الصلوة **قوله** واما الطيرة آه **اقول** هو على وزن خيرة بفتح الياء وسكونها مصدر تطير كما ان الخيرة مصدر تخير ولم يات المصدر على هذا الوزن سواهما كذا قيل **قوله** فهي في الاصل التشام بالطير آه **اقول** ولذلك يسمى العلم الذي دون فيه احكامه بعلم زجر الطير وذكر بعض الافاضل انه يسمى بعلم العيافة كما يسمى العلم بمعرفة الطرق في البحر والبر بتتبع التراب والرمل والطين بعلم الشقيا وعلم الفراسة بعلم القيافة وهذه العلوم الثلثة كانت مشهورة في العرب في زمن الجاهلية بل بعده ايضا مع انه روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال لا عدوى ولا طيرة ومن نظر كتب التواريخ وقصص الشعراء والملوك وذكرهم في اشعارهم ما يتشامم به من نابيب الملوك اياهم يصدق ما ذكرناه **قوله** واما رفع اثرها آه **اقول** ان قيل كيف يراد رفع اثرها وفي اخبار الامامية لها عين واثر كالخبر المروي في الخصال والمحاسن عن الكاظم عليه السلام قال الشوم للمسافر في الطريق في خمسة الغراب الناعق عن يمينه والكلب الناشر لذنبه والذئب العاوي الذي يعوي في وجه الرجل وهو مقع على ذنبه ثم يعوي ثم يرتفع ثم ينخفض ثلاثا والظبي السانح عن يمين الى شمال والبومة الصارخ والمرأة الشمطاء تلقي فرجها والاتان العضباء يعني الجدعاء فمن وجد في نفسه منهن شيئا فليقل اعتصمت بك يا رب من شر ما اجد في نفسي فاعصمني من ذلك ومثل قول امير المؤمنين عليه السلام حين تحل نطاقه فاخذه وشده اشدد حيازيمك للموت فان الموت لاقيكا الى غير ذلك من الاخبار المشتملة على امثال ذلك **قلت** امثال ذلك مستثناة بالنص والمراد هو التشام بما يتخيله المتشائم مع ان قول امير المؤمنين عليه السلام لا يدل على التشام اصلا فانه عليه السلام اخبر بشهادته من اول الليل الى ذلك الوقت مرارا بل يمكن ان يقال ان ما ذكر في الخبر ايضا مما يرتفع اثرها عن هذه الامة ولو بمثل دعا الاعتصام الذي علمه الامام عليه السلام اياهم **قوله** ويحتمل ان يراد بالتفكر **اقول** لا يخفى بعد هذا المعنى على من لاحظ اجتماع لفظي التفكر والوسوسة سيما مع تقدم لفظ الوسوسة كما هو لا تشعيه على ما صرح **قوله** كما حكى الله عن الوليد آه **اقول** معنى الاية انه فكر فيما تخيل طعنا في القرآن وقدر في نفسه ما يقول فيه وهو ما حكى الله عنه من قوله ان هذا الا سحر يؤثر ان هذا الا قول البشر واما قوله فقتل كيف قدر الاية فهو تعجب من تقديره وتكرير للمبالغة **قوله** فافهم آه **اقول** اشارة الى بعد هذا المعنى الذي ذكره الصدوق بالنسبة الى النبوي بل لا ينطبق عليه كما لا يخفى **قوله** ومنها قوله عليه السلام ما حجب الله آه **اقول** قد يقال ان كلمة ما مفيدة للعموم اذ هي اما شرطية او موصولة متضمنة لمعنى الشرط فتشمل الشبهة الموضوعية والحكمية ولا يمكن حملها على ظاهرها اذ لا معنى لوضع الموضوع فلا بد من التصرف في الرواية باحد وجوه محتملة فيها وفيه ان الوضع من الله وكذا التكليف انما يتصور فيما يكون الوضع والتكليف فيه من وظائفه تعالى وهو الاحكام اذ الموضوعات انما يتعلق العلم بها او يرتفع عنها بالامور الخارجية فلا مساغ لدخول الموضوعات مع ان ما ذكره من لزوم وضع الموضوع قرينة اخرى على ما ذكرناه فتدبر **قوله** وفيه ان الظاهر آه **اقول** لقائل ان يقول ان الوضع بحسب الاستعمالات كالرفع فيمكن جعله قرينة لكون المراد مما حجب الله ما بينه واخفى مع ان الحجب مطلق والمحجوب عام ونسبة الحجب الى الله تعالى لا تفيد الاختصاص ولعل السر فيها هو الاشعار بوجوب الفحص التام في العمل بالبراءة لا يقد

في ادلة القول بالبرائة

بلدونه ان الشيء مما حجبه الله مع انه يلزم تخصيص الاكثر في عموم كلمة ما لان اغلب الموارد مما اخفي فيه الحكم بسبب الحصار دبناء على الاخبار الواردة في ان لكل واقعة حكما واثبات كون المحجب بغير سبب من العباد بالاصل ثم اتمام المطلوب بالخبر كما قد يتوهم مما لا معنى له لاستلزامه حلوله اقول ان اريد نفي جميع الاحكام والتحكم ان اريد بعضها وقد اجيب عن الاستدلال بالخبر بوجوه اخر ايضا **احدها** انه لا يصدق المحجب فيما نحن فيه نظرا الى ادلة الاحتياط **وثانيها** ان الخبر ظاهر في الشبهة الموضوعية ولا اقل من الاحتمال **وثالثها** ان المراد منه بيان الاغتفار في الخطأ في الاجتهاد بعد بذل الجهد **ورابعها** ان المراد اسرار القضاء والقدر ومسئلة الطينة والخلق ونحو ذلك **وخامسها** انه ضعيف السند لاشتراك يحيى بن زكريا بين الثقة وغيره الى غير ذلك من الوجوه الضعيفة التي لا ينبغي ان يسود بها قرطاس ويحلق بها يراع **قوله** وفيه ما تقدم آه **اقول** لا ينبغي الجواب بمثل ذلك بعد ما سيأتي من ان ادلة البرائة واردة على ادلة الاحتياط وقد اجيب عنه ايضا بان الظاهر كون كلمة ما ظرفية ولا بد فيه حينئذ من تقدير شيء مع ملاحظة ما ثبت في محله من انها تفيد العموم فيكون مبنيا لحال المجانين اذ لا يكون مسلم بالغ عاقل الا ويعلم شيئا من الاحكام وفيه مضافا الى منع ظهور كلمة ما في الظرفية سيما بعد ملاحظة ما في بعض الكتب من زيادة حتى يعلموا في اخر الخبر ان ذلك ينافي عموم الناس فلا بد ان يجعل معنى الخبر ان الناس في سعة كل شيء ما لم يعلموا ولعل المتبادر من الخبر ومما يرد على ظاهر الخبر انه يؤدي الى رفع الاحكام الوضعية ايضا فيكون مشتملا على ما قام الاجماع على خلافه ويسقط بذلك عن الاعتبار الا ان يقال ان يسهل بملاحظة وروده على جل اخبار الباب ومما يرد عليه على فرض جعل كلمة ما موصولة او موصوفة ان مقتضى الاضافة كون الجهل سعة قبلها اللهم الا ان يشبه ذلك بنفس الاضافة او يجعل ذلك تقديرا لكون الجهل سعة بحكم العقل واقوى ما يرد عليه انه مرسل وادعى بعض الاصحاب من لم يلف في الاخبار انه لم يعثر عليه مسندا في شيء من الكتب بل الموجود منه فيها رواية السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام ان امير المؤمنين عليه السلام سئل عن سفرة وجدت في الطريق مطروحة كثير لحمها وخبزها وجبنها وبيضها قال عليه السلام يقوم ما فيها ثم يؤكل لانه يفسد وليس له بقاء فان جاء صاحبها غرموا له الثمن قيل يا امير المؤمنين لا ندري سفرة مسلم او سفرة مجوسي فقال عليه السلام هم في سعة حتى يعلموا ومع قطع النظر عن الخدشة في سنده بالسكوني اجنبي عن المقام وغريب عن المدعى حيث ان ظاهره انهم في سعة من النجاسة المحتملة الناشية من احتمال اشتمال السفرة على اللحم الغير المذكى بقرينة ظهور السؤال وارجاع الضمير الى الاكلين فلا وجه للتعبير بالناس والاحتجاج به في جميع موارد الاشتباه والالتباس **قوله** بناء على ان المراد بالشيء آه **اقول** لا يخفى ان ظاهر الرواية هو المعنى الثاني ولو سلم ظهور سياقها في هذا المعنى وكون الظهور السياقي معتبرا كما بني عليه المص الاشارة في هذا الكتاب فلا شك في انه لا يكافؤ الظهور اللفظي فحينئذ لا تصلح الرواية للاحتجاج بها على المدعى **قوله** ومنها قوله عليه السلام ايما امرء ركب آه **اقول** هذه الرواية وردت في باب كفارات الحج وذكرها في الوسائل هناك وفي المدارك في باب كفارات الصوم لكن لفظ الرواية اي رجل بدل ايما امرء وصورة الرواية انه روى عبد الصمد بن بشير عن ابي عبد الله عليه السلام قال جاء رجل ملبي حتى دخل المسجد الحرام وهو يلبي وعليه قميصه فوثب اليه الناس من اصحاب ابي حنيفة فقالوا شق قميصك واخرجه من رجليك فان عليك بدنة وتضرب وجهه فقال له ابو عبد الله عليه السلام اسكن يا عبد الله فلما كلمه وكان الرجل وعليك الحج من قابل وحجك فاسد فطلع ابو عبد الله عليه السلام فقام على باب المسجد فكبر واستقبل الكعبة فدنا الرجل من ابي عبد الله عليه السلام وهو ينتف شعره ويضرب وجهه فقال له ابو عبد الله عليه السلام اسكن يا عبد الله فلما كلمه وكان الرجل عجميا فقال ابو عبد الله عليه السلام ما تقول قال كنت رجلا اعمل بيدي فاجتمعت لي نفقة فجئت احج لم اسئل احدا عن شيء فافتوني هؤلاء ان اشق قميصي وانزعه من قبل رجلي وان حجي فاسد وان علي بدنة فقال له متى لبست قميصك ابعد ما لبيت ام قبل قال قبل ان البي قال فاخرجه من رأسك فانه ليس عليك بدنة وليس عليك الحج من قابل اي رجل ركب امرا بجهالة فلا شيء عليه طف بالبيت سبوعا وصل ركعتين عند مقام ابرهيم واسع بين الصفا والمروة وقصر من شعرك فاذا كان يوم التروية فاغتسل واهل بالحج واصنع كما يصنع الناس **قوله** وفيه ان الظاهر آه **اقول** الانصاف ان نظائرها من الاخبار الواردة في باب الكفارات مختلفة فان الجهالة قوبلت في بعضها بالعلم وفي بعض اخر بالعمد وفي ثالث بالخطأ ففي الكافي عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال وليس عليك فداء ما اتيته بجهالة الا الصيد فان عليك الفداء فيه بجهل كان او بعمد وفي المحكي عن تحف العقول كل ما اتى به المحرم بجهالة او خطاء فلا شيء عليه الا الصيد فان عليه الفداء بجهالة كان ام بعلم بخطأ كان ام بعمد وفي الصحيح عن احمد بن محمد بن ابي نصر عن الرضا عليه السلام قال سئلته عن المحرم يصيد الصيد بجهالة قال عليه كفارة قلت فان اصابه خطأ الخبر فلا يتعين الحمل على ذلك المعنى الا ان منع الظهور فيه ايضا مشكل و يؤيده صحيحة عبد الرحمن الاتية نظرا الى ان تعليله عليه السلام بعدم القدرة على الاحتياط قرينة على انه معتقد للحلية والا كان قادرا على الاحتياط **قوله** فتامل آه **اقول** لعله اشارة الى بعض ما ذكرناه ويمكن ان يكون اشارة الى منع الاباء عن التخصيص مع عدم اشتماله على شيء من التعليل والتاكيد وغيرهما من الاسباب المقتضية للاباء وقد يقال ان وجه ان هذا التخصيص لازم على كل تقدير اذ لا يستحق العقاب الا الجاهل الحقيقي **قوله** وفيه ان مدلوله آه **اقول** مضافا الى انه لا يدل على عدم احتجاج الله بغير ما اتيهم وعرفهم لعدم اشتماله على شيء من ادلة الحصر فاقلب

اثبا اما للسببية او مشعرة بها فيستفاد منه ان العلة موذلك ومع انتفاء السبب والعلة ينتفي المسبب والمعلول قلت لا مانع من تعلق السبب انتفاء السبب لا يقتضي نفي المسبب بالنسبة الى غير ذلك السبب قيل في رد الاستدلال بالرواية انها واردة في مقام بيان تفاوت مراتب التكليف بتفاوت مراتب العقول وليست ناظرة الى ما نحن فيه اصلا كما يشعر بذلك ذيلها وصدرها فانه ورد عنهم انما يداق الله العباد على ما وهبهم من العقول وانه سبحانه يحتج عليهم بما اتيهم وعرفهم وان للايمان درجات ومنازل وكلها يدل صريحا على تفاوت مراتب التكليف بالنسبة الى البله والنسوان وغيرهم بل يستفاد من بعض الاخبار وكلمات اصحابنا الاخيار ان مستضعفي المخالفين يرجى لهم الفوز بالجنة وان شئت تفصيل ذلك المطلب فارجع الى باب الاجتهاد والتقليد من القوانين **قوله** ثم لا ينكره الاخباريون آه **اقول** المراد انهم معترفون ان الله لا يحتج ولا يكلف الا بالاعلام والتعريف والبيان لكنهم يدعون ان الموضوع المشتبه الحرمة مما عرفهم اياه نظرا الى ادلة الاحتياط **قوله** ومنها قوله عليه السلام في مرسلة الفقيه آه **اقول** قد ورد في بعض الروايات مباح بدل مطلق وفي بعضها حتى يرد فيه نص وفي اخر حتى يرد فيه امر ونهي **قوله** ودلالته على المطلب اوضح آه **اقول** تقريبه ان المراد بالمطلق معناه اللغوي اي مطلق العنان لا ما يقابل المقيد كما توهم لانه المتبادر ولما اشرنا من تبديله بالمباح في بعض الاخبار فيكون مفاده حلية مشتبه الحكم اذ المراد بالورود هو الورود المعلوم عند المكلف لا مجرد الورود في الواقع ونفس الامر فيصير بمنزلة كبرى كلية فان قلت المراد هو الورود الواقعي اذ ليس فيه تقييد بالعلم وحينئذ فان اريد اثبات الاباحة قبل احراز عدم الغاية فلا وجه للتمسك به ضرورة وجوب الفحص وبعده فلا شك ان ما يدل على ذلك من الشارع عند النهي يكفي في ذلك فلا حاجة الى التمسك بالخبر اجيب بان حمل الورود على الورود الواقعي فاسد اذ المقصود من الخبر ان كان افادة الاطلاق قبل تشريع الاحكام او مع قطع النظر عنها فيلزم تحصيل الحاصل اذ المحمول عين الموضوع فان المعنى كل شيء لم يمنع عنه شرعا لم يمنع عنه وان كان بعد تشريعها وجعلها فيكون من توضيح الواضح اذ المعنى ان كل شيء ماذون فيه بالاباحة الشاملة لما عدا التحريم حتى يرد النهي وهذا امر يعلم من تتبع الاحكام فان كلا منها يثبت في موضوعه الى ان يرفعه اخر فهذا بيان الحكم المنسوخ ولا يخفى بعد مثل ذلك في كلام الحكيم فالانصاف ان دلالة الخبر لا غائلة فيها بل يمكن الاحتجاج به في الشك في المكلف به كما في مسئلة القنوت بالفارسية التي استدل به الصدوق رحمه فيها حيث ان الشك فيها يرجع عند التامل الى الشك في المكلف به اذ الكلام في مانعية الفارسية راجعة الى شرطية عدمها فيكون الشك في ان الصلوة الواجبة هل هي هذه او تلك كما لا يخفى ثم ان بعض محققي الاخبارية احتمل في معنى الخبر وجوها ثمانية **احدها** ما ذكرناه **وثانيها** ان المراد ان كل شيء عام ومطلق يجب ابقائه على حاله حتى يثبت المخصص والمقيد **وثالثها** ان المراد قبل كمال الشريعة **ورابعها** ان المراد ما يحتمل الوجوب والاباحة **وخامسها** ان المراد به ما يعم به البلوى **وسادسها** انه محمول على التقية **وسابعها** انه محمول على ما لم يعلم كونه فردا لنوع معلوم الحلية او لنوع معلوم الحرمة **وثامنها** ان المراد من لم يبلغ اليه احاديث الشبهة والاحتياط ولا يخفى ان كل الوجوه سوى الاول من التاويلات البعيدة والتكلفات الركيكة بل لا يصح كثير منها كما لا يخفى وربما يورد على الاستدلال بالخبر بوجوه منها انه مرسل وليس بحجة ومنها ان اخبار الاحتياط واردة عليه ومنها انه يدل بظاهره على اباحة ما لم يرد فيه نهي وان استقل بالعقل وبطلانه ضروري ومنها ان مقتضاه اباحة كل شيء يعلم بعد ورود النهي عنه فلا يشمل المشكوك فيه ومنها ان مفاده الاباحة بالذات لو سلم دلالته وهي لا تنافي الحرمة من باب المقدمة ومنها ان دلالته على المط انما تتم لو اضمر العلم او يقال بان الالفاظ موضوعة للمعاني المعلومة والاول خلاف الاصل والثاني خلاف التحقيق ومنها ان الورود ظاهر في الصدور والدخول بل اطلق على الاقل من ذلك في قوله تعالى وان منكم الا واردها وقولهم وردنا ماء بني فلان فلا وجه لحمله على الوصول والبلوغ كما هو مبنى الاستدلال الى غير ذلك من الوجوه التي يظهر ضعفها من التامل في مطاوي الكلمات والاخذ بمجامعها فتامل فيها **قوله** فظاهره عدم وجوب الاحتياط **اقول** المقصود بيان ان ادلة الاحتياط لو تمت فهي معاضدة وليست واردة عليه لان المراد ورود النهي في الشيء من حيث هو بخصوصه لا من حيث كونه مجهول الحكم ليصير من جهة ادلة الاحتياط معلوم الحكم بالعلم العمومي وبعبارة اخرى هذا الخبر يثبت الاباحة بالنسبة الى الوقائع الخاصة وتلك الاخبار تنفيها ففي التعارض يبقى الموضوع في المتعارضين بحاله الا انهما يختلفان في الكيف والامر هنا كذلك وفي الورود لا يبقى الموضوع في المورود بحاله بعد ملاحظة الوارد وتوهم الورود اذا لوحظ الامر بالنسبة الى الواقعة العامة اعني مسئلة البرائة والاحتياط مما لا يعتنى به بعد تحقق التعارض على الوجه المذكور **قوله** ثم الرجوع الى ما يقتضيه **اقول** مفاد الخبر اما الجعل من الشارع او امضاء حكم العقل ويتفاوت الحال على التقديرين في باب التعارض فان ادلة الاحتياط متقدمة بل حاكمة بل واردة عليه حقيقة على الثاني دون الاول **قوله** بل في رواية اخرى آه **اقول** ظاهره تاييد عدم الجواز الذي هو مقتضى الاستصحاب وفيه ان هذا لا يصلح تاييدا لذلك لان المرئة اذا علمت ان عليها العدة ولم تعلم مقدارها كما هو مورد السؤال في هذه الرواية فلا بد لها من الاستصحاب وليس للاستصحاب معارض وهو ظ بخلاف الرجل فانه مع علمها بالعدة يتصور في حقه ما يطمئن به ويعتقد بانقضاء العدة كتصديق المرئة وهي غير

متهم بالكذب بعد الاحتياط ونحو ذلك فتبين للمقامين فرق بين **قوله** ومحصله لزوم التفكيك آه **اقول** توضيحه ان الجهالة اثنتان الجهالة بان ذلك محرم عليه والجهالة بانها في عدة ولا يمكن تصحيح معنى الرواية وتطبيق التعليل على المعلل له الا بحمل الجهالة الاولى على الجهل المركب لظهور ان الجاهل البسيط يقدر على الاحتياط ولا يمكن حمل الثانية عليه ايضا والا لم يبق لاختصاص التعليل بالاولى وجه فلا بد ان تحمل على الجهل البسيط فيلزم التفكيك بين الجهالتين في سياق الرواية بل في عنوان ذلك الا ان الظاهر انه مما لا بد منه ويمكن دفع ذلك بان الجاهل على الوجه الاول غافل سواء كان غافلا محضا او جاهلا بالجهل المركب فلا يعقل الاحتياط بالنسبة اليه اصلا كما عرفت في مباحث القطع واما الجاهل على الوجه الثاني وان كان جاهلا بالجهل المركب فانه وان كان الشك بالنسبة الى القضية الشخصية لا يتصور في حقه والا لم يكن معتقدا بل شاكا ومنزلته الا انه يتصور الشك في حقه بالنسبة الى النوع لكثرة وقوع خلاف ما اعتقده في الخارج وهذا لا ينافي القطع كما لا يخفى فيحمل الجهالة في المقامين على الجهل المركب ولا يلزم التفكيك فافهم **قوله** وتقريب الاستدلال كما في شرح الوافية آه **اقول** حاصل ما ذكره السيد الشارح في معنى الخبر وجوه ثلاثة **احدها** ما اشار اليه ولا بقوله ان كل فعل من الافعال الخ **وثانيها** ما اشار اليه بقوله كل شيء فيه الحلال بعينه الخ **وثالثها** ان كل شيء تعلم له نوعين وصنفين نص الشارع على احدهما بالحل وعلى الآخر بالحرمة واشتبه عليك اندراج هذا الفرد تحت احدهما الخ والمعنى الثالث اخص من الاولين والثاني مرجعه الى الاول وهو الذي ينفع القائلين بالاباحة والثالث هو الذي يحمل القائل بوجوب التوقف والاحتياط هذه الاخبار عليه هذا ملخص كلامه **قوله** وليس الغرض من ذكر الوصف آه **اقول** يعني ان الغرض من ذكر الوصف اعني قوله فيه حلال وحرام امران **احدهما** الاحتراز عما لا يوجد فيه القسمان بالفعل وان كان قابلا لهما **وثانيهما** بيان المشتبه بمعنى ان المراد منه هو الشيء القابل لتعلق الحكم به عقلا وعادة لا مثل الاعيان التي لا يتعلق به فعل المكلف كالسماء وذات الباري تعالى شانه والافعال الاضطرارية كالتنفس في الهواء **قوله** سواء علم حكم كلي فوقه آه **اقول** مثال الاول اللحم المشتري من السوق المحتمل للمذكى والميتة فانه يعلم حكم الكلي فوقه من المذكى والميتة ولا يعلم اندراجه تحت احدهما ومثال الثاني مطلق اللحم فانه يعلم حكم الكليين اللذين تحته الذي يتحقق في ضمنهما وهما المذكى والميتة ولكن لا يعلم ان الجنس المتحقق في اللحم الشخصي متحقق في ضمن ايهما **قوله** الظاهر ان المراد آه **اقول** توضيحه ان المراد ليس خصوص المشتبه الذي هو جزئي من الجزئيات الحقيقية اذ ليس فيه حلال وحرام حتى تعرف الحرام منه بعينه فالمراد مطلق الشيء مع قطع النظر عن الاشتباه والمراد من انقسامه الى القسمين وجودهما فيه بالفعل كاللحم فان فيه الحلال والحرام بالفعل وليس المراد احتمال كل منهما في مقام الاتصاف باحدهما كشرب التتن حيث انه يمكن ان يكون حلالا وان يكون حراما اذ لا يصدق على مثل ذلك التقسيم الذي هو ظاهر الوصف مع عدم صحة كون الشيء مقسما لحكمين لظهور ان المعتبر في التقسيم وجود المقسم في الاقسام ومن المعلوم ان الشيء الذي هو الموضوع لا يوجد في الحكم سيما والموجود في الخبر هو الحلال والحرام لا الحل والحرمة ثم ان بعض افاضل المعاصرين نقل عن المصنف الاستاد في هذا المقام بيانا ابسط مما هو مذكور في الكتاب وتقريره ان الرواية تحتمل وجوها ثلاثة **احدها** ما ذكره السيد صدر الدين ره اولا ويكون الظرفية على تقديره توسعية بمعنى ان كل ما يتطرق فيه احتمال الحلية والحرمة فهو لك حلال وهذا المعنى يعم الشبهة الموضوعية والحكمية **ثانيها** ان يكون الظرفية على وجه الاحاطة والسريان على نحو ظرفية الكلي لجزئياته بمعنى ان كل كلي له فردان الخ فينطبق على الشبهة الحكمية كالغيبة والغناء والشبهة الموضوعية كاللحم **ثالثها** ان يكون الظرفية على نحو اشتمال الكل للاجزاء والمركب للبسائط بان يعتبر هناك عناوين ثلاثة معلوم الحلية ومعلوم الحرمة والمشتبه وينزل منزلة شيء واحد ويقال ان شيء فيه حلال وحرام سواء كان الشك في اصل الحكم او في موضوعه ويدخل في ذلك الشبهة المحصورة اما الاحتمال الاول ففاسد اذ لا يلائم معه الظرفية لظهورها في الشبهة الموضوعية مع ان الدليل يتأدى ايضا بعد صحته لان قضيته جعل الحلية مغيا بمعرفة الحرمة حينئذ صيرورة العنوان الكلي حراما لو حصل المعرفة بحرمة بعض افراده اذ ليس هناك ما يختص المعرفة الخاصة بالموضوع بالشبهة الموضوعية والخاصة بالحكم بالشبهة الحكمية وهذا ظاهر الفساد نعم لو قال عليه السلام حتى تعرف انه الحرام كما في الخبر الآخر لم يلزم ذلك وكذا الاحتمال الثالث بل هو اوضح فسادا من الاول لظهور الشيء في الواحد الحقيقي لا الاعتباري فالوجه هو المعنى الثاني وهو ايضا لا يخلو عن نظر اما اولا فلان تصدير الرواية على فرض عمومها للشبهة الحكمية فلا يلائم عليها فان ظاهر قوله حتى تعرف الحرام معروفية اصل عنوان الحرام سيما بملاحظة كلمة منه ولفظ الحرام الظاهر في العهد واما ثانيا فللزوم المحذور المذكور في الاول وهو صيرورة العنوان الكلي حراما بمعرفة حرمة بعض افراده ويمكن تصحيحه بجعل الغاية غاية للاطلاق الحكم فهو بمنزلة الاستثناء فالمعنى حتى تعرف الحرام والضمير منه راجع الى كلمة كل لا لفظ شيء فتأمل **قوله** فالرواية مختصة بالشبهة في الموضوع آه **اقول** لبعض الافاضل كلام في ما يحتمله الرواية لا بأس بايراده ليتضح حقيقة الامر فقد ذكر ان الرواية تحتمل معاني ستة **الاول** ان كل فعل من افعال المكلف كان من شأنه ان يكون حلالا او حراما اي يصح ان يتصف بالحل والحرمة اذا اشتبه عليك حكمه فهو لك حلال حتى تعلم بدليل انه حرام فيكون فائدة القيد قابلية محل الاشتباه يخرج ما لا يقبل الاشتباه **الثاني** ان كل شيء فيه الحلال والحرام عندك على

الوجه الذي ذكره السيد الصدر وعلى هذين المعنيين يشمل ما لم يعلم حرمة نوع منه ولا حليته اذ امكن اتصاف كل نوع منه باحد الامرين بخلاف الباقي فانه يشترط فيهما وجود النوعين **الثالث** ان كل شيء من فعل او عين له نوعان نص الشارع على احدهما بالحل وعلى الآخر بالحرمة واشتبه عليك فرد انه من اي النوعين الخ فيكون معنى قوله فيه حلال وحرام انه ينقسم اليهما كاللحم **الرابع** ان كل فعل او عين له انواع نص الشارع على احدها بالحل وعلى الآخر بالحرمة واشتبه عليك الامر في نوع ثالث مثاله اللحم حيث ان له انواعا لحم الغنم ولحم الخنزير ولحم الحمير **الخامس** ان كل فعل او عين له نوعان واشتبه عليك اندراج صنف في احدهما مثاله اللحم حيث انه اشتبه الامر في لحم الحمير والفرق بينه وبين الثالث ان النوع في هذا باعتبار الحلية والحرمة وفي الثالث باعتبار آخر وكذا مع الرابع مضافا الى ان المعلوم في هذا هو ان للشيء له نوعا سواء علم بعض اصناف كل منهما ام لا بخلاف الرابع فانه يعلم فيه الحلال والحرام بخصوصهما **السادس** الاعم من الثلاثة وهو ان كل شيء له نوعان او انواع اشتبه عليك الامر في فرد او صنف في حليته وحرمته لاجل الاشتباه في الحكم والاندراج تحت احد النوعين او في نوع انه هل هو ايضا نوع حلال او حرام كاللحم حيث ان فيه حلالا وحراما ومذكى وميتة ولحم غنم ولحم خنزير ولحم حمير ثم قال لا شك في دلالة هذه الاخبار على اباحة ما لا نص فيه على المعنيين الاولين وكذا على الثلاثة الاخيرة كما ظهر من امثلتها نعم على المعنى الثالث لا دلالة عليهما والاولان وان كانا خلاف الظاهر من قوله فيه حلال وحرام انه مشتمل على النوعين ينقسم اليهما في الواقع ولكن الثالث ايضا غير صحيح اذ لا شك ان قوله كل شيء عام شامل لمثل اللحم في الامثلة الاربعة وكذلك الاشتباه المفهوم التزاما يشمل الاشتباه في جميع تلك الصور والمعنى الثالث يوجب تخصيص كل شيء بما علم فيه خصوص النوع الحلال وخصوص الحرام وبما كان التنويع باعتبار غير الحلية والحرمة وتقييد الاشتباه بما لا يكون لاجل الاشتباه في الاندراج تحت النوع الذي عنوانه غير الحلية والحرمة مع العلم بخصوص الحلال والحرام ولا باعث على تلك التقييد والتخصيص لان ليس في الحديث عنه عين ولا اثر ولو جاز ذلك لما تم العمل بعام ولا مطلق بل وكذلك الرابع والخامس وكون المورد خاصا لا يوجب خصوص الحكم انتهى كلامه ملخصا ولا يخفى ان الظاهر من هذه المعاني هو خصوص الثالث كما استظهره المصرة وغيره والباقي خلاف الظاهر لعدم الانقسام التفصيلي الفعلي في الاولين واما الرابع فلعدم كون سبب الشك في المشتبه هو وجود القسمين في اصل الجنس ضرورة ان سبب الشك في حلية لحم الحمير ليس حلية لحم الغنم وحرمة لحم الخنزير اذ لو فرض جميع الانواع حلالا او حراما لكان الاشتباه في لحم الحمير باقيا بل السبب فيه اما عدم الدليل حينئذ في المسألة مع انه لا كل فرق الى احد القسمين واما اجمال الدليل واما تعارض الادلة كما هو الشأن في مطلق اشتباه الحكم الشرعي الكلي واما الخامس فلما مر في الوجوه السابقة ومنه يعلم حال المعنى السادس ايضا وقد يورد على ما استظهرناه تبعا للاستاذ بان ظاهر الخبر وما يستفاد منه حسبما يقتضيه مفردات الالفاظ الواقعة فيه بحسب الاوضاع اللغوية هو الحكم بحلية المشتبه المخلوط فيه الحلال بالحرام خلطا مزجيا في المحصور وغير المحصور ولما اخرج عن ظاهره من حمل الظرفية على الظرفية الغير الحقيقية لم يكن فرق بالنسبة الى الخبرين الشبهة الحكمية والموضوعية وبعض صور الاولى وان خرج عن المعنى الذي ذكر في الثانية الا انه يتم الكلام فيه بالاجماع المركب وانت خبير بما فيه بعدما عرفت ان المتبادر من الخبر كون المشتبه من جنس الحلال والحرام الواقعيين التفصيليين الفعليين واما ان سياق الرواية هل هو ناظر الى الشبهة البدوية والمسبوقة بالعلم الاجمالي كالشبهة المحصورة ففيه الكلام فيه

قوله ووجه النفات ان وجود القسمين آه **اقول** توضيحه انا اذا فهمنا من الخبر الانقسام الفعلي فلا بد ان يكون الاشتباه في المشتبه مستندا الى ذلك الانقسام من جهة عدم العلم بان المشتبه تحت احدهما فمنشأ اشتباه الحكم هو اشتباه الموضوع كما يظهر من التقييد بالوصف وفي مسألة اللحم ليس منشأ اشتباه لحم الحمار من جهة وجود القسمين وعدم معلومية اندراجه تحت احدهما بل من جهة عدم ورود حكم من الشارع فيه فهو الانقسام بالنسبة الى هذا كعدمه كما هو واضح **قوله** وقد اورد على الاستدلال آه **اقول** المورد هو المحقق القمي ره وقد اورد بوجوه اربعة **الاول** ما اشار اليه المصرة من انه يلزم استعمال قوله عليه السلام فيه حلال وحرام في معنيين **الثاني** انه لا معنى لاخراج المذكورات بالقيد المذكور من حيث ان معنى قوله عليه السلام فهو لك حلال ان مجهول الحكم حلال ولا اجمال فيها **الثالث** انه لا معنى حينئذ لاعتبار المفهوم المخالف اللازم للقضية الا باخذ السالبة منتفية الموضوع وهي غير مفيدة ولا يلزم ذلك على تقدير الحمل على شبهة الموضوع اذ ليس التقييد حينئذ للاحتراز بل للتنبيه على ان احتمال التحريم في نظر المكلف في صور الاشتباه لا يوجب التحريم كما ينصرف اليه الاوهام **الرابع** ما اشار اليه المصرة من انه يلزم استعمال المعرفة في معنيين واجيب عن الاول بان اللفظ لم يستعمل في معنيين بل في معنى واحد متناول للمعنيين كما ان المستدل ينزل الرواية على معنى كل ما يحتمل ان يكون حراما وحلالا وهذا عنوان عام شامل للمعنيين ولو تم ما ذكر لزم ان يكون القائم في قولك اكرم الانسان القائم للاحتراز عن الراكب والقاعد مستعملا في معنيين وهكذا في سائر الاوصاف الاحترازية وفيه ما لا يخفى فان الفرق بين الوصف المذكور في الخبر والوصف المذكور في المثال اظهر من ان يحتاج الى البيان توضيح ذلك ان للانسان مثلا صفات جسمانية بدنية يختلف باختلافها اوضاع بدنه من حيث تقارب الاجزاء وتباعدها وقبضها وبسطها وجمعها وتفريقها منها القيام وهو الوضع الخاص اتصافه به يستلزم عدم اتصافه بغيره من الاوصاف ولا يلزم من التوصيف بالقائم استعمال الهيئة في غير القاعد اخرى في غير الراكب بل يلزم استعماله في

في ادلة القول بالبرائة

بخلاف التوصيف بالوصف المذكور في الخبر للاحتراز عن المذكورات فانه يلزم استعماله في الامكان تارة وفي الفعلية اخرى والمثال المناسب لما نحن فيه هو
الاحتراز بالقائم في المثال المذكور عن القاعد اختيارا او القاعد اضطرارا من جهة انه زمن فالاولى ان يقال في الجواب ان التقييد احترازي بالنسبة الى
الاعيان والافعال التي لا يمكن اتصافها باحدهما وما ثبت انه حرام او حلال فيه وبيانا بالنسبة الى ما علم انه حلال او حرام فيه فاخرجه اللبس للاحتراز
عن ثبوت الحكم له بل لبيان كون المقصود بيانا هو مشتبه الحلية والحرمة او يقال ان قضية وجوه الاحتمالين في شئ كونه مما يقبل الاتصاف بهما ويمكن تعلقهما
به والا لم يحتمل كونه معروضا لهما وكونه غير ما علم اتصافه باحد الوصفين لعدم اجتماع احتمالهما مع العلم باحدهما والعجب من بعض المعاصرين حيث
اجاب عن الايراد بعد نفي الجواب الاول المستدل صرح بان المعنى الثاني راجع الى المعنى الاول ومفادهما شئ واحد غاية الامر ان التعبير مختلف وهو كما
ترى واجيب عن الثاني بانه ان اراد بقوله ان مجهوله حلال ان الضمير راجع الى المجهول المضاف الى الشئ المقيد بالقيد المذكور ففاسد لعدم تقدم ذكره
وان اراد اضمار المجهول المضاف الى ضمير الشئ المذكور فحذف المضاف وابدل الضمير المجرور بالمرفوع ليقوم مقامه ففاسد ايضا لانه اضمار بعيد اجيب
ايضا بان ما ذكر انما يصح اذا كان مراد المستدل ان المعنى كل شئ حلال وحرام فمجهوله لك حلال وقد صرح في المعنى الثاني الذي هو راجع الى الاول بان المراد
الموجود ان المعنى كل شئ يحتمل الحلية والحرمة في نظر المكلف فيكون معنى قوله كل شئ فيه حلال وحرام ان كل مجهول الحكم فلم يجعل المجهول وصفا لامر
خارج عن المذكورات وفيه انه لا يدفع الايراد نعم يتم اذ ضم اليه انه يلزم حينئذ كل مجهول الحكم فمجهوله حلال ولا معنى له واجيب ايضا بان المراد من الشئ
في الخبر اما الكلي المطلق والشئ المشتبه فان كان الاول فلا احتياج الى تقدير المجهول وان كان الثاني فلا بد من ان يحترز عن المذكورات لعدم تصور الجهالة
فيهما وقد حصل الاحتراز بالوصف حيث يكشف عن كون المراد من الشئ هو المشتبه ولا ضير في ذلك لان كل قيد احترازي فهو يكشف عن كون المراد من المقيد
من اول الامر هو صاحب القيد وليس المقصود اخراجها بضمير هو حتى يرد عليه ما ذكر ونعم يرد حينئذ لزوم ارادة المعنيين من الشئ بناء على التعميم الذي
ذكره المستدل ومما حققنا يظهر الجواب عن الايراد الثالث ايضا بل الرابع ايضا مع انه لو تم ما ذكر لو كان قبل عدم امكان حمل الخبر على الشبهة
الموضوعية ايضا ان الموضوع يعلم تارة بالحس واخرى بالبينة وثالثة باخبار ذي اليد وكانه بملاحظة ذلك امر بالتامل **قوله** وليته امر بالتامل
اقول وذلك لمساواتهما في الضعف فان وجه التامل في الثاني ان المعنى واحد والطرق مختلفة واختلاف الطرق وتعددها لا يوجب تعدد
معنى المعرفة وحاصله منع استعمال اللفظ في المعنيين وهو جار في الاول ايضا على ما بيناه **قوله** فنقرره من وجهين آه **اقول** الفرق بينهما ان
الاجماع على الاول تعليقي وعلى الثاني تنجيزي **قوله** حيث صرح في ديباجة كتابه آه **اقول** توضيحه ان حكم بان الحكم في صورة تعارض الاخبار هو
التخيير لا الاحتياط مع ان الاخبار وردت بوجوه ومرجع التخيير الى البرائة عن التعيين وهو المطلوب فان قيل مورد البرائة هو ما لا نص فيه فكيف يدل
حكمه بالبرائة فيما تعارض فيه الاخبار بما فيه قلت يتم فيه بالاجماع المركب وبه يندفع ما عسى ان يقال ان محل الكلام هو الشبهة التحريمية
ولا يدل كلامه على العمل بالبرائة فيه لا يقال غاية ما يدل من تعارض النصين تعارض الوجوب والحرمة ولا كلام فيه لانا نقول لا وجه للتخصيص بهذه
الصورة مع ان كلامه مطلق واعلم انه في عبارة الكتاب على ما في النسخ الموجودة عندك نوع اضطراب فتدبر فيها **قوله** وان طريقة الشارع
كانت تبليغ المحرمات آه **اقول** ويرشد اليه للتامل قوله تعالى قل تعالوا اتل ما حرم عليكم الآية فلو كان الحكم التوقف لما كان فائدة في تلاوة
ما حرم الله بل لا بد من تلاوة ما احل الله فذلك يدل على ان المحتاج الى البيان هو الحظر لا الاباحة لكونها موكولة الى الاصول ومركوزة في العقول
قوله ان كان الغرض مما ذكره آه **اقول** ان كان المراد هو الاول فوجه تخصيص اهل الشرائع بها ان هذا الحكم من المستقلات العقلية لعله اراده بيان
ان حكم الشارع ايضا فيما لا نص فيه انما هو البرائة وان كان المراد هو الثاني فلا شبهة في تحقق السيرة على ذلك فلا يمكن منعها وانما الكلام في حجيتها
وهي ايضا ثابتة في محلها مع عدم استنادها الى التسامح وعدم المبالاة **قوله** حكم العقل بقبح العقاب آه **اقول** بل قيل ان الاعلام
البيان هو مقتضى معنى التكليف لغة وعرفا اذ هو من الكلفة ومعناه ايقاع الشخص في الكلفة والمشقة ولا يصدق ذلك العنوان الا بعد معرفة
المكلف كالتخويف الموقوف تحققه على وصوله بل التوعيد الى المتوعد لذا ذكر بعضهم ان التكليف الشأني ليس تكليفا حقيقة لظهور ان ثبوت الحكم
في الواقع لا يوجب تحقق العنوان المذكور **قوله** مدفوعة بان الحكم المذكور آه **اقول** اورد عليه بانه ان اراد بعدم كونه بيانا للتكليف المجهول
عدم دلالته على التكليف المجهول كالوجوب مثلا فهو مسلم لكن القول بوجوب الاحتياط ليس مبنيا عليه وان اراد عدم صلاحيته على فرض تماميته لرفع
قبح المؤاخذة عقلا على التكليف الواقعي الموجود في مورده فهو ممنوع بل فاسد ضرورة انه لو صح ذلك للزم عدم جواز مؤاخذة تارك شكر المنعم
والنظر الى المعجزة وكذا تارك الفحص في العمل بالبرائة اللهم الا ان يقال ان صحة المؤاخذة في الموارد المذكورة ليست من جهة وجود البيان المستند الى
القاعدة بل من جهة تجويز العقل العقاب على الواقع المجهول **قوله** فلو تمت عوقب على مخالفتها آه **اقول** ان قلت هذا الحكم ارشادي محض لا
يترتب على مخالفته العقاب وعلى موافقته الثواب كما في سائر الارشاديات فما معنى ما ذكره المصنف قيل ان المقصود مما ذكره ليس هو الحكم بصحة العقاب
على الحكم المذكور على فرض تماميته مط بل على فرض تماميته في المقام فان المفروض عدم صلاحيته بيانا للتكليف المشكوك **قوله** بل قاعدة القبح
واردة عليها آه **اقول** وذلك لان اثبات احتمال الضرر اعني العقاب يتوقف على ثبوت الملازمة بين الحكم الواقعي واحتمال العقاب وحكم العقل بقبح

العقاب بلا بيان برفع هذه الملازمة وبارتفاعها يرتفع موضوع قاعدة فيجوز دفع الضرر ولا ان احتمال الضرر واثبات وجوب دفعه موقوف على ابطال قاعدة
العقاب بلا بيان بجعل ذلك بيانا للتكليف المجهول فلو وقع العكس للزم الدور الظاهر لا يقال كون التكليف في المقام بلا بيان موقوف على عدم كون
القاعدة بيانا وهو موقوف على قبح المؤاخذة مع احتمال الضرر وهو موقوف على كون التكليف بلا بيان فجاء الدور لانا نقول عدم كون القاعدة
بيانا لا يتوقف على ذكر بل انما هو من جهة عدم ايصالها الى الخصوص لحكم المجهول كما مر **قوله** وان اريد بها مضرة اخرى آه **اقول** توضيحه ان اريد
بالضرر مضرة اخرى غير العقاب دنيوية كان كاحتمال هلاك النفس وقساوة القلب والبعد عن الحق ام اخروية اذا فرض ضرر اخروي غير العقاب يستلزم
الحرام قهرا فلا يتوقف ترتبها على العلم بالحكم كما في العقاب فلا مسرح للبرائة فيها لعدم صلوحها لنفي ذاتيات الاشياء وخواصها الا ان الشبهة من هذه
الجهة موضوعية بمعنى ان محل الشك اندراج المصداق الخارجي تحت عنوان معين من العناوين المعلومة الاحكام فان من المعلوم ان هلاك النفس
قبيح عقلا وشرعا لكنه يشك في ان شرب الخمر مثلا هل هو مندرج تحت عنوان اهلاك النفس حتى يحرم ام لا حتى لا يحرم ولا يجب الاحتياط في الشبهة
الموضوعية باتفاق الخصم فالاشكال بعد رفع تلك المضرة مشترك الورود بمعنى انه يرد على الفريقين في حكمهما بالبرائة هناك **قوله** واما
دعوى ترخيص الشارع آه **اقول** وحينئذ فلا يجب دفعه لان الضرر الذي يجب دفعه هو الضرر الغير المتدارك ومع اذن الشارع يحصل التدارك
كما لا يخفى قوله واحتمال كون الغرض من التكليف آه **اقول** توضيحه ان التكليف بما لا طريق الى العلم به ليس تكليفا بما لا يطاق بالمعنى الاول اعني
احتمال ان يكون الغرض من التكليف مطلق صدور الفعل ولو مع عدم قصد الاطاعة وكون الغرض منه مع الشك في تحققها اتيان الفعل لاحتمال
باحتمال التكليف والطلب فيمكن توجيه التكليف مع عدم الاعلام لاحد هذين الوجهين وحاصل الرد انه ان قام الدليل على تعبد المكلف بمثل
هذا التكليف لم يحتج الى التكليف لحصول الغرض وهو الاتيان بداعي الانقياد بدونه وان لم يقم لم ينفع مجرد التكليف مع عدم الاعلام في تحصيل
ذلك الغرض لعدم داع للمكلف حينئذ وعدم باعث له عليه غاية الامر حصول ذلك الغرض احيانا وهو بمجرده لا يصحح التكليف بالمجهول وهذا
الرد وان كان ناظرا الى الاحتمال الثاني الا انه يكفي في رد الاول ايضا كما يظهر بالتامل فيه **قوله** منها استصحاب البرائة المتيقنة آه **اقول**
استدل بهذا الوجه صاحب الفصول واستند الى ان ادلة الاستصحاب عامة لا تختص بغير مورد البرائة بل يجري في مورده ايضا ثم قال ولا يخفى ان هذا
الدليل اخص من المدعى انتهى مورد الاستصحاب ومورد اصل البرائة عموم من وجه ثم ذكر المثال الماده الافتراق **اقول** سيأتي بل وتقدم ما يدل
على عدم اجتماع الاستصحاب والبرائة في مورد واحد فان حجية الاستصحاب ان كانت من باب الظن فمؤداه الواقع ومؤدى البرائة هو الظاهر وان كانت من باب
التعبد فمؤداه جعل الحكم السابق في اللاحق ومؤدى البرائة عدم الوجوب ولا جعل للشارع فيهما فهما متضادان وما يتخيل من ان عدم الوجوب يلزمه
الاباحة وهي حكم شرعي ففاسد لمنع اللزوم اولا وبطلان الاصل المثبت ثانيا **قوله** لان عدم استحقاق العقاب في الاخرة آه **اقول** يمكن ان
يعتبر المستصحب عدم استحقاق العقاب واللازم له هو القطع بعدم الاستحقاق او يعتبر المستصحب هو العدم في حال الصغر واللازم هو العدم الان ليحصل الفرق
بين اللازم والملزوم والا فالعبارة لا تخلو عن اشكال كما لا يخفى وسيأتي الاشارة الى هذا المطلب مرة اخرى في مسئلة دوران الامر بين الاقل والاكثر
ولا غائلة في العبارة هناك لان المستصحب في تلك العبارة عدم التكليف وعدم الوجوب والحرمة واللازم له عدم استحقاق العقاب فانتظرها **قوله**
واما الاذن والترخيص آه **اقول** ربما يورد عليه بامكان ان يجعل المستصحب نفس الاذن الشرعي وهو امر شرعي يترتب عليه لوازمه الشرعية مضافا
الى عدم الاحتياج الى الاذن في الحكم بعدم العقاب بل مجرد اثبات عدم المنع كاف لان الشرط في العقاب هو المنع لا ان الشرط في عدمه هو الاذن على ان لا ان يجعل
على معنى الاعم فلا يكون من باب اثبات احد الضدين بنفي الاخر ويندفع بان الاذن لم يثبت في السابق اولا وبالذات بل من جهة عدم ما يضاده من الاحكام وليس
عدم المنع حكما شرعيا حتى يحكم من جهة ثبوته بالدليل على ترتيب ما هو اثره عقلا والا لزم تعشير الاحكام ولا فرق بين الضدين والنقيضين في المقام فالالم
يحصل التضاد على ما ذكر المورد فلا شك في حصول التناقض فافهم **قوله** فتامل آه **اقول** لعله اشارة الى الايراد المذكور اولا ان المناط في نفي
الموضوع هو العرف لا المداقة العقلية وسيجيء تحقيق الحق فيه قوله ومنها ان الاحتياط آه **اقول** نقل هذا الاستدلال عن السيد الطباطبائي في المفاتيح
وضعفه غني عن البيان فان ذلك خارج عن مفروض البحث اذ الخصم ايضا لا يقول فيه بوجوب الاحتياط بل الحكم بالتخيير قوله احتج لهما بما دل آه **اقول**
سواء كان ناظرا الى العمل كقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم او القول والفتوى كايات الافتراء على الله مثل قوله تعالى الله اذن لكم ام على الله تفترون
قوله فيمنع منافاة الارتكاب آه **اقول** وذلك لان الاوامر فيها ارشادية نابعة للمرشد اليه ناظرة اليه ان واجبا فواجب وان مندوبا فمندوب نظير
اوامر الاطاعة التي هي ارشادية محضة والا لزم الدور كما قرر في محله فلا بد ان يثبت ولا وجوب الاحتراز عن محتمل الحرمة من دليل اخر حتى يكون الامر مفيدا
للوجوب ولا يمكن اثبات الوجوب بنفس تلك الاوامر مع انه يتم لو سلم الدلالة لو قلنا ان التقوى عبارة عن الاتيان بالواجبات وترك المحرمات والاجتناب عن
الشبهات وهو ممنوع فان التقوى على ما فسره اللغويون عبارة عن فعل الواجب وترك المحرم بل يستفاد من الاخبار انها الورع عن محارم الله تعالى مضافا الى انها
لو دلت على الاحتياط لزم تخصيص الاكثر لخروج الشبهات الوجوبية والتحريمية الموضوعية عنها باتفاق الخصم **قوله** فظاهر التوقف المطلق آه
اقول يناسب هذا المعنى مادة التوقف مضافا الى وقوعه في بعض الاخبار عقيب التثبت والكف الظاهر في عدم ايجاد الفعل ويؤيده مقابلته في بعض

الاخبار بالاقتحام الذي هو الدخول في الشيء من غير روية **قوله** فلا يرد على الاستدلال آه **اقول** المورد هو الفاضل النراقي وبعض اخر من افاضل الاجلاد
ان هذه الاخبار لو كانت دالة لكان ورودها علينا وعلى الخصم سواء لان الكل متفقون في التوقف في الحكم الواقعي والخلاف في الحكم التكليف الظاهري فنحن
نقول بالاباحة الظاهرية والخصم يقول بالحرمة فكيف صار قولنا قولا بما لا يعلم ولم يصر قولهم كذلك فكما انا لسنا بمتوقفين فكذلك الخصم
قوله فمشاركة قول القائل آه **اقول** من هذا الباب قوله تعالى حكاية عن يوسف عليه السلام السجن احب الي مما يدعونني اليه وقوله ع
لان يمتلئ بطن الرجل قيحا خير من ان يمتلئ شعرا وقول سيد الشهداء عليه السلم القتل اولى من ركوب العار والعار اولى من دخول النار وقال
نجم الائمة الرضي ره لا يخلو المجرد عن التفضيلية من مشاركة المفضل في المعنى اما تحقيقا كما في زيد احسن من عمرو او تقديرا كقول علي عليه السلام لان
اصوم يوما من شعبان احب الي من ان افطر يوما من رمضان لان افطار يوم الشك الذي يمكن ان يكون من رمضان محبوب عند المخالف فقدره محبوبا الى
نفسه ايضا ثم فضل صوم شعبان عليه فكانه قال هب انه محبوب عندك ايضا اليس صوم يوم من شعبان احب منه وقال اللهم ابدلني بهم خيرا منهم اي في
اعتقادهم لا في نفس الامر فانه ليس فيهم خير وابدلهم بي شرا مني اي في اعتقادهم ايضا والا فلم يكن فيه شر ومثله قوله تعالى اصحاب الجنة خير مستقرا كانهم
لما اختاروا موجب النار اختاروا النار انتهى وحاصله انه لا يجب مشاركة الطرفين في اصل الفعل حقيقة **قوله** ونظيره في اخبار الشبهة آه
اقول كانه عليه السلم اراد المقدم اولا ثم الامثل ثم ثانيا العمل او التقية هذا بناء على ما في النسخ واما بناء على ما هو موجود في بعض الكتب
هو الاصح في المنظر من قوله عليه السلم فان الكيف عند حيرة الضلالة خير من ركوب الاهوال فالمعنى ظاهر والفقرات السابقة على ذلك من قوله ع
القول فيما لا تعرف والخطاب فيما لا تكلف تناسبا هذا **قوله** الى غير ذلك مما ظاهره التوقف آه **اقول** كقول امير المؤمنين عليه السلام
في كتابه الى عثمان بن حنيف الانصاري المذكور في نهج البلاغة فانظر الى ما تقضمه من هذا المقضم فما اشتبه عليك علمه فالفظه وما ايقنت بطيب
وجوهه فنل منه وقول الباقر عليه السلم لزيد بن علي فلا ترومن ما انت فيه في شك وشبهه الى غير ذلك مما لا تحصى كثرة **قول** وبعضها وارد في مقام
النهي آه **اقول** اوضح اخبار الباب في هذا المعنى قول علي عليه السلم في خطبة له مذكورة في النهج فيا عجبا وما لي لا اعجب من خطأ هذه الفرق على اختلاف
حججها في دينها لا يقتفون اثر نبي ولا يقتدون بعمل وصي فيعملون في الشبهات ويسيرون في الشهوات المعروف منهم ما عرفوا والمنكر عندهم ما انكروا مفزعهم في
المعضلات الى انفسهم وتعويلهم في المبهمات على آرائهم الحديث **قوله** والمتبادر من التهلكة في الاحكام الشرعية آه **اقول** يؤيده التعبير
بالمثلات التي هي العقوبات في قول امير المؤمنين عليه السلم لما بويع بالمدينة ذمتي بما اقول رهينة وانا به زعيم ان من صرحت له العبر عما بين يديه من المثلات
حجزته التقوى عن تقحم الشبهات الحديث **قوله** ايجاب الاحتياط ان كان مقدمة آه **اقول** فيه هنا شق ثالث وهو ان يكون الاحتياط بيانا للتكليف المجهول فيكون
من قبيل المقدمة العلمية فالعقاب مترتب على التكليف الواقعي المجهول المبين بهذا الطريق الا ان يمنع ذلك بان بيانية الاحتياط مستندة الى قاعدة
وجوب دفع الضرر عقلا وقد عرفت الكلام فيها **قوله** ومن موارد استعمالها في غير اللازم آه **اقول** لمانع ان يمنع كون هذه الرواية من هذا القبيل
فان المستفاد منها ان الرواية بغير المعلوم مستلزمة للاذاعة ولا شك في تحريمها غالبا اذ ربما يوجب الاعتقاد بخلاف ما ورد عن الله ورسوله وهو مظنة
للهلاك والعقاب ولذا نهى الباقر عليه السلم في الرواية المتقدمة زيد بن علي عن القصد الى ما هو في شك او شبهة منه ويؤيده قول الرضا عليه السلم في تفسير
قوله تعالى الشمس والقمر بحسبان الراوي سئلت شيئا فاتقنه حيث يدل على ان الرواية انما هي بعد الاتقان لئلا يقع المروي له في الخلاف **قوله**
والاطلاع على تحقق مانع النكاح آه **اقول** فيه ان الاصل الموضوعي في مقام النكاح يقتضي المنع فان الاصل في النساء هي الحرمة الى ان يتحقق
شرائط الحل كما سيجيء بيانه **قوله** منها ان ظاهر اخبار التوقف آه **اقول** فان قيل غاية ما يفيده ادلة البراءة ان مجهول الحكم مباح وان
الناس في سعة مما لا يعلمون والاخبار تدل على وجود العلم من جهة ادلة الاحتياط فهذا الجواب معارض بالمثل قلت لا ينحصر ادلة البراءة فيما ذكر بل
هناك اخبار تدل على ان كل ما لم يحرم في القرآن فحكمه الاباحة والحلية فان قيل كما يجب التوقف في مقام الحكم والفتوى يجب التوقف في مقام العمل
ايضا اذ لا قائل بالفصل قلت للقائل بالبراءة القلب بان الاحتياط لا يجب عند العمل لادلة البراءة فكذا في الحكم والفتوى اذ لا قائل بالفصل **قوله**
والمختار فيه التخيير آه **اقول** لا يخفى ان المختار للخصم هناك ايضا التوقف لا التخيير الا في صورة دوران الامر بين المحذورين فلا بد من التكلم في ذلك
المقام مع ان معنى التخيير لا يجري هنا اذ هو تخيير ما شاء المخير وليس الامر في المقام كذلك لعمل طائفة بالبراءة واخرى بالتوقف وكل يخطئ الاخر
فتدبر **قوله** لكونها اكثر واصح سندا آه **اقول** قد جمع تلك الاخبار المحدث البارع الحر العاملي صاحب الوسائل في كتاب القضاء في باب
وجوب التوقف والاحتياط في القضاء والفتوى والعمل في كل مسئلة نظرية لم يعلم حكمها بنص منهم وفيه نيف وستون حديثا بل ذكر في الفهرست
انه نيف وستين حديثا وفيها ما فيه تعارض يحمل على التقية وغيرها وفيها ما يخصص بحج صور الشك في الوجوب فيبقى الشك في التحريم ولم يذكر
الاخبار المتقدمة المعارضة لاخبار الاحتياط الا حديث كل شيء مطلق وحديث ان الله حد حدودا ثم ذكر في تأويلهما الاحتمالات البعيدة وكذا ذكر
حديث الحجب وله هذا الضم الى تلك الاخبار الاخبار الواردة في ان لله تعالى في كل واقعة حكما كما استدل به جماعة من الاخباريين ازداد اخبار الباب
كثرة ثم تزداد عدد الادلة اذا لوحظ جهات الدلالة في بعض الاخبار مثل مقبولة عمر بن حنظلة فان فيها فقرات يمكن الاستدلال بكل على وجوب التوقف والاحتياط

الاولى قوله عليه السلام وامر مشكل الخ بتقريب ان ما لا نص فيه امر مشكل فيجب التوقف فيه الثانية قوله فمن ترك الشبهات الخ بتقريب ان النجاة من المحرمات واجبة فكذا مقدمتها وهي ترك الشبهات الثالثة قوله ومن اخذ بالشبهات الخ بتقريب ان ارتكاب المحرم محرم فكذا مقدمته اعني الاخذ بالشبهات الرابعة قوله وهلك من حيث لا يعلم بتقريب ان الاخذ بالشبهات موجب للهلاك والعقاب فهو حرام وتركه واجب والفقرات الثلاث لتنويرها ان لم تفد الوجوب فالشبهة الحكمية فلا شك في افادتها لهما بضميمة قول الصادق عليه السلام ذيلها كلام امير المؤمنين عليه السلام وجوب الاخذ بالترجيح ولا ريب في كون الشبهة هنا حكمية فاستشهاده عليه السلام بالنبوي لقوى شاهد على انه ناظر اليها ايضا ومنه يتضح ان الحمل على الاستحباب والشبهة الموضوعية كما صدر من المحقق القمي ره لا وجه له نعم يمكن رد الاستدلال بالفقرات المذكورة بوجه اخر يأتي الاشارة اليه **قوله** ومنها ان اخبار البرائة اخص **اقول** قد يقرر الاخصية بوجه اخر وهو ان اخبار البرائة موردها ما بعد الفحص بخلاف ادلة التوقف فانها تشمل ما قبل وما بعد وفيه انه لا اشعار في ادلة البرائة بذلك بل التخصيص انما نشأ من الخارج فهو تخصيص لا تخصص لينفع في المطلوب نعم من جملة اخبار التوقف ما يدل على وجوبه قبل الفحص فهو لا يعارض ادلة البرائة كما لا يخفى **قوله** فان ما ورد فيه نهي اه **اقول** توضيحه ان من جملة الاشياء ما ورد فيه نهي معارض بادلة الاباحة وليس مشمولا لقوله عليه السلام كل شيء مطلق لورود النهي فيه وهو غاية الاطلاق والاباحة لكنه مشمول لادلة التوقف فلا تعارض بينهما فيحكم بوجوب التوقف فيه فيبقى التعارض بين الخبر وادلة التوقف فيما لا نص فيه فيحكم ايضا بوجوب التوقف بالاجماع المركب مثال ذلك في الخارج ما اذا قيل اكرم زيدا ولا تكرم العلماء فاكرام زيد لا ينافي عدم اكرام غيره من العلماء فيحكم بعدم اكرام غيره لعدم التعارض ثم يجري الحكم بالنسبة الى زيد ايضا بعد القول بالفصل **قوله** فتأمل اه **اقول** لعله اشارة الى ان هذا الاجماع لو تم فانما هو بين الاخباريين ومستندهم فيه هو الادلة التي ذكروها والمفروض عدم تماميتها فلا ينفع الاجماع المدعى ولذا اقتصر في بيان ادلتهم على الادلة الثلاثة ولم يذكر الاجماع وقد تقدم ذكر الاجماع في ادلة البرائة **قوله** فتأمل اه **اقول** لعله اشارة الى ان ما ذكر من دليل البرائة ظاهر الاختصاص بالشبهة الحكمية التحريمية فلا يكفي مجرد كون موارد الشبهة التي امر فيها بالتوقف غير خالية عن ان يكون شيئا محتمل الحرمة بعد عمومها بالنسبة الى الاصناف المذكورة فلا يحصل التنافي بمجرد ذلك **قوله** ومنها موثقة عبد الله بن وضاح اه **اقول** لا يخفى ان مقابل الاقوى كون الرواية ضعيفة لا صحيحة اذ من جملة رجال سندها الحسن بن محمد بن سماعة الكوفي وهو واقفي المذهب وان كان ثقة نقي الفقه على ما في جش وست وصه وكذا في كش في الاول فلا يمكن ان يكون معه الرواية صحيحة الا انه لا يمكن ان تكون ضعيفة به ايضا لمدح هؤلاء الاجلة اياه وكذا بالنسبة الى عبد الله بن وضاح لانه ثقة على ما في صه وجشكا والظاهر ان هذا الترجيح انما هو بالنظر الى اشتمالها على سليمان بن داود المنقري فان كلمات علماء الرجال مختلفة فيه بالمدح والقدح فصريح غض وظاهر جش هو الاول وصريح اصحاب الحاوي والتعليقة ومنتهى المقال وغيرهم هو الثاني وكان الى الاشارة اختار الاول **قوله** فان ظاهره الاستحباب اه **اقول** وجه الظهور هو ذكر لفظ ارى وعدم ذكر ما يدل على الوجوب بل هو ظاهر لفظ الاحتياط ايضا على ما قيل وان رد عليه شيخ الجواهر ره بان ذلك انما هو باصطلاح المتأخرين من الاصحاب والا فالاحتياط هو الاستظهار والاخذ بالاوثق بل قيل هو كذلك في كلمة متقدمي الاصحاب ثم ان ظاهر الكلام في المقام مختل النظام فان الشبهة اما ان تحمل على الشبهة الحكمية او على الشبهة الموضوعية فان كان الاول فلا يخفى في بعد الحكم بالاحتياط فيها من الامام عليه السلام لما اشار اليه المصنف ره مضافا الى ان ذلك طريق الجاهل بالحكم لا الامام فضلا عن حكمه عليه السلام باستحبابه وان كان الثاني فلا شك ان الاحتياط فيها واجب في المقام لتنجز الاشتغال اليقيني بالصلوة المستند على البرائة اليقينية فلا حاجة الى اثبات الاشتغال بالنسبة الى الصلوة بالتجشم الذي ارتكبه المحقق القمي ره مضافا الى استصحاب النهار وقد اتفق الفريقان على وجوب الاحتياط في مثله فلا تغفل **قوله** وان الزام المكلف بالاثقل اه **اقول** يقرب منه ما ذكره صاحب الفصول من ان الخبر دل على ترك العمل بما هو محل الريب الى ما ليس كذلك ولا بد من اثبات كون الاحتياط كذلك وفيه ان الخبر دل على اختيار ما لا يوجب الريب لا ما يوجب عدم الريب اي اليقين ولا ريب ان العمل بالبرائة يوجب الريب في مقتضى الحكم بالاباحة وارتكاب الفعل بخلاف العمل بالاحتياط الا ان يقال ان البرائة بعد ما ثبت حجيتها بالادلة لا تكون محل الريب اصلا مع ان الاحتياط من جهة صعوبة طريقه لا يمكن التكليف به كما عرفت سابقا بل يمكن ان يقلب على المستدل بوجه اخر وهو ان الاحتياط لا يمكن معه قصد الوجه فالعمل متزلزل في كيفية الوجه حال العمل فيقع في الريبة سيما على القول باعتبار نية الوجه بخلاف البرائة الا ان يصحح نية الوجه في العمل بالاحتياط على الوجه الذي تقدم في مباحث دليل الانسداد ويمكن حمل الرواية على النهي عن التفكر في المسائل العقلية الغامضة الموجبة للوقوع في الشك كمسئلة القدر وعينية الصفات ووجود المجردات وقدمها الزمانية الى غير ذلك بل هو اقرب في النظر من حملها على الاتقاء عن مواضع التهم كما صدر عن بعض الافاضل مرجحا اياه على احتمال الحمل على معنى الشك لاستلزامه التفكيك بين القرينتين وقد ابطلنا ما ذكر في تعليقاتنا على القوانين **قوله** فيه ان الالزام من هذا الامر اه **اقول** هذا اولى مما يقال في دفعه ايضا من ان ذلك لا يتمشى بعد القول بحجية الظن مطلقا الا ما خرج بالدليل والظنون الخاصة لانه لا يعقل الاحتياط فيما علم حكمه وانما يعقل فيما اشتبه حكمه والظنون قائمة مقام المعلوم بل هي من المعلوم على انه لو كان حينئذ له وجه معقول لكان بالنسبة الى الافعال لا التروك وجه الاولوية ظاهر عند المتأمل

قوله فتامل آه **اقول** لعله اشارة الى ان ما ذكره انما يتم اذا كان غرض الامام عليه السلام بيان المناسبة لا في مقام الاستشهاد على المقصود والظاهر هو الثاني لان الامام عليه السلام في مقام بيان ما يترتب على كل من الامور المذكورة وتناسبه موافقة النبوي له مرتبا ومرتبا عليه كما لا يخفى **قوله** مع انه اخراج الاكثر الافراد آه **اقول** اذا لوحظ نوع الشبهة دون اشخاصها لم يرد ذلك اذ الخارج والباقي متساويان وليس الاقل اكثر بحسب النوع وان كان اكثر بحسب الاشخاص والمصنف ره بنى في هذا التخصيص على ملاحظة النوع فلا يرد الاشكال على مذاقه لا يقال الشبهة الوجوبية خارجة ايضا فيلزم تخصيص الاكثر وان لوحظ النوع لان الشبهة الوجوبية ليست داخلة في هذا الخبر ونظائره كما يرشد الى ذلك سياقها فخروجها من قبيل التخصص لا التخصيص **قوله** الثاني انه ره قبله آه **اقول** تنقيح المقام ان لفظ الشبهات في الخبر يحتمل وجوها احدها الاستغراق الافرادي وثانيها الاستغراق المجموعي وثالثها الاستغراق المجموعي ورابعها الجنس الافرادي الذي يصدق بالنسبة الى القليل والكثير كما في شربت الماء واكلت الخبز وخامسها الجنس الجمعي واذا لوحظ في الاستغراق جهة الحقيقية والعرفية يزداد الاحتمالات كثيرة والمراد من الوقوع في قوله صلى الله عليه وآله وقع في المحرمات اما حقيقته او المجاز بالمشارفة او المجاز بعلاقة السببية واحتمال الوقوع كما هو لازم الشبهة ومن المحرمات احد الاحتمالات المذكورة في الشبهات ومن الحرمة اما الواقعية او الظاهرية ومن عدم العلم في قوله صلى الله عليه وآله وهلك من حيث لا يعلم عدم العلم بالحرام او الشبهة او الهلاك كما هو ظاهر السياق كما في قوله تعالى سنستدرجهم من حيث لا يعلمون وكما يقال ان الاخباريين اصوليون من حيث لا يعلمون ومن ضرب الاحتمالات في المقامات المذكورة بعضها مع بعض يحصل صور كثيرة فاذا اريد من الشبهات احد الثلاثة الاول ومن الوقوع الحقيقي ومن الحرام الواقعي فلا يمكن حمل المحرمات على احد الثلاثة المذكورة كما لا اشار اليه المصنف ره مع ان ارتكاب جميع الشبهات على احد الوجوه المذكورة غير ممكن فلا يمكن طلب الاجتناب عنه للزوم العبث كما يلزم في المحرمات ايضا لان ارتكاب جميع الشبهات لا يوجب الوقوع في جميع المحرمات لان من المحرمات ما هو معلوم التحريم وارتكاب الشبهات لا يوجب ارتكاب الحرام واما ما يقال من انه اذا حمل اللام على الاستغراق لم ينهض الخبر لاثبات الاحتياط اذ مورده الشبهة التي قد يبتلى بها اكثر الناس لا جميع الشبهات ففيه انه لا يمنع ما ذكر من نهوضه على ذلك ضرورة ان المراد هو الاستغراق العرفي لا الحقيقي لامتناع ارادته في المقام فيصير من قبيل الشبهة المحصورة التي هي محل الاحتياط الا ان يمنع بان الشبهة المحصورة ما يتحقق فيها العلم الاجمالي السابق وليس ما نحن فيه كذلك واما حمل المحرمات في تلك الصور على احد المعنيين وان كان ممكنا الا انه مرجوح من جهة ما ذكرنا من لزوم العبث في ارادة الاستغراق من الشبهات وكذا اذا حمل الوقوع على احد المعاني الباقية الا ان الثاني اذ لوحظ مقابلة الجمع بالجمع واجري فيها قاعدة التوزيع نظرا الى مناسبة كل شبهة مع سنخه من الحرام الا انه يبعده بعض ما ذكر ومما ذكرنا ظهر انه لا يندفع وصمة الاختلال في الوجوه المذكورة بحمل الحرام على الحرام الظاهري مع ان النبي صلى الله عليه وآله ليس في مقام انشاء الحكم بل في مقام الاخبار والارشاد مضافا الى بعد بعض الاحتمالات في نفسه كاحتمال حمل الوقوع على المعنى الاخير لعدم علاقة مصححة بل هو حينئذ عبارة اخرى عن الشبهة مع لزوم التفكيك بين الجمعين في بعض الفروض وهو خلاف الظاهر ولما اذا حمل الشبهات على احد المعنيين الاخيرين فلا يمكن حمل المحرمات على احد الوجوه الاولة وان اريد من الوقوع احد معانيه المجازية ومن المحرم الظاهري وكذا الحمل على الخامس مع الفرض الاول في الشبهات فقط واما مع الفرض الثاني فيها فكذلك الا على احتمال ضعيف في حمل الوقوع على معناه الثالث نعم لا بعد في صورة حمل الشبهات على احد المعنيين حمل المحرمات على المعنى الرابع اذا حمل الوقوع على غير معناه الحقيقي والحاصل ان الظاهر من الرواية ارادة الجنس من كل من الشبهات والمحرمات مع صرف الوقوع عن معناه الحقيقي وعليه لا يدل الخبر على وجوب الاحتياط بل سياقها سياق الارشاد مضافا الى ما قيل من ان الوقوع في الحرام انما هو من جهة ارتكاب الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي وغيرها يكون من قبيل الحرام الموضوع بجنب الانسان فلا يدل الا على وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة **قوله** احدها انا نعلم اجمالا آه **اقول** حاصل هذا التقرير يرجع الى ان المقام من قبيل شبهة الكثير في الكثير فيجب الاجتناب فيها لكونها من الشبهة المحصورة وبه يندفع ما يتوهم من انه من قبيل الشبهة الغير المحصورة التي لا يجب فيها الاحتياط بالاتفاق **قوله** بمقتضى قوله تعالى وما نهيكم عنه آه **اقول** لا يخفى ان مؤدى الاية ليس الا امضاء الحكم العقل من وجوب طاعة المولى فالاولى التمسك بحكم العقل **قوله** باتفاق المجتهدين آه **اقول** لا يخفى ان المسئلة عقلية لا وجه للتمسك فيها باجماع الفريقين والاولى التمسك باجماع العقلاء وبذلك يندفع ما يتوهم وروده في المقام من ان ما ذكر في الاستدلال لا دخل لحكم العقل فيه لان اصل وجوب الانتهاء ثابت من الاية وكيفيته من مرتبة تعين من الاجماع لسكوت الاية عنها فليس في المقام حكم عقلي **قوله** وبعبارة اخرى آه **اقول** وبعبارة ثالثة بعض اطراف الشبهة بعد الرجوع الى الادلة معلوم تفصيلا وبعضها الاخر مشكوك بالشك البدوي ليس فيه علم اجمالي ليكون موردا للاحتياط **قوله** نعم لو اعتبر الشارع البينة آه **اقول** بذلك يفرق بين صورتي التلف في البينة حيث انه يجوز ارتكاب غير ما قام البينة على حرمته في الثانية ولا يجوز ارتكاب الباقي بعد التلف في الاولى فانا مكلفون بالواقع المؤدى بالطرق المعتبرة الشرعية ومنها ما قام عليه البينة فيكون هو الحرام بحكم الشارع بخلاف التالف **قوله** الجواب ولا منع آه **اقول** هذا الجواب يتم على مذاق كل من القائلين بالظن بالطريق كصاحب الفصول ره والقائلين بالظن بالواقع كالشيخ المحقق ره وذلك لاندفاع ما ذكره المستدل من عدم امتياز المحرمات عن غيرها لامتيازها بالطرق المقررة ولا تكليف الا بمؤدى الطرق او بالواقع مع تاديتها بها نعم لا مناص عن قبول هذا الاستدلال للقائلين بالظن المطلق من حيث القول بذلك لا يمكنهم التفصي بما يقتضي غيرهم من

البراءة عن الاجتناب اليقيني انما تحصل بملاحظة الطرق ولا تكليف الا بها او الواقع المستفاد منها فبعد تتبعها وعدم وجدان محرم غير ما ادى الى حرمته
يقطع بالبراءة وذلك لان عدم وجدان محرم غير ما ذكر مما لا يحصل به الظن فضلا عن القطع فلا بد لهم من القول بوجوب الاحتياط ثم ان ما ذكره المصنف
ره مما لا ينبغي عليه في غير موضع من كلماته من كون العلم الاجمالي منجزا للتكليف مقتضيا لتيقن المكلف بالامتثال والاولى في الجواب النقض بالشبهة
الوجوبية للعلم الاجمالي بوجود واجبات كثيرة وهم قائلون بالبراءة فيها ومما اجاب به المصنف ره في الدرس تبعا للمحقق القمي في نظير المقام بل يخطر بالبال
انه اشار اليه في موضع اخر من الكتاب هو ان اطراف العلم الاجمالي منحصرة في ما بايدينا لا غيرها وفيه ما لا يخفى وقد ذكرنا في تعليقاتنا على القوانين
الفصول في مباحث التخصيص ما يناسب المقام **قوله** سواء كان في ذلك الدليل سابقا اه **اقول** لا يخفى ان هذا لا يتم في مثل ما لو علم بوقوع
النجاسة في احد الاناءين على التعيين بعد العلم الاجمالي اذ الظاهر انه لا اشكال في وجوب الاجتناب عن كلا الاناءين مع انه لعدم تعين مورد الاجتناب شرعا
بحيث يخرج غيره عن حكم الشبهة وقد ذاكرني في ذلك بعض افاضل المعاصرين فذكر قدس سره ان الشيخ الاستاد انما ذكر ما التفتنا اليه عند سؤال
بعض التلامذة وقال ان ما ذكرنا انما اردنا به ما اذا تعين طرف من اطراف الشبهة بامارة شرعية تكون مؤداها بمنزلة الواقع واما اذا لم يتعين
فلا فيبقى كل من اطراف الشبهة على حكمه وعلى هذا فيشكل الجواب الذي ذكره ره لعدم تعيين الحرمة قدرا من اطراف الشبهة لبقاء الاحتمال في حرمة
غير ما دل الدليل على حرمته فتدبر **قوله** ان الاصل في الافعال الغير الضرورية اه **اقول** لا يقال هذا الاستدلال ينافي ما نقله المصنف ره عن
الاخبارية في غير موضع من كلامه من اتفاقهم على قبح العقاب بلا بيان لانا نقول ان المستفاد من كلماتهم ان الاصل الاولي بمقتضى النظر الى مرحلة حكم
العقل من حيث هو هو الاباحة لكن الاصل الثانوي بعد كمال الدين هو الحظر قال صاحب الفوائد التمسك بالبراءة الاصلية من حيث هي هي انما
يجوز قبل كمال الدين واما بعد كماله وتواتر الاخبار عن الائمة عليهم السلم بان كل واقعة يحتاج اليها الامة الى يوم القيمة وكل واقعة تقع فيها الخصومة بين
الاثنين ورد فيها خطاب قطعي من قبله تعالى حتى ارش الخدش فلا الى ان قال التمسك بالبراءة الاصلية انما يتم عند الاشاعرة المنكرين للحسن والقبح
الذاتيين وكذلك انما يتم عند من يقول بهما ولا يقول بالوجوب والحرمة الذاتيين وهو المستفاد من كلامهم عليهم السلم وهو الحق عندي ثم على هذين المذهبين
انما يتم قبل كمال الدين لا بعده الا على مذهب من جوز من العامة خلو واقعة عن حكم وارد من الله تعالى لا يقال بقي اصل اخر وهو ان يكون الخطاب الذي ورد
من الله تعالى موافقا للبراءة الاصلية لانا نقول هذا الكلام مما لا يرضى به لبيب لان خطابه تعالى تابع للحكم والمصالح ومقتضيات الحكم والمصالح
مختلفة قد يكون ايجابا وقد يكون تحريما وقد يكون تخييرا وقد يكون غيرها لا يعلمها الا هو ونقول الكلام في قبحه نظير ان يقال الاصل في الاجسام
تساوي نسبة طبايعها الى الجهة السفل والعلو ومن المعلوم بطلان هذا المقال انتهى ما اردنا من كلامه وسيجئ نقل بازيد من ذلك في كلام المصنف ره
وقد حذا حذوه الفاضل المحدث حسين شيخنا الدين العاملي ره في كتابه المسمى بهداية الابرار على ما حكاه عنه بعض الافاضل حيث قال واعلم ان حكم
البراءة بعد ثبوت صحة احاديثنا قليل الجدوى لان كل ما يعم به البلوى موجود فيها وترجيح العمل بالبراءة على ما لم يروه الثقة الامامي منها غفلة منشاها
عدم التامل لاجماع الاصوليين على ان اصل البراءة انما يفيد الظن لا غير وهذه الاخبار التي يطرحونها اذا عارضها لا تنقص عن افادة الظن بحيث
فكيف اذا شهد لها مثل الكليني والصدوق ره مع معرفتهما بحال رواتها وجرحهم وتعديلهم فلو لم يجزموا بصدقهم فيها لما حكموا بصحتها فانظر بعقلك
الى التطفيل حتى الاتباع ظن يستند الى قول المعصوم عليه السلم او ظن يستند الى قول فلان وفلان ولقد ضيق على نفسه وعلى غيره من يطرح اخبار كالشهيد
الثاني ره الاخبار الحسان والموثقات لذلك انتهى نقل الاصل الى ان قال فان قلت ان الشهيد الاول ره قد صرح في الذكرى بان الاصل يفيد القطع فلا تعارضه
اخبار المجروحين قلت لو صح هذا لبطل التكليف لان الخبر العدل الامامي غاية ما يفيد الظن الغالب عندكم وهو لا يعارض اليقين فيجب طرحه عند
المعارضة ايضا وانتم لا تقولون بذلك فعد هذا القول غفلة من الشهيد الاول اولى من جعله مذهبا الى اخر ما قال ويرد عليهما ما لا يهمنا التعرض
له في المقام هذا ويظهر من بعضهم ان الاصل الاولي هو الحظر وعليه فلا يتم التوجيه وعبارة المصنف ره ايضا يرشد الى ذلك فافهم **قوله** والجواب
بعد تسليم اه **اقول** هذا الجواب انما يستقيم اذا كان مستند الاستدلال الاصل المذكور وجوب دفع الضرر واما اذا كان مستنده قبح
التصرف في مال الغير كما هو مما استند اليه بعضهم فلا مساس له به وقد يجاب عنه بما اشرنا اليه سابقا من النقض بالشبهة الوجوبية اذ لا فرق في
ترتب المفسدة على الفعل والترك وهو كالسابق فيما ذكرناه **قوله** اذا كان بعض الدواعي النفسانية اه **اقول** وورد عليه بان الدواعي النفسانية
لا توجب ارتفاع قبح الارتكاب عند العقلاء مع ان الحكم الارشادي وان لم يصلح لترتب العقاب على مخالفته لكنه يصلح ان يكون مصححا للعقاب على
الواقع وفيه ان الضرر اذا كان موافقا لغرض الداعي لم يترتب على ايجاده قبح وذم ولذا لا ينعقد النذر على افعال شاقة منافية للاستراحة لبذل
اللذة في الدنيا مع ان الشارع رخص فيه في بعض الموارد كالجهاد الموجب لركوب الاهوال ومقاساة الاحوال الا ان يدفع بان ترخيص الشارع جبران
للضرر لاستلزامه المنفعة الاخروية ولذا لا يشمله النهي في قوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة كما حققه السيد ابن طاوس ره في مقتله **قوله**
ان المحكي عن المحقق التفصيل اه **اقول** قد اشتهر النسبة الى المحقق ره وقد اضطربت كلمات القوم في بيان مراده مع … كلامه المذكور في كتابيه
على التفصيل … الوافية وكلاما طويلا للذيل قال في الجملة كلا لا يخفى بيانا عدم جواز التمسك باصل البراءة فيما لا يعم به البلوى على هذا فكيف

فى تنبيهات المسئلة

يعلم من انتفاء الدليل انتفاء الحكم في نفس الامر نعم يعلم عدم تكليف المكلف اذا لم يجد الدليل بعد التتبع بما في نفس الامر لانه لا تكليف الا بما لا يطاق ثم تبين جواز التمسك باصل البرائة فيما يعم به البلوى الى ان قال ففيما يعم به البلوى يمكن التمسك بهذه الطريقة واما في غيره فيحتاج الى المقدمتين المذكورتين في ادلة الاخبار انها مع احتمالها عندنا المعارضة الى اخر ما قال **اقول** يستفاد من صريح كلامه لطويل الذيل لم نتعرض لبيانه ان استصحاب حال العقل حجة فيما يعم به البلوى وغيره من غير فرق بينهما بخلاف اصل البرائة فانه يجري في القسمين وفيه نظر لا يخفى وكذا فيما ذكره من ان استصحاب حال العقل يثبت الحكم الشرعي اى الاباحة واصل البرائة لا يجري فيما لا يعم به البلوى لانه بالنسبة الى نفي الحكم عن الواقع وهو انما يتمشى في ما يعم به البلوى فيفيد الظن بعدم الحكم في نفس الامر وكذا قاعدة عدم الدليل الا انها انما لا يحتاج اليها نظرا الى عدم خروج شيء عن الدليل والنص ولا اقل من العمومات مثل قوله صلى الله عليه واله كل شيء مطلق الخ فان الظاهر منه ان توقف المحقق ره فيما يتوقف فيه عنده ليس التوقف الذي لازمه الخطر بل التوقف في نفي الحكم عن الواقع وهو كما ترى لا يلائم كلام المحقق ره وان وافق فهم ذلك الفاضل فهم المحدث الاسترابادي في ذلك على احتمال فيه وذهب صاحب الفصول الى ان كلام المحقق ره خال عن التفصيل وبين ذلك في كلام طويل ملخصه ان المحقق ره لم يفصل في حجية اصل البرائة وانما فصل في حجية اصل العدم وبينهما فرق بقرينة المقابلة واما المحقق القمي ره فكلامه في المقام لا يخلو عن اضطراب بل التدافع حيث نسب التفصيل الى المحقق ره في المعتبر مع ان ما في المعتبر انما هو في قاعدة عدم الدليل ووجه كلام المحقق ره اولا بانه يحصل الظن بالحكم الخاص اعني الاباحة فيما يعم به البلوى دون غيره لاحتمال وجود حكم مخالف للاصل لم يصل الينا لعدم توفر الدواعي ثم اورد عليه بان ذلك لا ينافي كون حكم ما لم يعلم حكمه من الشارع بالخصوص هو البرائة للزوم التكليف بما لا يطاق لولاه الى ان قال وما يتراءى في الكتب الفقهية من التوقف هو التوقف من حيث خصوص المسئلة بالنظر الى الدليل وتعارض الامارات من الطرفين وان كان بعد ذلك الرجوع الى الاصل والتخيير والتدافع بين اول الكلام واخره ظاهر لا يحتاج الى البيان واما شيخنا المصنف ره فيستفاد من اخر كلامه عدم كونه معتقدا لتفصيل لكن مستنده في ذلك من تمسك المحقق في كلا القسمين باصالة البرائة غير وجيه اذ لعل اعتقاده مما يعم به البلوى فتمسك فيه بها وربما يحمل كلام المحقق ره على مثل ما ذكره الشهيد ره في الذكرى للدال على ان استصحاب حال العقل الذي ليس مورده الا مطالب الوجوب والتحريم ينفي به التكليف في مرحلة الظاهر لكنه يشترط فيه عدم الدليل في قباله فيثبت به الحكم بملاحظة عدم الدليل فيجوز ان يتمسك به في نفي التكليف ولو قبل التتبع التام في موارده من ثبوت التكليف الا ان في مقام العمل تردد بالاثار يرجع الى التتبع التام وهو كما ترى لا مساس له بكلامي المحقق في كتابيه اصلا والتحقيق ورود الاعتراض على النسبة المذكورة كورود على كلامي المحقق في كتابيه اما الاول فلان منشا النسبة ان كان كلامه المذكور في المعتبر فلا يدل عليه لما اشار اليه صاحب الفصول من ان التفصيل انما هو في قاعدة عدم الدليل لا البرائة وهما قسيمان مع ان اشتراطه عموم البلوى في القاعدة انما هو لكونه ناظرا الى الواقع مثبتا للحكم بالنسبة اليه ولا يلزم عليه حينئذ اشتراطه في البرائة التي يكون مؤداها الحكم الظاهري وان كان المنشا كلامه المذكور في المعارج فهو كذلك ايضا ولان استفاد المحدث الاسترابادي منه اذ لا شك ان المحقق ره اعتبر في المعتبر على ما هو صريح كلامه في العمل بالبرائة امرين الفحص والعلم بان التكليف بالحكم الغير المدلول عليه بالدليل الشرعي تكليف بما لا يطاق ولا يخفى ان المقدمة الثانية تقتضي نفي الحكم ظاهرا فلو كان المراد من المقدمة الاولى ما فهمه المحدث المذكور كان مقتضاها نفي الحكم واقعا فيحصل التنافي بين المقدمتين اما الثاني فلانه يرد على كلامه في المعتبر انه لا يصح جعل البرائة من اقسام الاستصحاب فانها قسيمان من جهة اعتبار ملاحظة الحالة السابقة في احدهما دون الاخر مضافا الى ان مراده من عدم الظفر على الدليل ان كان حصول العلم العادي به فيخرج القاعدة حينئذ عن الادلة العقلية لكشفها عن الواقع ومرآتيتها له وليس الحكم العقلي كذلك لان معنى الحكم هو الايجاد الانشاء وليس الامر هنا كذلك وان كان حصول الظن به ففيه منع حجية هذا الظن وان كان مجرد التعبد ففيه انه لم يقم خبر ضعيف على القاعدة فضلا عما يوجب كونها من التعبديات ويرد على كلامه في المعارج ان الظاهر من الاصل في قوله الاصل خلو الذمة هو الاستصحاب بملاحظة ما في المعتبر حيث جعل فيه البرائة من اقسام الاستصحاب فنقول ان كان مراده كفاية مجرد الحالة السابقة في نفي الحكم الشرعي فلا فائدة في المقدمة الثانية ولا حاجة اليها وان كان مراده ان المقتضي لنفيه هو المقدمة الثانية فلا وجه لتخصيص مقتضاها بصورة الاستصحاب لجريانها في غيرها ايضا فكلما لم يتبين الحكم يحكم بعدمه سواء كان المورد من موارد الاستصحاب ام لا فتامل في المقام فانه مما كثر فيه القيل والقال من العلماء الاعلام **قوله** كالدية في عين الدابة **اقول** المشهور بين الفقهاء رضوان الله عليهم ان في قطع اعضاء الدابة يجب الارش لكن في صحيحة ابن ابي نينة كتبت الى ابي عبد الله عليه السلام اسئل عن رواية الحسن البصري يرويها عن علي في عين ذات القوائم الاربع اذا فقئت ربع ثمنها فقال عليه السلام صدق الحسن قد قال علي ذلك فهو موافق لما اجرى العباد عند عليه السلام وكذا رواية محمد بن قيس عن ابي جعفر عليه السلام في قضاء امير المؤمنين عليه السلام في عين فرس فقئت الى غير ذلك من الروايات وقد افتى بمضمونها الشيخ ره وجماعة في عين الدابة وعن الشيخ في ط وف الافتاء بوجوب دفع نصف القيمة ولم يعرف لذلك مستند سوى القياس على عين الانسان بل لم يعمل احد من المتاخرين بروايات الربع ايضا عدا المحقق ره في النافع على ما صرح به بعض الاساطين ويشعر بذلك كلامه المنقول هيهنا من المعتبر وكيف كان فالعمل على المشهور ويحمل النصوص على صورة مساواة الارش للربع **قوله** فيجب التوقف **اقول** مراده من التوقف على ما فهم المحدث الاسترابادي على ما يظهر من كلامه...
غاية الامر انه يقول المفاد الحسن ايجاد المحقق...

بذلك من يتتبع كلامه في كتاب الاصول وفي كتاب المعتبر وكلام غيره من المتأخرين ممن توقف كذلك بل ما يدعى من عدم تعرضه تبعًا لبعض الاخبار الآتية من الحكم بالحظر في مقام العمل و
يحتمل ان يكون معتقدًا توقف المحقق المنفي الحكم عن مرحلة الواقع وان كان ممن يثبت الاباحة في مرحلة الظاهر نظرًا الى عمومات البراءة والاباحة فيكون تحسينه
والمدح له من جهة توقفه بالنسبة الى الواقع وان كان مخالفًا له بالنسبة الى مرحلة الظاهر ومقام العمل **قوله** المراد بالدليل المصحح آه **اقول**
ملخص المرام في المقام ان المراد ان كان التكليف الفعلي المستعقب للعقاب فلا اختصاص فيه بما ذكره بل مجرد عدم العلم بالبيان يوجب نفيه لقاعدة
القبح بلا بيان وان كان التكليف الواقعي المشترك بين العالم والجاهل فلا معنى لنفيه بعدم الدليل عليه لان عدم الدليل لا يوجب نفي فعلية التكليف
لا نفي وجوده شأنًا ايضًا **قوله** نعم قد يظن من عدم وجدان الدليل آه **اقول** واما ما قد يتوهم من حصول القطع بالحكم الواقعي من اصالة
البراءة فيما يعم به البلوى فيما اذا لم يحتمل التقية فهو كلام ظاهري فان اصالة البراءة لا تفيد الا القطع بالحكم الظاهري ولا فرق في حصول القطع
بالنسبة اليه بين عموم البلوى وعدمه وفي طرف النقيض من هذا التوهم توهم افادتها الظن بالنسبة الى مرحلة الظاهر كما نسبه بعض الاخباريين الى الاصوليين
قوله لكن هذا الظن لا دليل آه **اقول** عدم اعتبار هذا الظن عند المحقق وامثاله من القائلين بالظنون الخاصة غني عن البيان وكذا عدم
دخله باصل البراءة ضرورة انها من الادلة العقلية وهذا الظن خارج عن الحكم العقلي وكذا عدم دخله بمسألة التكليف بما لا يطاق واما عدم دخله
بكلام المحقق ره فلان مبنى كلامه ره على حكم العقل ومسألة التكليف بما لا يطاق الا ان يقال ان ذلك يثبت اصل البيان ويثبت نشأته
بملاحظة عموم البلوى فيختص بصورة تحققه كذا قيل **قوله** ومن هنا يعلم ان تغاير القسمين آه **اقول** هذا الكلام ظاهر بل يدل على ان التغاير
بين الاصلين اعني البراءة وقاعدة عدم الدليل اعتباري صرف كما صرح به من قال في بعض كلماته ان الاصوليين والفقهاء يستدلون على النفي تارة باصل
البراءة ثم يشيرون الى الحصول شرطه فيقولون ولا دليل وتارة يتعلقون فيه بعدم الدليل ويشيرون الى اصله فيقولون والاصل البراءة ولما اشتهر ذلك
تعلقوا بعدم الدليل على الاطلاق من دون اشارة الى الاصل لثبوته كما انهم كثيرًا ما تعلقوا بالاصل من دون اشارة الى عدم الدليل للعلم بالاشتراط
ثم لما فشى ذلك علقوا عدم الدليل من الادلة وفهموا ان الاستدلال به استدلال باصل البراءة في الحقيقة وقد سلك بعض الافاضل فيما حكي عنه في بيان
اعتباريته الفرق بينهما مسلكًا آخر يستشم منه رائحة فرق حقيقي قال في جملة كلام له لا يخفى ان نفي الحكم الواقعي مما لا فائدة فيه للفقيه من حيث
هو لان الفقه يعلم للعمل واما العلم بثبوت الاشياء وانتفائها في نفسها لا سيما احكام افعال المكلفين فان كان وظيفة العلم فهو وظيفة علم آخر و
على هذا فمن يستدل بقاعدة عدم الدليل على نفي الحكم في الواقع انما يستدل به للاثبات عدم التكليف اللازم لهذا النفي اذ لا تكليف حيث لا حكم
فان استدل ثانيًا بالبراءة الاصلية على العدم يكون الغرض اقامة الادلة على مدلول واحد وهو مطلوب في بعض المطالب وان عكس فاستدل على العدم
اولًا ثم على النفي فان كان الثاني عليه للعدم ايضًا وتوسيط النفي للانتقال منه الى لازمه فصحيح كالاول والا فهذا ثم اذا فتشت وجدت مرجع هذا القسم
والبراءة الاصلية الى عدم وجدان الدليل لكنهم اختلفوا فمنهم من يقول بعدم الملازمة بين عدم الوجدان وعدم الوجود ومنهم من يدعيها فوا حد يقول لم
اجد التكليف فلا تكليف وآخر يقول لم اجد الدليل فلا دليل في الواقع فلا تكليف انتهى كلامه ره والتحقيق ان موارد الاصول الثلاثة مختلفة بحيث
يصعب جمعها في مورد واحد وجمعها في مورد واحد يحسب المصداق اصعب فلعل بعض الكلام في ذلك سابقًا ولعله يأتيك نبذ آخر لاحقًا
قوله لجريانه في الاحكام العقلية آه **اقول** ومن هنا قيل ان هذه القاعدة قد تفيد القطع بخلاف البراءة ولعل انها تجري في الاحكام الوضعية
ايضًا فتكون اعم موردًا من هذه الجهة ايضًا **قوله** مقتضى الادلة المتقدمة آه **اقول** لا يخفى ان ذلك مقتضى بعضها مثل كل شيء مطلق حتى يرد فيه
نهي وليس مقتضى بعضها الآخر كامثال ما حجب الله ورفع عن امتي فان مقتضاها نفي الحرمة ظاهرًا وعدم العقاب فعلًا واما الاباحة الظاهرية التي هي
من الاحكام الخمسة التكليفية فلا تفيدها اللهم الا ان يراد من الاباحة مطلق الجواز **قوله** الا ان الذي يظهر من جماعة آه **اقول** يمكن استظهار
ذلك من مواضع من كلماتهم منها جعل بعضهم اياها قسيمًا للاستصحاب ومنها تمسك بعضهم في حجيتها في الاحكام ومهية العبادات بدليل الانسداد
واجراء مقدماته فيها ويظهر من صاحب المعالم اعتبار عدم الظن بالخلاف ان لم يحصل الظن منها حيث قال والتحقيق ان الدليل على حجية البراءة انما ينهض
ايضًا مقتضى مذهب المحقق القمي ره ومن يحذو حذوه في القول بحجية مطلق الظن ضرورة انه اذا قام الظن على التكليف وجب اتباعه فيسقط البراءة
عن درجة الاعتبار والحق حجيتها من باب التعبد فليست مبنية على الظن فضلًا عن ابتنائها على الظن الشخصي فيه كما تخيله بعضهم بل الغالب في موارد
الاحتجاج بها عدم حصول الظن بل موارد ها افقد الظنون الخاصة والمطلقة اذ هي قاعدة في قبال قاعدة الظن فيما لم يقم دليل ظني على النقل عنها
بعد فقد الظن لئلا يلزم الخروج عن الدين في الشاهد على عدم كون التعويل عليها من جهة الظن انها لو كانت كذلك لكانت كسائر الادلة في مراعاة
الترجيح ولا اقل من مساواتها للاستصحاب مع انه متقدم عليها كاشفًا الحقيقة للزمهان لا يعول عليها ممن لا يجوز العمل بالظن كعلم الهدى ومن وافقه
في موضع من المواضع وسوف ترى منصفًا ان الاصل ان لوحظ بالنسبة الى مرحلة الواقع فربما يجامع الظن بالخلاف فكيف يعتبر فيها افادة الظن
وان لوحظ بالنسبة الى مرحلة الظاهر فهو مفيد للقطع ومما حققنا ظهر ان مناط الامر فيه على الظن حجية الظن فاسد واشنع وفعله اقبح من جعل استدلالها
على العمل بها من باب الظنون الخاصة **قوله** حيث لا يتمسكون فيه الا باستصحاب البراءة **اقول** قد يقال انه لو وقع التسامح منهم بما فوق هذا من التسامح

في تنبيهات المسألة

البرائة في الاستصحاب موضوعاً حيث قسموا الى استصحاب حال العقل واستصحاب حال الشرع وخصوا الاول بالبرائة الاصلية وببعد كون التسمية للمستصحب
اعني حال العقل لا للاستصحاب كما لا يخفى **قوله** ولا يحتاج اليه بعد تمامه اه **اقول** هذا بعد تسليم ان يكون الاجماع من جهة الظن عند كل
المجمعين والا فيمنع جواز التمسك به من اصله **قوله** لا اشكال في رجحان الاحتياط اه **اقول** ينبغي بسط الكلام في هذا المقام ببيان كلمات صدرت
من الاعلام مما يناسب المقصد والمرام فنقول يستفاد من كلمات اللغويين ان الاحتياط هو الاخذ بالاوثق الذي لا يحتمل الوقوع في الضرر اصلا او يحتمل
احتمالا مرجوحا ففي القاموس احتاط اخذ بالحزم وعن الصحاح احتاط الرجل لنفسه اي اخذ بالثقة وفي المجمع احتاط بالامر في نفسه اي اخذ بما هو الحول له
اي اوقى مما يخاف واحتاط بالشيء احدق به واحتاط الرجل اخذ بالثقة انتهى وعرفه العلماء من الاصوليين والاخباريين بتعاريف مختلفة متقاربة
فقيل هو الاخذ بما هو اوفق للنفس من الهلاك في صورة الاحتمال لا في صورة الجزم وقيل هو ان ياخذ المكلف بما يخرجه عن عهدة التكليف ولو بالاضافة
وقيل هو العمل بما يتيقن معه برائة الذمة عند عدم وضوح الحكم الشرعي وقيل هو الاتيان بما يحتمل وجوبه واقعا في الجملة ولا يحتمل التحريم او ترك ما يحتمل
تحريمه كذلك ولا يحتمل الوجوب فان عمل به لدليل يدل عليه غير دليل الاحتياط كالخبر المعتبر والاستصحاب وما اشبه ذلك لم يعد العمل به احتياطا وكذا
اذا احتمل الوجوب والتحريم وانما اعتبر التقييد بقوله في الجملة للاحتراز عن مثل الاقل والاكثر اذا دار الامر بين وجوبهما فان وجوب الاقل نفسا وان كان محتملا
الا ان وجوبه في الجملة معلوم ويقرب من ذلك كلام السيد صدر الدين ره ولا يخفى انتقاض بعض هذه التعاريف وعدم انطباقه على الاحتياط على القول
بوجوبه لعله لو قاية او تجنبا للقطع بعدم الهلاك مع تركه ثم انه لا شك بعد اثبات عدم وجوبه في رجحانه كما يشعر بكليهما رسول الحكم بدلالة ذلك
العقل واتفق عليه العقلاء اذ به جلب المنافع ودفع المفاسد الدنيوية والاخروية بشرط ان لا يورث الوسوسة في الاعمال والسفسطة في الاعتقاد
ولا يوجب العسر والحرج المنفيين بالآيات والروايات وبالجملة رجحانه مما لا اشكال فيه وانما الاشكال في ان الاوامر الدالة عليه استحبابية او ارشادية
قضية ظاهر الامر هو الاول نظرا الى كون الاستحباب مجازه الراجح وقضية ظواهر الاخبار هو الثاني بل ربما يقال ان جميع الاوامر الشرعية ارشادية
حيث انها مبنية عند العدلية على المصالح الكامنة في ذوات الاشياء بل ربما يقال ان الامر حقيقة في الارشاد وضعف الاول ظاهر وكذا الثاني
فان كونه حقيقة فيه انما يسلم اذا كان المستعمل فيه هو الارشاد الوجوبي لا الندبي او المطلق مع ندرتها وشيوع الندب نعم اوامر الاطاعة ارشادية
ربما قيل ان الارشاد خارج عن الطلب بل هو اخبار محض بما يحكم به العقل لا يقال حكم العقل من باب مجرد الارشاد لا يترتب عليه ثواب ولا عقاب والاحكام
الشرعية مبتنية عليه للتلازم بينهما كما قرر في محله فيلزم ان تكون هي ايضا كذلك لانا نقول فرق بين حكم العقل وحكم الشرع فان الاول على
سبيل الهداية على المصلحة وارائة الخير بخلاف الثاني فانه على سبيل الامر والمولوية ولا ريب ان ترتب الثواب والعقاب من لوازم الثاني دون الاول
ولا يلزم مساواة المبني والمبني عليه من كل وجه مع انا نقول ان حكم العقل وان لم يستعقب ثوابا ولا عقابا الا انه يقتضي وجوب طلب الشارع
في موارد الفعل والترك من باب اللطف على جهة الطلب المولوي الا فيما لا يمكن ذلك كوجوب الطاعة وحرمة المعصية فقد حقق في محله ان السمعيات
الطاف في العقليات ثم انهم عنونوا اخرى موا التسامح في ادلة السنن ونحوها مما نحن فيه فان التحقيق ان ادلة التسامح لا تنهض شيء منها دليلا
لاثبات الاستحباب بالنسبة الى الحكم كما مر ولا بالنسبة الى الاحتياط لانها انما دلت على اعتبار ما لا ينهض دليلا من خبر ساقط او فتوى فقيه في
اثبات الاستحباب به والكلام في الاحتياط فيما لم ينهض دليل على احد الاحتمالين واحد المتعاضين فالفرق بينهما مفهوما ومورد اغير خفي
مع ان الاحتياط اعم موردا من جهة اخرى وهي جريانه في الموضوعات ايضا **قوله** ثم لا فرق فيما ذكرنا من حسن الاحتياط اه **اقول** ينبغي ان يعلم
ان الاحتياط مما له مجال واسع ومناص دافع حيث تجري في العبادات والعادات والاداب والسياسات والعقود والايقاعات والنيات والاعتقادات
والشبهات الحكمية من التحريمية والوجوبية باقسامها والشبهات الموضوعية على اختلاف انواعها واحكامها والشبهات المندوبية والمكروهية
وتصوير صور ما يجري فيها من الشبهات الحكمية ان يقال ان الشبهة اما وجوبية او تحريمية وعلى كلا التقديرين اما ان يكون طرف الاحتمال هو
الندب والكراهة او الاباحة وعلى التقادير منشأ الاشتباه اما فقدان النص او اجماله من جهة الاشتراك اللفظي او تساوي المجازات بعد تعذر الحقيقة
او تعارض النصين فيحصل ثماني عشرة صورة وهذه الصور منها ما يكون بينهما قدر جامع من الراجحية كالوجوب مع احتمال الاستحباب باقسامها الثلثة
او المرجوحية فيه كالحرمة مع الكراهة كذلك ومنها ما لا يكون كذلك يكون فيها التناقض كالوجوب والكراهة او الحرمة والندب لتغاير كل من
الوجوب والحرمة مع الكراهة والندب جنسا وفصلا حيث ان جنس احد الاولين طلب الفعل وفصله المنع من الترك وجنس الاخر وفصله بالعكس
وجنس احد الاخيرين طلب الترك وفصله عدم المنع من الفعل وجنس الاخر وفصله بالعكس ومنها ما ليس فيه قدر جامع ولا تناقض كاجتماع كل
من الوجوب والحرمة مع الاباحة وفي ثبوت الندب والكراهة فيهما قولان وسيأتي الكلام في احكام تلك الاقسام في مقاماتها التي فيها نظر والمناسب هيهنا
بيان حكم صور الشبهة التحريمية فنقول الاولى منها دوران الامر بين التحريم والاباحة وقد عرفت الكلام في بعض شقوقها وبقي الكلام في بعضها
الاخر ومختصر القول فيها ان في حكمها قولين قولا بالكراهة للاحتياط وقاعدة المسامحة وقولا بعدمها لان ظاهر الدليل التحريم يرجعنا الى الاصل
وهو عدم الحرمة فلا وجه للقول بالكراهة لان امر ذلك لا يقتضيه الاصل ولا الدليل ولا ادلة المسامحة لاختصاصها بالدليل الضعيف الدال على الندب

الثانية دوران الامر بين التحريم والندب ولا مجال لانكار ثبوت المرجوحية هناك ولا جدوى في تجشم اثباتها شرعا للقطع بالمرجوحية وقضاء الاصل بعد المنع من تمحيض بل يقال ان في صورة تعارض الدليلين ايضا يمكن ان يقال ان ثبوت المرجوحية انما هو بالدليل المعتبر المسامحة **الثالثة** دوران الامر بين التحريم والندب فذهب صاحب الفصول الى ثبوت الكراهة فيهما واليه مال الاستاذ المصرح استنادا الى الوجه الذي ذكره بل بما يلائم ذلك تحت اخبار التسامح مع ان المشكوك يبلغ ثواب على فعله وثواب على تركه بان الثواب على ترك الحرام ازيد من الثواب على فعل المندوب فالمقدار المتساوي بان يتعارضا في الجانبين ويتساقطان بعد الكسر والانكسار يبقى الثواب الزائد الذي بلغنا في الترك خاليا عن المعارض فيثبت الكراهة بدليل الاخبار وقيل بعد ثبوتها نظرا الى ان التحريم بمعنى العقاب على الترك منفي بالاصل ولازم ذلك بقاء الندب بلا معارض فلا بد ان يحكم به واورد عليه بان الباقي بعد اجراء الاصل هو احتمال الكراهة والندب فيدخل ذلك تحت عنوان محتمل الكراهة والندب والحكم فيه ايضا تقديم جانب دفع المفسدة فلا بد ان يحكم بالكراهة **قوله** لا ينفك ذلك عن احتمال الاستحباب الا يحتمل كون فعله تشريعا اصلا اذ التشريع ادخال ما دل الدليل على خروجه من الدين في الدين بعبارة اخرى ادخال ما علم انه ليس من الدين فيه وليس الامر هنا كذلك بعد تحقق الاحتمال المذكور لانا نقول لا فرق بين كون الدليل الدال على الخروج اجتهاديا وبين كونه تعليقيا ظاهريا كالاصل فان ما شك في كونه من الدين فمقتضى الاصل عدم كونه منه مع ان للتشريع معنى اخر وهو ادخال ما لم يثبت لم يعلم انه من الدين فيه **قوله** نسب لوحيد البهبهاني قدس سره اه **اقول** ذكر بعضهم انه لم نظفر بمصرح بالتحريم وهو اقرب الى التحقيق سيما بالنسبة الى التحريم الواقعي فانه مما لا يتصور القول به في المقام وكيف يقول الاخباري في صورة الاشتباه بان الحكم الواقعي الصادر من الشارع الكائن على طبق الصفة الكامنة في الواقع هو الحرمة نعم قد يتصور الحكم بالاباحة الواقعية فيها اذا كان الشبهة مما تعم به البلوى كما اعترف به بعضهم وقال المحدث البارع الحر العاملي في الفصول المهمة بعد ذكر اخبار جعلها دليلا على الثاني نفي الوجوب ولم يذهب احد من العلماء فيما اعلم الى اصالة الوجوب بخلاف التحريم فقد ذهب اكثر المتقدمين من الامامية الى اصل التحريم في كل ما عدا الضروري وذهب كثير منهم الى التوقف والاحتياط ووافقهم الشيخ ره في العدة وجماعة من المتاخرين وكلامه صريح في وجود القول بالتحريم في كل ما عدا الضروري ولقد اجاب بعض الافاضل حيث نسب الى الاشتباه والخلط بين هذا النزاع اعني النزاع في الحكم الشرعي والنزاع الاخر الواقع بينهم وهو النزاع العقلي بينهم واستشهد على ذلك بنسبة التوقف الى الشيخ ره مع انه صرح باختصاص التوقف بالنزاع الاول وبالاباحة في الثاني حيث قال ونحن لا نمنع ان يدل دليل السمع على ان الاشياء على الاباحة بعد ان كانت على الوقف بل عندنا الامر كذلك واليه نذهب انتهى **قوله** فيحتمل رجوعها الى معنى واحد اه **اقول** قد ادعى بعض المحققين ممن قارب عصرنا اتحاد الاقوال واختصاص القول في المسئلة بالاباحة والتحريم اذا اريد الظاهري والتوقف اذا اريد الواقعي بل يرجع كل الاقوال حتى القول بالاباحة عنده الى التوقف وبين ذلك في كلام طويل ملخصه بعد تقسيم الحكم الى قسمي الواقعي والظاهري وبيان معناهما ان التوقف قد يكون في الحكم الواقعي وقد يكون في الظاهري ايضا وذلك كمن لم يراجع المسئلة بعد والتوقف في الاول لا يستلزم التوقف في العمل اذ لا يعلم الحكم الواقعي ويعلم ان من لم يعلمه تكليفه ماذا واما التوقف في الثاني فيستلزمه ولا شك ان كلا من القائلين بالاباحة وغيرهم معترفون بالجهل بالحكم الواقعي في الواقعة الخاصة ولكنهم اختلفوا في ان ما كان كذلك فكيف الحكم فيه في الظاهر فالمبيحون اختاروا جواز الفعل والمحتاطون عدمه والمتوقفون ايضا يعينون كيفية العمل في الاحتياط غاية الامر انهم يتمسكون باخبار التوقف دون اخبار الاحتياط كالمحتاطين فمرجع قولهما واحد ولا يقول المتوقفون بالحيرة في العمل ايضا بان يقولوا لا نعلم الحكم ولا كيفية العمل وكلما نعمل فهو من باب الاتفاق ويجوز العقاب عليه ليحصل الفرق بينهم وبين المحتاطين بل يحكمون بانه يجب العمل على طريق الاحتياط ومنه يظهر ان القول بالتحريم ايضا هو التوقف والاحتياط وان القول بالاباحة ايضا لا ينفك عن التوقف **اقول** هناك مرحلتان مرحلة الفتوى والالتزام ومرحلة العمل في الخارج الذي لا ينفك عنه المكلف والظاهر ان النزاع انما هو في الاول بمعنى ان النزاع وقع في ان من جهل الحكم الواقعي فحكمه الظاهري الذي يجب ان يلتزم به ويعمل على طبقه ماذا فالقائل بالاباحة يقول هو الترخيص في الفعل والترك والقائل بالاحتياط يقول هو الاخذ بالاوثق الذي يكون غير مضر او اقل ضررا والقائل بالتحريم يقول هو وجوب الترك والقائل بالتوقف يقول لا اعلم بل انا في حال الحيرة وهؤلاء الثلاثة الاخيرة متفقون في ان الصواب في مقام العمل هو الاجتناب في الترك الا ان القائل بالتحريم يقول به من جهة موافقته لفتواه ومطابقته لمرحلة الالتزام والقائل بالاحتياط يقول به من جهة كونه مصداق الاحتياط في المقام من باب الاتفاق هو ذلك والقائل بالتوقف يقول بان المكلف في الخارج لا يخلو عن احد النقيضين اما الفعل او الترك والصواب في المقام هو اختيار الثاني لجوازه على كل الاقوال وعدم جواز الفعل الا على القول بالاباحة فعمل المتوقف وان كان على طبق الاحتياط ايضا الا انه من جهة الابدية المنبعثة عن عدم خلو الجسم عن الاكوان لا من جهة انه مصداق له اقتضاء مرحلة الالتزام فالفرق بين الاقوال مفهوما غير خفي على ذي مسكة الا ان الشان في اثبات الفرق المؤدي الذي يترتب عليه الاثار والثمرات المعنوية ومما ذكرنا ينبعث توجيه اخر للفرق بين الاقوال وهو ان يقال ان القول بالتوقف والحرمة الظاهرية قول واحد وكذا القول بالاحتياط والحرمة الظاهرية وانما وقع التفنن في التعبير كما قد يعبر بالحظر ايضا وهذا انما يبنى على فرض مجهول الحكم من الموضوعات الواقعية فالمراد من الحرمة الواقعية هي الحرمة المطابقة لمرحلة الفتوى والالتزام ومن الحرمة الظاهرية ما تعلق بمرحلة العمل فتامل وتحقيقها يظهر فيما

في تنبيهات المسئلة

ربما يقال في الفرق بين التوقف والاحتياط من ان المراد من الاول هو التوقف عن الافتاء ومن الثاني هو الاحتياط في العمل وذلك لان كلا منهما في مقام الافتاء بالنسبة الى الحكم العام فالقائل بالاحتياط يفتي بوجوب الاحتياط والقائل بالتوقف لا يفتي بذا القول بالاحتياط لا ينفك عن القول بالتوقف في الحكم الخاص واذا كان مراد القائل التوقف في الحكم العام بطل فرقه بين القولين رأسا لان القائل بالاحتياط على ما عرفت يفتي بوجوب الاحتياط فالاحتياط يلازم الافتاء حينئذ فلا يختص بمقام العمل **قوله** والاظهر ان التوقف اعم آه **قوله** والاحتياط اعم من موارد التحريم آه **اقول** قيل انه يختص بموارد الوجوب بمعنى انه عبارة عن ارتكاب الامر المحتمل للوجوب حكم او هو ما عدا التحريم ويطلق على ترك الشبهة التحريمية التوقف وجعلهما بمعنى واحد ناش من الغفلة ولا يخفى انه دعوى بلا دليل معتبر ولا وجه عند التأمل **قوله** فتامل آه **اقول** وجهه ظاهر لظهور انه لا منافاة بين الاباحة الواقعية والحرمة من حيث كون الشيء مجهول الحكم فان الاباحة الواقعية هي الاذن الواقعي لا الظاهري حتى ينافي المنع الظاهري وهذا واضح لا سترة فيه بعد وضوح بطلان التصويب ولو ترك المصنف هذا التوجيه لكان اولى الا ان يوجه التوجيه بوجه وجيه بل وكذا بعض التوجيهات الاخر ونفي القول بالحرمة الواقعية كما نقلنا عن بعضهم والالتزام بان ما ذكروه مبني على الخلط وعدم التمييز بين الحكم الواقعي والظاهري كما صنعه بعض الافاضل اسهل **قوله** ويظهر من المحقق والشهيد الثانيين آه **اقول** قال اولهما في جامع المقاصد ولو لم يغلب عليه صفة احد النوعين فهو طاهر غير حلال تمسكا بالاصل في الامرين وقال ثانيهما في الروضة ولو انتفى المماثل فالاقوى طهارته وان حرم لحمه للاصل فيهما وحكى عن صاحب الرياض انه تبعهما في اجراء الاصلين معللا طهارته بان نجاسته تستلزم وجوب الاجتناب عنه والاصل عدمه وبقوله ع كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر وحرمته بقوله تعالى حرمت عليكم الميتة الآية فان الميتة حقيقة لغة في ما زهق روحه باي وجه اتفق فيقتصر على هذا الحيوان بعد التذكية وسيما ما فيه فلا يستدل لاصالة الحلية بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا بتقريب انها تدل على الحلية الذاتية والتذكية ترفع الحرمة العرضية وفي دلالتها تامل **قوله** فان كان الوجه فيه ما آه **اقول** الذي يصلح ان يكون مستندا لهذا القول امور لم يذكر بعضها في الكتاب قد اشرنا الى بعضها ومن جملة ذلك ما ورد في الاخبار من تحريم الحيوان المرتضع من لبن الخنزير بتقريب ان التولد اولى من الارتضاع ومنها الاجماع كما يشعر به كلام بعضهم ككاشف الغطاء ره حيث قال في المقام ان مقتضى القواعد الشرعية حلية اللحم لو لم يتم الاجماع ومنها تخيل كون المسئلة من قبيل الشبهة الموضوعية المسبوقة بالعلم الاجمالي للقطع بعدم خروج هذا الحيوان من اللحوق باحد الطرفين وانما الشك في التعيين فلا بد من الاحتياط ومنها الغلبة فان الغالب في الحيوان الحرمة والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وفي الكل نظر اما الاول فلمنع الاولوية اولا وبطلان القياس واستلزامه الحكم بالنجاسة ثانيا واما الثاني فلان امثال الاجماع المذكور لا يدل على تحقق الاجماع بل على توهمه ومثله في كتب الفقهاء كثير واما الثالث فلامكان عدم اللحوق باحد الطرفين فيكون الشبهة حكمية واما الرابع فلانه تتم بناء على الظن المطلق والقائل بذلك من ارباب الظنون الخاصة مع ان الغلبة ممنوعة **قوله** وكيف كان فلا يعرف وجه آه **اقول** ظاهره يشعر بتسليمه وجود ما يدل بالعموم على جواز تذكية كل حيوان وهو بعيد ويكون هذا الكلام مبنيا على ذلك القول وهو بعيد بالنظر الى طريق المناظرة **قوله** بل الطيب ما لا يستقذره آه **اقول** ظاهر كلمات اللغويين بل الفقهاء ان الطيب والخبيث متضادان قال في مجمع البحرين والخبيث ضد الطيب يقال خبث الشيء خبثا من باب قرب خباثة ضد طاب فهو خبيث والخبيثة واحدة الخبائث ضد الطيبة قال تعالى ويحرم عليكم الخبائث وقال في موضع آخر الطيب يقال لمعان الاول المستلذ الثاني ما حلله الشارع الثالث ما كان طاهرا الرابع ما خلى عن الاذى في النفس والبدن وهو حقيقة في الاول لتبادره الى الذهن عند الاطلاق والخبيث يقابل الطيب بمعانيه انتهى ويوافقه كلام بعض المفسرين والفقهاء فيكون المعنى الحقيقي للخبيث بمقتضى التضاد الذي يقتضي كون المتضادين وجوديين ما يشمئز وينفر منه فاذا كان الطيب وجوديا على ما ذكر فلا بد من احرازه مع ان اثبات الطيب بالاصل المذكور لا يخلو عن شيء اذ الاصل المذكور ليس من الاصول المثبتة ولعل قوله ره فتدبر اشارة الى ما ذكرناه فتدبر **قوله** فلا ينفع قول الاخباريين له آه **اقول** وذلك لما اشار اليه من ان المسئلة عقلية فلا سبيل للتقليد فيها **قوله** كان داخلا في الشبهة في طريق الحكم آه **اقول** يعني الشبهة الموضوعية التي لا يقول الاخباريون بوجوب الاحتياط فيها ايضا **قوله** وسوف نسد آه **اقول** لان متعلق الحكم اذا لم يتبين ولم يصر معلوما اوجب ذلك كون الحكم مشكوكا فيه اذ ليس الحكم عبارة عن نفس الوجوب والتحريم وغيرهما بل هو عبارة عنها باعتبار تعلقها بفعل المكلف فالشك فيه يوجب الشك فيها وهذا ظاهر **قوله** وهذه الرواية وان كانت اخص آه **اقول** وجهه ان الحكم بالتخيير فيهما بعد فقد المرجحات علق بفقدان موافقة الاحتياط وسائر الاخبار عامة من هذه الجهة **قوله** ثم اذا لم نقل بوجوب الاحتياط آه **اقول** التحقيق ان يقال ان حجية الروايتين ان كانت من باب الظن فلا بد من تقديم الخبر الموافق لها لتأيد الظن الحاصل منه بالظن الحاصل منها ولا ريب في تقدم الظن القوي على الظن الضعيف فيسقط القول بالتساقط لوجود المرجح ولان الخبرين حجتان شرعيتان فلا وجه لطرحهما وكذا القول بالتوقف والتخيير بقسميه لان موردهما التعادل وان كانت من باب التعبد فالحق هو التخيير اذ لا يمكن ترجيح ما يكون المناط في حجيته افادة الظن بما يكون المناط في حجيته مجرد التعبد لا عتبار المجانسة بين المرجح والمرجح ولا طرحهما معا لبطلانه بعد ظهور حجيتهما ولا التوقف اذ لا بد من العمل كما ان الحق هو التخيير الابتدائي لان شمول ادلة التخيير للاستمراري غير معلوم وغاية ما يتمسك به فيه هو الاستصحاب وهو مشروط ببقاء الموضوع وهو غير باق لان موضوعه المتحير والمتحير انما

تخيّره من تعارض النصّين فهل ارتفع التخيير بعد اختيار احدهما الآن يبتني في امر الموضوع على المسامحة العرفيّة وسوّيناه مهد كما سيأتي الاشارة اليه واما
ابطال التمسّك باستصحاب اشتغال الذمّة بالاحكام الفرعيّة المقتضي لليقين بالبرائة الحاصل من البناء على ما اختير اوّلاً فلأنّه الرجوع الى الاطلاقات
الظاهرة في التخيير لا بدل آة فليس على ما ينبغي لان استصحاب التخيير لو تمّ فهو وارد **قوله** اوكون الحكم التوقف آه **اقول** الفرق بين هذين
الوجهين ظاهر فان الثاني نفي الحكم بعدهما والرجوع الى الاصول بخلاف الاول **قوله** بقي هنا شيء آه **اقول** ههنا اشكالات خمسة تفطّن
لها صاحب الضوابط واستاد المحقق الشريف قدّه وادّعيا عدم انحلالها الّا بما الاستاد اثنين منها وثالثها انه لا وجه لتعدد العنوان للمسئلتين
مع ان احديهما من افراد الاخرى ورابعها ان الخلاف في المسئلة الاولى والوفاق في الثانية لا يجامعان ما هو المشهور بينهم من كون الاصل من الامارات
بل قيل انه من المسلّمات عندهم وخامسها ان دعوى الاتفاق على حجّية اصل البرائة مع نقل النص من الاصوليين ينافي اختلافهم في مسئلتي
الخطر والاباحة ويمكن التقصّي عن الاول من هذين الاخيرين بما يتفصّى عن الاولين من اختلاف جهة المسئلتين وعن الثاني بالمنع وعن الثالث بعد
تماميّة الاجماع في الاوّل ودعوى منافي الثاني **قوله** ويمكن ان يقال آه **اقول** هذا مناف لمقتضى دليل الطرفين من عدّ الفرق بين
المسئلتين فالالتزام بخطاء مدّعي عدم الخلاف اولى من هذا التوجيه ويمكن ان يجاب ايضا بان البحث في الاولى بالنظر الى ما بعد ورود الشرع
وفي الثانية بالنظر الى ما قبله او ان الخلاف في الاولى صغروي بمعنى انه لا نزاع في الرجوع الى الاصل بعد التعارض وعدم الترجيح وانما النزاع
في ان كون احدهما ناقلا او مقررا هل يوجب الترجيح وعدمه التساقط المستلزم للرجوع الى الاصل ولا يوجب بل يتساقطان ويرجع الى الاصل
قوله لكن هذا الوجه قد كان باماه آه **اقول** وذلك لان مقتضى بعض ادلّتهم كون التخيير هو مقتضى الاصل الاولي عند التعارض وان الرجوع
الى الاصل انما هو من حيث الحكم بتساقط الخبرين لا للاخبار الواردة بالاحتياط **قوله** وكذا الزوجة ان لوحظ آه **اقول** الاشياء في الزوجة تارة
يقع قبل العقد واخرى بعده والذي استظهره بعض ساتيذنا من الرواية هو الاول وعلى هذا فان قلنا في باب النكاح بان الحرمة مبنيّة على كون
المرئة من جملة المحارم والاصل الحليّة نظرا الى ظاهر قوله نعم واحل لكم ما وراء ذلكم فيجوز وطي المرئة المرددة بين الاجنبية وذات المحرم نظرا
الى احراز الموضوع بالاصل وسوء عدّ كونها من المحارم لامكان الموضوع العدمي بالاصل فيذهب الشك الحكمي بذهاب الشك الموضوعي وان قلنا بان
الحليّة مبنيّة على كونها اجنبيّة فالموضوع وجودي لا يمكن احرازه بالاصل فلا يمكن نكاح المشكوك فيها **قوله** مع ان تصدير ها وذيلها ظاهران
آه **اقول** قد يستشكل في هذا الظهور بان قضيّة تشبيه المحكوم بالحليّة بما في الرواية مع الاعتراف بان الحل فيها غير مستند الى اصالة الحليّة
بل الى الاصل الموضوعي توجب ظهوره اختصاصا اصل الحلية بما يوجد فيه دليل على الحلية فلا دخل له في المدّعي فحينئذ يكون الغرض من الرواية هو
التأكيد لما دلّ على اعتبار الامارات والاصول الجارية في الموضوعات والتأكيد ان كان خلاف الاصل الا انه لا بدّ من المصير اليه في المقام من جهة الظهور
المذكور مع ان المصير اليه ممّا لا بدّ منه في الجملة ولو بالنسبة الى ما في الرواية من الامثلة والتشبيه ان لم يقتض في نفسه التخصيص الا انه لا بدّ في المقام
فلا يمكن ان يقال بعد هذا ان الغرض من التشبيه بما في الرواية من الامثلة هو التشبيه في اصل الحليّة لا فيما يقتضيها ويكون الاستبطاء وفيه ان ابقاء
المذكور في ذيلها يبعد تخصيصها بالامثلة مع عدم دليل في الرواية على ان الحكم بالحليّة في الامثلة المذكورة انما هو من جهة الاصل الموضوعي غاية
الامر ان الامثلة صارت من هذا القبيل من باب الاتفاق فحمل الرواية على التأكيد في غاية البعد خصوصا بعد ملاحظة عموم ذيلها المشعر بالحليّة
الا فيما قام البيّنة على خلافها فاذا قيل اكرم العلماء ثم مثّل بجماعة من العلماء الشافعيّة ثم قيل والعلماء كلّهم على هذا الحكم حتى يثبت فسقهم فهل
تجد الرخصة من نفسك في ان تقول ان المراد من العلماء هو الشافعيّة منهم ويكون التعميم تأكيدا لما دلّ على اكرام الشافعيّة ما اظنك فاعلا ذلك **قوله**
وما ذكر من التوهم جار فيه آه **اقول** قد يورد عليه بان المعارضة بقاعدة الاشتغال في الشبهة الحكميّة من جهة قوله تعالى وما نهيكم عنه فانتهوا
ليست في محلّها لان وجوب الانتهاء ليس ممّا يقتضي وجوب اطاعته في نظر العقل بل هو وجوب ارشادي محض وفيه نظر امّا اوّلا فلعدم الاستناد
في المعارضة بالاية المذكورة خاصّة بل بالعموم الدال على تحريم الخبائث والفواحش التي ليست من باب الارشاد كما هو ظاهر وامّا ثانيا فلان
الارشاد تابع للمرشد اليه بل التأمل الدقيق يفهم من سياق الاية ان المعنى جنبوا ما حرّمه الله فتدلّ على المطلوب كما لا يخفى فالمعارضة في محلّها و
ليس هذا من القياس في شيء كما يتوهم **قوله** لم يسلم وجوبه شرعا آه **اقول** فان قيل كيف يمكن التفكيك بين حكم العقل والشرع مع ثبوت الملازمة
بينهما في محلّه فلا بدّ مع حكم العقل من حكم الشرع ايضا قلت ان الاحكام العقليّة ارشاديات واردة في مقام ارائة طريق الخير فان اريد الملازمة وحكم
الشارع على هذا الوجه فقد ورد في امثال قوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة وان اريد لزوم حكم الحتمي الذي يترتب عليه العقاب فهو لا يصدر
الا على جهة المولويّة والرياسة والحكومة والمقام مقام النصح والارشاد المأمور من ان الضرر الدنيوي قد يكون ملائما للداعي النفسانية مع ان بعض الاخبار
منع الملازمة على وجه العليّة وانما اثبتها على وجه الاقتضاء بمعنى ان حكم العقل مقتض لحكم الشرع لا علّة له لتخلّفه عنه في موارد كثيرة ولا يتخلّف
المعلول عن العلّة التامّة لان الملازمة الاستاد قدّه لم يبتن في مسئلة الملازمة هذا المبنى بل كلامه عليه **قوله** الا ان قولهم عليهم السلام كل شيء آه **اقول**
فالدليل الشرعي لدفع الضرر قاعدة وجوب دفع الضرر ومن هنا النزاع الطائفة ومعه ذهاب التوقف عقلا الى الاباحة شرعا **قوله** واما الضرر

الغير الاخروي آه اقول تفصيل الكلام ان الشك وكذلك على ما عرفت سابقا لا يعقل فيهما الطريقية ويعقل في الشك الموضوعية في موارد الاصول ولا يمكن الالتزام بموضوعيته الا فيما دل الدليل واما الظن فيعقل فيه الطريقية والموضوعية كالقطع الا ان تشخيص موارد هما مشكل واختلف فيه الكلمات واضطربت فيه العبارات وقد صرح الاصوليون والفقهاء في مواضع كثيرة بحرمة مخالفته وترتب العقاب عليها وان انكشف الخلاف وهو مستلزم للموضوعية فمنها ما ذكره ابن الحاجب من العامة والفاضل الجواد في شرح الزبدة والفاضل الصالح في حاشية المعالم من ان المكلف لو ظن ضيق الوقت ولم يصل وانكشف خلافه فمعتقده عاص بل ادعى بعضهم الاتفاق على ذلك ومنها ما ذكره المحقق القمي ره في القوانين في ذيل مسئلة الواجب الموسع من حرمة مخالفة الظن نظير ما لو ظن حليلته اجنبية فوطئها بل يظهر من بعضهم انه لو تكرر منه مخالفة الظن في واقعة مثل ما لو ظن مخالفة وانكشف الخطاء ثم ظن مرة اخرى مخالفة فهكذا تعدد عليه العقاب بل افرط الباقلاني وحكم بكون العبادة قضاء بعد مخالفة الظن وان انكشف خلافه ومنها ما ذكره الفقهاء في مسئلة المسافر وظنه الضرر من انه يجب عليه الاتمام لكون سفره معصية ولو تركه قضاء تماما لا قصرا ولو اخطأ ظنه ومنها ما ذكره المحقق ره في المعتبر وغيره من انه لو خاف من استعمال الماء في الوضوء وتوضأ مع خوف الضرر لم يجزه وان انكشف خلاف ما ظنه ويجب عليه قضاء العبادة فضلا عن الاعادة ولو ظن عدم الضرر وتوضأ اجزئه وان انكشف الخلاف فلا بد من التأمل والتحقيق في ان العقاب على مخالفة الظن في باب الضرر وغيره هل هو مبني على استحقاق التجري للعقاب او من جهة موضوعية الظن بمقتضى الادلة كقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة بناء على شمولها لموارد الظن او مبني على استحقاق العقاب على مخالفة الطرق الشرعية وتحقيق الفرق بين الضرر الاخروي والدنيوي وانه هل يجب دفع محتملهما كمظنونهما ام لا وان الاحتراز من ايهما اهم في صورة المعارضة والقول الجامع في هذا الباب ما قيل من ان الضرر اما ان يكون له معارض او لا وعلى الاول فاما ان يكون المعارض مساويا او اقوى او اضعف بحسب الرتبة او بحسب مرتبة الاحتمال او الاعتقاد وعلى التقادير اما ان يكونا اخرويين او دنيويين او مختلفين وعلى التقادير فاما محتمل او مظنون ففي صورة المعارضة يتخير بين المتساويين من حيث الدنيوية والاخروية ويقدم الاحتراز عن الاخروي اذا عارض الدنيوي ان كان الاول مظنونا والا فلا الثاني لان المحتمل من الاول لا يعتنى به وان لم يكن معارض لادلة البرائة ولا يمكن جعل قاعدة دفع الضرر بيانا لتصير حاكمة عليها لان حكم العقل بالنسبة الى الظاهر وبيان كل شيء من الشارع يجب ان يكون بحسبه فلا بد من البيان الناظر الى الواقع فيكون قاعدة القبح واردة او حاكمة كما عرفت سابقا ومع اختلافهما بعد التساوي من الجهة المذكورة في الرتبة يختلف الترجيح بالنسبة الى العوارض من الاشخاص والاوقات هذا تمام ما قيل ثم انه قد يستشكل في المقام انهم ذكروا في باب الشبهة المحصورة انه لو اعتقد الحرمة وارتكب بعض الاطراف ثم انكشف الخلاف لم يترتب عليه العقاب قطعا فما الفرق بينها وبين ما ذكرنا من المسائل والموارد مع اتحاد المناط في الكل وهو وجوب دفع الضرر المظنون وقد تفصى بعضهم من جهة الفرق بين الضرر الدنيوي والاخروي وانت خبير بما فيه والظني ان منشأ اختلاف الموارد اذا ثبت الاختلاف هو الموضوعية والطريقية وبه يمكن الفرق بين الاخروي والدنيوي ايضا كما لا يخفى ويمكن الفرق بين الضرر الدنيوي والاخروي بوجه آخر وان لم نشاهد عند كلمات القوم وهو ان الاول موضوع رتب الشارع عليه حكم وجوب الاجتناب كسائر الموضوعات المحرمة كالخمر مثلا فكما ان تلك الموضوعات تثبت بالطرق الشرعية كخبر الواحد فكذا هذا فان الظن قائم مقام العلم شرعا نعم في صورة الشك والاحتمال يجري اصالة البرائة بخلاف الثاني فان الحكم فيه مترتب على الواقع وظن الضرر طريق اليه فلا يترتب على مخالفته سوى ما يترتب على الواقع فيكون حكم العقل ونهي الشارع ايضا لو فرض وروده فيه ارشاديا ولا يترتب على مخالفة الاعتقاد عقاب آخر والا لتسلسل لانه ان كان موردا للعقاب فلا بد ان لا يخالف اعتقاده الاعتقاد فينقل الكلام اليه وهكذا وهذا نظير ما ذكروه في باب كون الامر بالاطاعة ارشاديا وقد اشرنا اليه **قوله** لكن الانصاف ان الزام العقل آه **اقول** الانصاف ان الضرر يختلف باختلاف الاشخاص والاوقات والمقادير فبعد ملاحظة هذه الامور كثيرا ما يحكم العقل بوجوب دفع الضرر المشكوك سيما الضرر الموجب للهلاك او ما يقرب منه ومن هنا استدل الامامية والمعتزلة على وجوب النظر في معرفة الله تعالى بانه مقدمة لمعرفة الصانع التي هي مقدمة لدفع خوف الضرر عن النفس الحاصل من ملاحظة الانسان استغراق نفسه في انواع النعم وتجويز ارادة المنعم الشكر عليها بحيث لو لم يشكره لسلبها عنه ولم يرد عليهم الاشاعرة مع نفيهم التحسين والتقبيح العقليين سيما في مسئلة وجوب شكر المنعم واباحة الاشياء بعد التنزل عن اصلهم الفاسد بمنع وجوب دفع الخوف والضرر غاية الامر انهم اوردوا بمنع زوال الخوف بالمعرفة ولا شك ان خوف الضرر لمن لم يعرف الصانع بعد ولم ينظر في معرفته محتمل لا مظنون كما لا يخفى ولذا حققنا في محله ان الكلام ان اخذ بعض المقدمات في هذا الدليل مثل ان المنعم قادر على سلب النعمة مسندا اليه كما ان اخذ مقدمة اخرى تركوا ذكرها وهي ان المنعم منعم لا زمر اما الاول فلعدم كونها مسلمة عند الناظر لتجويزه ايجاب المنعم في افعاله واما الثاني فلتوقف باقي المقدمات على تلك المقدمة اذ مع تجويزه وجود النعم بلا منعم لا يكون له خوف ولو كان فبالوهم بل بادنى مرتبة منه **قوله** الا انه قد يتحد مع الضرر الدنيوي آه **اقول** توضيحه ان ما ذكرنا من وجوب دفع الضرر انما هو اذا لوحظ بذاته واما اذا لوحظ مع الاعتبارات الخارجية التي يختلف باختلافها الاحكام والاثار على ما هو التحقيق فربما لا يجب دفعه بل كثيرا ما يحسن طلبه لتدارك مفسدته بمصلحة من قبل الشارع كما في موارد كثيرة وورد في الشرع بكشفه الشارع فيها عن علم قبحه مع التدارك فان الشارع رافع لصغرى القاعدة ومن هنا ينقدح معنى قوله تعالى ولا تلقوا

بايديكم الى التهلكة وما يندرج فيه وما يخرج عنه خروجا موضوعيا او حكميا كشف حال ودفع اشكال من العجائب عجب ما اجاب به السيد المرتضى رضي الله عنه عن الاية بان
ما فعله سيد الشهداء روحي له الفداء وصلوات الله عليه من خالق الارض والسماء كان من قبيل القاء النفس في التهلكة المنهي عنه في الاية فقال في تنزيه الانبياء
مغرورا على نفسه والحاصل انه ما العذر في خروج سيد الشهداء صلوات الله عليه من مكة باهله وعياله الى الكوفة والمستولي عليها اعدائه وكيف
خالف ظنه ظن جميع نصحائه في الخروج واخبارهم بقتله فلم القى بيده الى التهلكة ولم لم يبايع يزيد لعنه الله عليه حقنا لدمه ثم اجاب بما حاصله ان
الامام عليه السلم متى غلب على ظنه انه يصل الى حقه والقيام بما فوض اليه بضرب من الفعل وجب عليه ذلك وان كان فيه مشقة وسيد الشهداء عليه السلم
لم يسر الى الكوفة الا بعد توثق من القوم وعهود وعقود وكان اسباب الظفر ظاهرة عليه وللاتفاق السيء عكس الامر والجمع بين فعله وفعل اخيه واضح لان
اخاه الحسن صلوات الله وسلامه عليه سلم كفا للفتنة وخوفا على نفسه وعياله وشيعته والحسين عليه السلم قوي في ظنه النصرة من ظاهر الامر فلما
انعكس وظهر الغدر رام الرجوع والمتاركة والمكافة والتسليم كما فعل اخوه فمنع من ذلك وحيل بينه وبينه فالحالان متفقان الا ان التسليم والمكافة عند ظهور
اسباب الخوف لم يقبلا منه عليه السلم وتبعه على ذلك الشيخ الطبرسي ره على ما حكى عنه فانظر الى هذا السيد الجليل مع كثرة علمه وغزارة فضله وطول
باعه في العلوم كيف فتح باب العمل بالظن للامام عليه السلم سيما في مثل هذا الظن الذي كان ظن نصحائه على خلافه وقالوا اصابوا في ظنهم فكيف يرضى
بالتزام اصابتهم وخطاء الامام عليه السلم وكيف ينسب قصد الرجوع الى الامام عليه السلام وعدم القبول منه فالعجب كل العجب كيف يحكم للامام بالعمل
بالظن ولا يجوز عنده عمل المجتهد بالظن لانفتاح باب العلم والحق انه وغيره من الائمة الهداة عليهم السلم كانوا عالمين بقتلهم وشهاداتهم كيفا ووقتا
ومحلا وقاتلا كما يدل عليه الروايات ويكفي في ذلك الاخبار المروية في الكافي وغيره الواردة في كيفية كتاب الوصية النازل من السماء على النبي صلى الله
عليه وآله المختوم بخواتيم الذهب المرقوم فيه عهدهم من الله وامره لهم اياهم بما لم يتجاوزوه بل ورد اخبار كثيرة بكونهم عالمين بما كان وما يكون الى
يوم القيمة لا نطيل بذكرها وبالجملة فبطلان ما ذكره السيد ره ومن حذا حذوه اوضح من ان يحتاج الى البيان **قوله** ولو فرض حصول الظن آه اقول
توضيحه ان عدم الفرق بين الشك والظن الغير المعتبر انما هو في الظن بالحكم كالحرمة لرجوعه الى وظيفة الشرع والشارع لم يمض فيه الظن الغير المعتبر واما
الظن بالضرر فلا فرق فيه بين الظن المعتبر وغيره بالنظر الى حكم العقل بل لا فرق فيه بين الظن والشك ايضا كما عرفت فالعقل يحكم بوجوب دفعه
قوله فلا محيص عن التزام حرمته آه **اقول** في العبارة تسامح لا يخفى اذ لو اريد بالحرمة الحرمة العقلية فلا اختصاص لها بالظن بل تجري
في الشك ايضا كما مر ولو اريد بها الحرمة الشرعية فلا شك في ان الظن انما حصل من الامارة الغير المعتبرة فلو حكم بالحرمة لزم العمل بها مع انه يجري
سؤال الفرق بينه وبين الشك بحاله اللهم الا ان يحكم بالحرمة الشرعية بالادلة الاخرى مثل اية التهلكة لا بتلك الامارة فان حصول الظن بالموضوع
من الامارة لا يستلزم اسناد الحكم اليها ايضا فتدبر قوله بل استصحاب الحرمة حاكمة آه اقول اورد عليه بان موضوع الحكم بعد العقد مشكوك
البقاء ولا بد في الاستصحاب من بقاء الموضوع وان فيما ذكره جمعا بين الاستصحابين الموضوعي والحكمي وهو غير جائز عنده **قوله** ومنها لو شك في
ان اباحة التصرف آه **اقول** لا شبهة في ان الملك لا يحصل الا باحد الاسباب المملكة المعينة المحصورة سواء كان اختياريا كالعقود او قهريا كالارث
واقل اسباب الحيازة بشرائطها المعتبرة وكذا الاباحة لا تحصل الا بسبب شرعي الا ان سببها لا ينحصر في اسباب الملك بل كثيرا ما تنفك عنه كما في
مسئلة اكل ما ينثر في الاعراس واكل الضيف ما يقدم اليه من الطعام والاكل من البيوت الماذون فيها وحق المارة والمعاطاة على احد القولين فبعد تصور
الانفكاك بين الاباحة والملك فيعلم ان مثال الوجه المذكور في الكتاب اظهر في النظر هو الوجه الثاني لامكان ان يكون خلوا لما لم يعلم ان المالك
المعين من اسباب الاباحة والحلية كان اعراض المالك عنه كذلك والاستقراء لو سلم فانما يتم بالنسبة الى اسباب الملك ولا يتم كلا لنها على المدعى
لو اريد عن الحقيقة السببية وفيها اشكال ذكره المصنف في الاشارة في كتاب المكاسب **قوله** والاول مبني على عدم حجيته آه **اقول** واليه ذهب سيد
المدارك ره وسيجي الكلام في ذلك في باب الاستصحاب قوله والثاني مدفوع اولا آه اقول ملخصه ان القاعدة المقررة في باب الاستصحاب انه اذا رتب
حكم شرعي على عدم احد الحادثين في الشريعة ولم يترتب على عدم الآخر بل على وجود نفس الضد الذي يترتب على عدمه لم يجر الاصل فيه لانه من الاصول
المثبتة والمقام من هذا القبيل **قوله** وثانيا ان الميتة عبارة آه **اقول** فالتقابل بين التذكية والموت من قبيل التقابل بين الملكة وعدمها لان
بمعنى ان الموت عبارة عن عدم التذكية عما من شانه ان يكون مذكى فاذا انتفى التذكية ولو بالاصل ثبت الموت لعدم الواسطة نعم بناء على كونهما
متضادين يتصور الواسطة بينهما كما هو شان التضاد المشهوري كما في السواد والبياض لا التضاد الحقيقي كالتضاد بين الحركة والسكون لان
حكمه حكم التناقض كما حقق في محله **قوله** وتمام الكلام في الفقه آه **اقول** وقد عنون الفقهاء هذه المسئلة في مواضع عديدة منها كتاب
الصيد والذباحة ومنها كتاب الطهارة في مسئلة الجلد ومبنى المسئلة على اثبات الحقيقة الشرعية للتذكية وعدمه فعلى الثاني يكون النسبة
بينها وبين الموت من قبيل التضاد اذ التذكية لغة بمعنى الذبح والموت زهاق الروح بحتف الانف كما عن القاموس والصحاح وفي مجمع البحرين وان
قيل انه تفسير بالاعم كما هو دأب اهل اللغة والمراد هو الذبح الشرعي المخصوص وعلى الاول فالنسبة من قبيل تقابل العدم والملكة فكل ذبح لم يكن
جامعا للشرائط الشرعية فيدخل تحت عنوان الموت ولا يختص الموت بما ذكر ولا يبعد القول بانها امر شرعي لشهادة اختلاف افرادها من كون التسمية

في تنبيها الشبهة الموضوعية

الجراد وغيرهما بل ما كان لتذكية الذبح قد اعتبر الشارع فيه التسمية والاستقبال ونحوهما ما اخرج به عن اللذة المعنى اللغوي حتى يقال ان التذكية لغوية لكنها من الاسباب الشرعية التي رتب الشارع عليها احكاما عديدة فمع الشك في سببيتها بالنسبة الى احد افراد موضوعها ومحلها فالاصل عدمها وفيها ان الشك حينئذ خلاف الفرض لترتب الاحكام على مسمى التذكية على ذلك التقدير فيكون الاصل بالعكس كما صدر عن بعضهم من احتمال ان التذكية الموت بغير حتف الانف حتى انه لو قتل الحيوان نصفين مع الاستدبار وعدم التسمية كان مذكى الا ان يقوم الاجماع على عدمه في اضعاف الفقه ومما يؤيد ما ذكرنا جعل الشارع الموت مقابلا للتذكية مع ان مقابله الحيوة وكذا ما حكي عن صاحب الرياض من ان الموت حقيقة لغة في زهاق الروح بأي وجه اتفق فيشمل الميتة في قوله تعالى حرمت عليكم الميتة الاية الحيوان المتولد بين الحيوانين لفاقد المماثل بعد التذكية ايضا لما قررناه مع ان الاية تدل على مدعانا من جهة الاستثناء بقوله تعالى الا ما ذكيتم وهو مجمل فلا يمكن معه التمسك بالعام وتوهم ان الايراد على الاستدلال بالاية انما يتم على فرض ثبوت الحقيقة الشرعية للتذكية واما مع عدمه فلا مدفوع بانه يكفي في بطلانه ثبوت الحقيقة في عرف المتشرعة بما ذكره بعض الافاضل من ان لفظ الميتة مطلق يشترط في حمله على العموم التواطي وهو هنا مفقود لانصرافها الى غير المذكى فتامل **قوله** كبعض افراد الغناء الذي قد ثبت اه **اقول** وورد عليه ان هذا من قبيل الشبهة في طريق الحكم فانه اذا وقع الشك في ان هذا الفرد من الصوت من افراد الغناء التي ثبت تحريمها فيرجع الشك الى الشك في صدق الموضوع الثابت تحريمه على الفرد المذكور الا ان يوجه بان اشتباه حلية الشيء المعين وحرمته كاللحم المخصوص يتصور على ثلاثة وجوه احدها ان يكون لاجل اشتباه حلية المذكى مع العلم بحقيقة التذكية وكون ذلك مذكى وثانيها ان يكون لاجل اشتباه كونه مذكى او ميتة مع العلم بحلية المذكى وبكون التذكية ما هي وثالثها ان يكون لاجل اشتباه كون قطع الحلقوم خاصة تذكية ام لا مع العلم بكون المذكى حلالا وبان هذا اللحم مما قطع حلقومه خاصة والاول من الشبهة في الحكم والثاني من الشبهة في طريقه والثالث يحتمل ان يكون من الاول من حيث كون منشأ الشبهة هو الشبهة في حقيقة التذكية التي يكون بيانها من وظيفة الشارع ايضا وهي من الشبهة في الحكم وان يكون شبهة في الطريق من حيث ان التذكية حقيقة من الموضوعات التي مرجعها الى اللغة او العرف وان بينها الشارع احيانا ومسئلة الغناء والخبائث من هذا القبيل **اقول** الشبهة في دخول فرد معين في النوع تارة تكون مصداقية واخرى مفهومية والثاني يرجع حقيقة الى الشبهة في الحكم فلو حصل الشك في بعض افراد الصوت انه من الغناء الذي حرمه الشارع او من غيره فيحتاج في اثبات حكم الحرمة او الحلية له الى دليل وعدم كونه خارجا في نفس الامر عن الغناء وغيره لا يوجب الحاق حكم شيء منهما فيصير من حيث انه مجهول انه من ايهما مجهول الحكم فلا يدرى انه حلال او حرام فيدخل في الشبهة في نفس الحكم ونظيره الماء المشتبه المردد فيه لعدم امكان الحكم بصحة سلب الحكم وعدمه وكيف كان فلا شك ان الغناء من قبيل الشبهة التكليفية سواء كان من الشبهات الحكمية ام الموضوعية الا انه يظهر من المصنف من كلامه الذي سيذكره في مسئلة الشبهة في المكلف به انه من الشبهات الحكمية في الشك في المكلف به مع تصريحه في موضع اخر بما ذكرناه ويمكن الجمع بين كلاميه بان ما يوجد فيه قدر متيقن يمكن ان يجعل من قبيل الشك في المكلف به وقد فرض الكلام هنا فيما اذا تردد الغناء بين مفهومين بينهما عموم من وجه فالغناء باعتبار مادة الاجتماع من الشك في المكلف به وباعتبار مادتي الافتراق من الشك في التكليف لكن هذا التوجيه مما لا يساعده كلامه ره فتامل **قوله** ومنها خبر التثليث آه **اقول** لا يخفى ان هذا المثال مما لا ينطبق على الممثل له الا ان يكون المراد كونه مشكوك الاندراج تحت المسكر او المضر او غيرهما مما يكون مورد الحرمة **قوله** فحملها على الاستحباب اولى آه **اقول** قد مضى منه ره ويأتي ايضا او لو يحملها على القدر المشترك لئلا يخرج موارد وجوب الاحتياط عن تحتها **قوله** فيه مضافا الى ما ذكرنا من اباء سياق الخبر آه **اقول** قد يقال ان ما ذكره لا يرجع الى التخصيص بل الى التخصص حيث ان الحلال البين والحرام البين لما لم توجد في الشبهات الموضوعية على ما ادعاه والشبهات هي التي تكون بينهما فهي لا توجد في الشبهات الموضوعية ايضا **قوله** اذ المحصور في هذه الفقرة آه **اقول** وذلك بملاحظة قوله عليه السلم وامر مشكل يرد حكمه الى الله والرسول فانه صريح في الاختصاص بالشبهة الحكمية مضافا الى انها مورد سؤال السائل **قوله** فيه انه لا يهم عدم وجودهما آه **اقول** مضافا الى ما قيل من انا لا نقول باختصاص الخبر بالموضوع حتى يجب وجود الاقسام الثلاثة فيه بل نقول انه اعم مع ان البين مما بينه الشارع وقد قرر الشارع علامات ودلائل للحكم بالحلية كالبينة واليد وامثالهما فكلما كان كذلك كان بين الحلية ولو حمل على الواقع لم يوجد البين في الاحكام الا نادرا لعدم امكان العلم بالحكم الواقعي في امثال ذلك لزمنا مع انه في الموضوعات ما يعلم حليته الواقعية ايضا كالسمك والشطوط والصيد ونحو ذلك **قوله** فقيل ان الندرة تمنع آه **اقول** لا يخفى ان المطلق لا ينصرف الى النادر كما حقق في محله نعم العام ينصرف اليه على التحقيق وان منعه بعضهم كما نقله الشهيد الثاني في تمهيد القواعد الا ان الخبر ليس مشتملا على العام **قوله** بل المحرمات الخارجية المعلومة آه **اقول** ان قيل ان اكثرية المحرمات من حيث الموضوع لا يستلزم اكثرية المحللات كذلك لا يقال ليس المقصود اثبات الاكثرية في المحللات بل المقصود باشيئين احدهما المنع من كثرة المحللات من حيث الموضوع وثانيهما دعوى اكثرية المحرمات من حيث الموضوع من المحرمات من حيث الحكم لانا نقول مع ان ما ذكر لا يلائم كلمة الاضرب انه يكون العبارة مشتملة على امر مستدرك لا يهم ذكره بل يقال المحللات الموضوعية والمحرمات كذلك لمعرفتها طرق شرعية وطرق خارجية تتميز بها كل عن الاخر فاذا كان المحرمات الموضوعية المعلومة اكثر من المحرمات الحكمية المعلومة كشف ذلك عن سهولة طريق معرفة الاولى بالنسبة الى الثانية ولا

فرق في ذلك بين المحللات والمحرمات مع ان البداهة تشهد بان المحللات في نفسها اكثر من المحرمات فانهم **قوله** ذلك واضح لدلالة آه **اقول** او ورد عليه بنا على ما ذكره المصنف ره بانه لا يدل على عدم الاحتياط اذا اشتبه الموضوع وفيه ما لا يخفى **قوله** الا ان الانصاف ان دلالتها آه **اقول** هذا منشأ لما ذكره في تضعيف بعض الاجوبة عن اخبار التوقف من انه لم يعلم قوة الدلالة في اخبار البرائة فتدبر **قوله** ما ذكره من الفرق لا مدخل له آه **اقول** اعترض عليه بان لكثيره مدخل في المقام حيث ان الظاهر من الاخبار الآمرة بالتوقف والاحتياط هو الامر فيما يرجع فيه الى الامام عليه السلم ويسئل عنه فيصير ذلك قرينة على كون المراد هو خصوص الشبهة الحكمية وفيه مع منع انحصار الاخبار فيما ذكر كما يظهر لمن راجعها ان ذلك لا يصير قرينة على ارادة الخصوص بعد كون مورد السؤال ومحل الحاجة هو الشبهة الحكمية كما هو الحال في كثير منها ثم انه قد يجاب بعد تسليم الفرق فانهم لو لم يكونوا يسئلون عن شبهة الطريق فمن اين يعلم الحلية بنا على مذاق الاخباري القائل بالتوقف فيما لا نص فيه وما هذه الاخبار المتكثرة الواردة في السؤال عن الموضوع المشتبه فان اريد من عدم وجوب السؤال عن طريق الحكم انه لا يجب السؤال عن حكمه فلا نسلم عدم وجوبه عدم علم الائمة عليهم السلم بحكمه وانت خبير بما في هذا الجواب فلا نطيل البيان **قوله** واما مسئلة مقدار معلومات الامام آه **اقول** مسئلة علم الامام عليه السلم من المسائل الصعبة التي زلت فيها الاقدام وكلت في بيانها السنة الاعلام بل حارت فيها العقول والافهام فكم من مفرط جعل منشأ في العلم علام الغيوب وكم من مفرط لم يفرق فيه بين الامام الظاهر والستر المحجوب فكم من قائل انه لا يعلم بما هو قائم بين يديه وكم من ناطق بانه لا يعزب عنه مثقال ذرة ولا يخفى شيء عليه ولا يحتجب غيب لديه وكلا الفريقين في تجيب عويل وكلتا الطائفتين في قال وقيل لا يزالون جميعا خائضين في النقص والابرام ولا يبرحون ناطقين بما يرشدهم اليه سنوح الاوهام وقد اختلف الاخبار في ذلك المقام غاية الاختلاف وقد افترقت بحيث يصعب الاجتماع والايتلاف فطائفة منها دلت على انهم عليهم السلام يعلمون علم ما كان وما يكون وانه لا يخفى عليهم شيء مثل ما رواه ثقة الاسلام في الكافي عن الصادق عليه السلم انه قال اني لاعلم ما في السموات وما في الارض واعلم ما في الجنة واعلم ما في النار واعلم ما كان وما يكون قال ثم مكث هنيئة فرأى ان ذلك كبر على من سمعه منه فقال عليه السلم علمت ذلك من كتاب الله عز وجل ان الله عز وجل يقول فيه تبيان كل شيء وما رواه سيف التمار قال كنا مع ابي عبد الله عليه السلم جماعة من الشيعة في الحجر فقال علينا عين فالتفتنا يمنة ويسرة فلم نر احدا فقلنا ليس علينا عين فقال ورب الكعبة ورب البنية ثلاث مرات لو كنت بين موسى والخضر لاخبرتهما باني اعلم منهما ولانبأتهما بما ليس في ايديهما لان موسى والخضر عليهما السلام اعطيا علم ما كان ولم يعطيا علم ما يكون وما هو كائن حتى تقوم الساعة وقد ورثناه من رسول الله صلى الله عليه وآله وراثة وما رواه عن ابي بصير عنه عليه السلم وفيه ذكر الصحيفة والجفر ومصحف فاطمة عليها السلم قال في آخره ان عندنا علم ما كان وعلم ما هو كائن الى ان تقوم الساعة قال قلت جعلت فداك هذا والله هو العلم قال انه لعلم وليس بذاك قال قلت جعلت فداك فاي شيء العلم قال عليه السلم ما يحدث بالليل والنهار الامر بعد الامر والشيء بعد الشيء الى يوم القيمة وطائفة اخرى دلت على انهم عليهم السلم يعلمون جميع العلوم التي خرجت الى الملئكة والانبياء والرسل عليهم السلم مثل ما رواه في الكافي عن ابي جعفر عليه السلم قال ان لله عز وجل علمين علم لا يعلمه الا هو وعلم علمه ملائكته ورسله فما علمه ملائكته ورسله عليهم السلم فنحن نعلمه وطائفة اخرى دلت على انهم يعلمون علم الغيب وطائفة اخرى دلت على ان بعض الامور الشهودية ايضا غائبة عنهم مثل ما رواه في الكافي عن جماعة انهم قالوا كنا في مجلس ابي عبد الله اذ خرج الينا وهو مغضب فلما اخذ مجلسه قال يا عجبا لاقوام يزعمون انا نعلم الغيب ما يعلم الغيب الا الله عز وجل لقد هممت بضرب جاريتي فهربت مني فما علمت في اي بيت الدار هي الخبر ودلت طائفة اخرى على انهم اذا شاؤوا ان يعلموا علموا مثل ما رواه عن الصادق عليه السلم انه قال ان الامام اذا شاء ان يعلم اعلم وفي رواية اخرى اذا اراد الامام عليه السلم ان يعلم شيئا اعلمه الله ذلك الى غير ذلك من الاخبار المختلفة وقد اختلفت كلمات اصحابنا الاخياريين باختلاف الاخبار فمنهم من نظر الى الطائفة الاولى وحكم بمضمونها وجعل علم الامام فعليا حضوريا بحيث يكون كل شيء من الاشياء نصب عينيه الشريفة لا مدخل للارادة فيه ومنهم من نظر الى الطائفتين الاخيرتين فاعتقد انه يعلم بالارادة بحيث اذا لم يرد لم يعلم اصلا وهو الظاهر من كلام جماعة من متاخري اصحابنا كالمحقق القمي والفاضل النراقي والسيد الضوابط وغيرهم حيث ينفون في مسئلة ترك الاستفصال علم الامام بالاصل وادلة اخرى ضعيفة مذكورة في الضوابط وكشيخ الجواهر ره حيث اجاب عن الاشكال الوارد في تحديد الكر بالوزن والمساحة من جهة عدم تطابقهما وعلم النبي والامام بذلك وقدرته على ضابط غير ذلك بان دعوى علم النبي والامام بذلك ممنوعة ولا غضاضة لان علمهم عليهم السلم ليس كعلم الخالق عز وجل فقد يكون قد رد بازهانهم الشريفة واجرى الله الحكم عليه **اقول** فيه غضاضة واي غضاضة لانه لو انكر علمهم بالتكوينيات فلا سبيل الى انكاره في التشريعيات وما يتعلق بها من الموضوعات سيما مثل الكر الذي يكون من الموضوعات الشرعية من حيث التحديد على ما ادعا بعضهم فالحق ان ما ذكره مثل ما نقلنا سابقا عن السيد المرتضى ره لا يليق بمرتبة اكابر شيعتهم عليهم السلم فاصدر عنهم بالنسبة الى علم الائمة عليهم السلم تفريط كما ان لاعتقادات السابق افراط لهيئة مزخرفات وخرافات مثل ان يكون الامور التشريعية الخفية كرتبة الزانية وشرب الشارب نصب عينهم دائما كما التزمه بعض اهل عصرنا ممن يدعي المعرفة نجانا الله من بدعه من يقلد فيه بمن ان سكت فهو جاهل واذا تكلم فهو جاهل والذي اعتقده بعد التامل في الاخبار والتتبع في كلمات المحققين من المتكلمين والحكماء والفقهاء من علماء الاعصار والامصار انهم عليهم

فعلى بحيث يكون كل علم من العلوم الامكانية من الغيبية والشهودية مرتسمًا في لوح صدورهم حاضرًا عندهم لكن لا التفات الى علومهم بارادتهم فلا يكون
معلومًا لهم بتصب عينهم وانّما فاصل علمهم حضوري وعلمهم بالعلم ارادي وبه يجمع بين الاخبار ولا يلزم عليه المحذورات الغير اللائقة للمعصومين
الأطهار ولا مجال لبسط الكلام في ذلك فالتحقيق موكول الى محل اخر نسئل الله التوفيق والعصمة بحق محمد واله اهل بيت الرحمة **قوله** الدليل
المذكور اولى بالدلالة آه **اقول** مضافًا الى ما يرد عليه من انّه ان اريد وجوب اجتناب الحرام الواقعي وان لم يعلمه المكلف فهو ممنوع اولًا وجار في الشبهة الموضوعية
ثانيًا وان اريد وجوب اجتناب ما يعلم حرمته فلا نسلم انه لا يتم الا باجتناب ما يحتمل التحريم **قوله** لان وجوب الاجتناب عن الحرام آه **اقول** اورد عليه بانه
يجامع ما ذكره سابقًا في مقام نفي الفرق الذي ابداه بعضهم بين الشبهتين المقتضي للاجتناب في الشبهة الموضوعية دون الحكمية عكس الفرق الذي ابداه هذا الفاضل
المحدث من جوابًا بما توهمه في الشبهة الحكمية ايضًا بمقتضى ايات تحريم الخبائث والفواحش وجوب الانتهاء عما نهى الله عنه ولا يخفى ورود هذا الايراد
ظاهرًا الا ان يدفع بان المراد هنا نفي الثبوت لحكم الخاص للموضوع الخاص كما هو ظاهر كلام المحدث المذكور بالنسبة الى الشبهة الحكمية واثباته بالنسبة
الى الشبهة الموضوعية نظرًا الى ان الحكم يتعلق بالنوع فالحكم المتعلق بالافراد هو المتعلق بالنوع وهو ثابت في الموضوعية دون الحكمية فافهم **قوله**
الثالث انه لا شك في حكم العقل آه **اقول** ويحكى عن كاشف الغطاء ره القول بعدم رجحانه **قوله** ويحتمل التبعيض بين موارد الامارة آه **اقول**
لا يخفى ان هذا ايضًا موجب للحرج الا ان يسهل الخطب بما سيأتي من المص ره الاشارة من عدم دلالة ادلة نفي الحرج على نفي الحكم الغير الالزامي لان مقامها
نفي الحرج الذي يلزم من جعل الشارع اياه ووقوع الناس في الحرج لكونه ووقوعهم فيه بسبب جعل الشارع والاستحباب لا يستلزم ذلك لجواز ترك المستحب
وسيأتي استقصاء الكلام فيه **قوله** بل يشمل القادر على تحصيل العلم آه **اقول** ان قيل ما الفرق بين الشبهة الموضوعية والشبهة الحكمية حيث يحكم
بوجوب الفحص في الثانية دون الاولى فلو حكم العقل بوجوب الفحص فهما سواء والا فهما كذلك ايضًا قيل الفرق بينهما انه لو بنى في الثانية على عدم الفحص
يلزم طرح اكثر الاحكام الكلية الواقعية نظرًا الى جريان عادة الشرع على التبليغ من جهة الطرق المعهودة المتعارفة بخلاف الاولى ولولا ذلك
لما حكم بوجود الفرق ولزوم الفحص **قوله** والمعروف من الاخباريين آه **اقول** صرح باتفاق الفريقين على العمل بالبرائة هنا جماعة منهم
الشيخ البارع المحدث الحر العاملي ره في الوسائل والفصول المهمة والسيد الاجل الصدر ره والمحقق القمي ره وحكى عن شريف العلماء ره نسبة الخلاف
الى بعض الاخبارية وحكاها الفاضل النراقي ره في المناهج عن والده المحقق في كتابه المسمى بجامعة الاصول بل يظهر من المحكي عن الاول ان هذه المسئلة
ايضًا مثلثة الاقوال ثالثها قول المحقق ره بالتفصيل المذكور في الشبهة التحريمية ولعل المراد من المخالف في المسئلة هو المحدث الاسترابادي ره كما
يدل عليه كلامه الاتي وكذا صاحب كتاب الهداية من الاخبارية ولعل الخلاف حدث بعد زمن الشيخ الحر والا لما خفي على مثله ولم يتعرض لذكره
السيد صدر الدين وصاحب القوانين اما لعدم اطلاعهما او لعدم اعتنائهما او لاضطراب كلام المحدث الاسترابادي كما سيأتي الاشارة اليه
قوله وجزاء واحد للصيد آه **اقول** هذا المثال غير مناسب للمقام لانه من قبيل الاقل والاكثر فيرجع الشك بالنسبة الى الزائد الى الشك
البدوي **قوله** لاستلزام التكليف بدون الدليل آه **اقول** هذا لو تم لجرى في الشبهة التحريمية ايضًا حرفًا بحرف وتوهم عدم لزوم الحرج في التروك
واختصاصه بالافعال فاسد كما ستعرفه **قوله** لكن قد مر في مسئلة وجوب الاحتياط آه **اقول** ملخصه ان كلامه في مسئلة وجوب الاحتياط بظاهره يشمل الشبهة
الوجوبية ايضًا فهو مناف لهذا الكلام **قوله** وكذلك عند من يقول آه **اقول** هذا اشارة الى ما ذهب اليه جل الاخبارية من نفي الملازمة بين حكم العقل
والشرع والحق انه لا دخل لاصل البرائة بهذه المسئلة بل هو مبني على ما مر سابقًا **قوله** لانا نقول هذا الكلام آه **اقول** هذا انما يرد اذا
اريد تعيين الخطاب الواقعي بالبرائة واما لو اريد بها الرجوع الى البرائة من جهة قاعدة القبح وعدم العلم بكون الخطاب منطبقًا على الاحتياط فليس من تعيين
احد الحادثين باصالة الاصل فتامل **قوله** ثم اقول هذا الحديث المتواتر آه **اقول** ملخصه ان الاخبار الناهية عن ارتكاب المشتبه محمولة عن بحث الاصل
الاولى وهو البرائة لو ثبت كونها كذلك ثم ان المحدث المذكور نقل بعد هذا الكلام حكاية تطوى عن ذكرها المص ره لا باس بايرادها قال ره وروايته في اخر
جمع الجوامع وشرحه من كتب اصول الشافعية حكاية حسنة في هذا المقام فاستمع لها ففي جمع الجوامع اذا حضر للشخص فرض بالشرع فان كان مامورًا
فبادر فانه من الرحمن وان كان منهيًا فاياك فانه من الشيطان وان شككت مامورًا ومنهي فامسك وفي شرح الفاضل بدر الدين الزركشي له القسم الثالث
ان تشك في كونه مامورًا او منهيًا فالواجب الامساك لقوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك وانما اقتصر المصنف على ذكر هذه الاحوال الثلاثة لانها
قطب العلم وعليها ندور رحى العمل ولقد بلغني عن بعض الائمة انه راى في ابتداء امره في المنام انه حضر الجامع فوجد فيه متصدرا للمجلس ليقرء عليه فقال له
كيف تقرء علي وقد علمك الله المسائل الثلاث فانتبه واتى معترفًا فالانه فسيصير علم زمانه فان المسائل الثلاث التي اشار اليها امهات
العلم في قوله صلى الله عليه واله الحلال بين والحرام بين وبينهما امور مشتبهات انتهى **قوله** وذكر هناك ما حاصله آه **اقول** قال في تضاعيف
الاسئلة والاجوبة السؤال الثالث عشر هل يكون فعل بلغنا حديث ضعيف صريح في وجوبه حكم فعل بلغنا حديث صحيح صريح في انه مطلوب غير
صريح في وجوبه وقد يحصل من جهة جواز الترك وجوابه ان للفرض الثاني صورًا احديها ان يكون الظاهر الوجوب ولم يكن نصًا فيه ومن المعلوم ان الترك
حينئذ من باب التجري في الدين وتعيين الاحتمال الظاهر لكن التجري في الدين فيجب الاحتياط في الفتوى والعمل وثانيها ان نكافا الاحتمالين وهنا يجب التوقف

عن تعيين احدهما ومصداقه الاحتياط ثالثتها ان يكون الظاهر الندب وقد مضى حكمه سابقا الى ان قال فان قلت قوله صلى الله عليه وآله دع ما يريبك الى ما لا يريبك الخ شامل لما نحن فيه قلت لا يوجب القطع لجواز ان يكون المراد به العدول عن فعل وجودي يحتمل الحرمة او المراد به الاستحباب كما ذهب اليه طائفة من العامة والخاصة والى ان نقول الفرض الاول والصورة الثالثة مندرجتان تحت قوله عليه السلام ما حجب الله الخ وقوله عليه السلام رفع العلم الخ ومن جملتها ما لا يعلمون فنحن معذورون ما دمنا متفحصين فخرج عن تحتها كل فعل وجودي لم نقطع بجوازه بالحديث المشتمل على حصر الامور في ثلاثة وبنظائره ومن هنا ظهر عليك وانكشف لديك الفرق بين احتمال وجوب فعل وجودي وبين احتمال حرمته بانه لا يجب الاحتياط في المسئلة الاولى ويجب الاحتياط في المسئلة الثانية الى ان قال ما حاصله ان ذلك لا يوافق القواعد المتقنة من اكمال الدين وتبعية الاحكام للحسن والقبح الذاتيين وعدم جواز اخلاء واقعة من الوقايع عن الحكم وما عليه المرتضى ره من الحكم باباحة الاشياء انما هو في زمان الفترة واهلها معذورون لغفلتهم وليس اهل زمان الغيبة مثلهم لعلمهم بالتفصيل في امهات الاحكام بمثل الله اذن لكم ام على الله تفترون ومثل لا تقف ما ليس لك به علم ومثل ان الظن لا يغني من الحق شيئا مع قوله تعالى الم يؤخذ عليهم ميثاق الكتاب ان لا يقولوا على الله الا الحق وغير ذلك فلا يتجه لهم العذر ثم اعلم ان التمسك بما اختاره المرتضى ره يجري في زمان الغيبة في سقوط وجوب فعل وجودي وفي الفتوى بسقوطه عنا ما دمنا جاهلين متفحصين ولا يجري في سقوط حرمته لانه بلغنا القواعد الكلية الواردة عنهم المشتملة على وجوب الاجتناب عن كل فعل وجودي لم نقطع بجوازه عند الله نعم هذا الملخص من تمام هذا الكلام بطوله يظهر منه نوع تفصيل وفيه نظر اما اولا فلعدم ظهور الندب من الخبر الصحيح من صور النزاع مع ان الظاهر انه مما قام عليه الوفاق واما ثانيا فلان الفرق بين الوجوب والحرمة بعد حصول الاحتمال من الخبر الضعيف الصريح في الاول وحصوله في الثاني مما لا وجه له اذ المراد بموجب الاحتمال موكل ما لم يثبت حجيته ويختلف الحال فيه باختلاف المدة والمقامات كما في الشهرة بالنسبة الى ارباب الظنون المطلقة وارباب الظنون الخاصة فالخبر الضعيف حاله بالنسبة الى المقامين سواء فان قيل ليس المراد عدم حصول الاحتمال من الخبر الضعيف في محتمل الوجوب بل المراد حصوله ورفعه بالبرائة وسوجا في محتمل الحرمة الا ان اخبار التثليث وامثالها واردة على ادلة البرائة قلت فيجب حينئذ ان لا يفرق بين ما ورد فيه خبر ضعيف صريح في الوجوب وبين ما ورد فيه خبر صحيح محتمل للوجوب والندب لاحتمال امثاله في الحكم بوجوب الاحتياط في الثاني مع عدم ظهور الفرق **قوله** وما ذكره من تبعية خطابات الله آه **اقول** لجواز دعوى ان المظنون بالاستصحاب كون المصلحة منه في الفعل مقتضية للبرائة والاباحة قوله للادلة الاربعة المتقدمة آه اقول مضافا الى ما قيل من ان كل ما يجري هنا لا يمكن اجرائه هنا بملاحظة ان ترك الواجب حرام فاذا نفي حرمة تركه بالاصل نفي وجوب الفعل به ايضا قوله مضافا الى الاجماع المركب آه اقول يكفي في المقام ثبوته في طرف الاثبات لاتفاق كل من قال بالعمل بالبرائة في الشبهة التحريمية قال به هنا وان لم يثبت العكس قوله بل لا يسمى ذلك ثوابا آه اقول لان الثواب على ما عرفه المتكلمون هو النفع المستحق المقارن للتعظيم والاجلال فخرج بالقيد الاول التفضل وبالقيد الثاني الاجرة على العمل ولا بد ان يكون العمل الذي يثاب عليه واجبا او مندوبا ليكون مأمورا به ليصدق الاطاعة فيحصل استحقاق النفع على وجه التعظيم والاجلال نظرا الى ان الطاعة مشقة وحملها من غير عوض قبيح لذا اشترط المتكلمون في استحقاق الثواب ان يكون الفعل الواجب والمندوب شاقا ومن هنا اعتبر فيه ان يكون على وجه التعظيم كما انه اعتبر في العقاب الذي هو ضده على ان يكون على وجه الاهانة فلا يصدق الثواب على اجر المحتاط وقد قرر في الكلام انه لا يصح الابتداء به والا لكان التكليف عبثا **قوله** ولذا التمس بعض العلماء آه **اقول** ومن هنا ترى الفقهاء كثيرا ما يفتون بالوجوب مثلا مع عدم دليل معتبر عليه خروجا من شبهة خلاف من اوجبه قوله اللهم الا ان يقال بعد النقض آه اقول توضيحه ان المطلوب بالاوامر الواقعية المتعلقة بالعبادات هو المجموع المركب من الشطور والشروط التي منها قصد التقرب معتبر في العبادة شرطا او شطرا بل هو شرط لتحقق الاطاعة المتأخرة عن الامر والاطاعة وان كانت من شرائط تحقق العبادة الا انها ليست على نسق سائر الشرائط بخلاف الموضوع في اوامر الاحتياط والاتقاء فانه ليس كذلك وهذا الجواب غير جيد عندي بناء على ما حققته في الفقه من التفصيل لا يناسب المقام **قوله** ومن هنا يتجه الفتوى آه **اقول** يعني انا اذا بنينا على كون المقصود من موضوع هذه الاوامر خلاف ظاهرها فيمكن لنا الفتوى باستحباب الفعل وان لم يؤت به باحتمال المطلوبية اذ المفروض خروج اللفظ عن ظاهره فلا يلزم بهذا اخراجه عن ظاهره ويترتب عليه انه لا يجوز الخروج عنه بالنسبة الى هذه الجهة بلا دليل والمخرج له بالنسبة الى قصد التقرب لا يكفي لها كما لا يخفى **قوله** والاخبار الواردة في هذا الباب آه **اقول** ومنها ما رواه الكليني ره في الحسن عن الباقر عليه السلام انه قال من بلغه ثواب من الله على عمل ففعل ذلك العمل التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن الحديث كما بلغه ومنها ما رواه الصدوق في ثواب الاعمال عن الصادق عليه السلام انه قال من بلغه ثواب من الله على عمل فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن الحديث كما بلغه ومنها ما روي عنه عليه السلام انه قال من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمله كان له اجر ذلك وان كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله ومنها ما رواه في الوسائل عن البرقي عن ابي عبد الله عليه السلام قال من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيء من الثواب ففعل ذلك طلب قول النبي صلى الله عليه وآله كان له ذلك الثواب وان كان النبي صلى الله عليه وآله لم يقله ومنها ما رواه العامة عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال من بلغه من الله فضيلة فاخذها وعمل بما فيها ايمانا بالله ورجاء ثوابه اعطاه الله ذلك وان لم يكن كذلك الى غير ذلك من الاخبار المروية في الكتب المعتبرة **قوله** لان ما ذكرنا اوضح دلالة آه **اقول** لا يخفى ان الاخبار التي نقلناها كلها سوى الاخير اوضح دلالة مما نقله ره اذ لا يحتاج فيها الى ما تجشمه من ابداء القرينة على ما ينطبق على المقصود قوله وان كان يورد عليه ايضا

في تنبيهات المسئلة

نادرة آه **اقول** علم انه قد اشتهر في السنة الفقهاء التسامح في ادلة السنن والمكروهات وادعى الشهرة عليه جمع من الاصحاب منهم الشهيد الثاني ره في الروضة و شرح الدراية وشيخنا البهائي في شرح الاربعين بل صرح في عدة الداعي كظاهر الذكرى بالاجماع عليه والمراد من التسامح انهم يكتفون في الحكم بثبوت الاستحباب او الكراهة بمجرد ورود خبر دال عليه ولو كان ضعيفا بل منهم من يحكم بالشهرة وفتوى الفقيه ونحوهما وقد خالف في ذلك بعضهم كصاحب المدارك ره الا انه يظهر من كتاب الصلوة من المدارك عمله به وكانه رجع مما نقل عنه لو ثبت النقل وظاهر لفظ التسامح يدل على انهم يبنون الامر في دليل الوجوب والحرمة على المداقة وربما يورد على ذلك بظاهر ان الاحكام الشرعية كلها توقيفية ولا فرق في ذلك بين الالزامي منها وغيره فالدليل المثبت للحكم ان كان معتبرا فهو المتبع في الكل لا يعد العمل به مسامحة وان لم يكن معتبرا لم يمكن الاعتماد عليه في شيء منها وفيه ان الحصر غير حاصر لجواز كون قسم من الدليل مما يعتمد عليه في الحكم الغير الالزامي خاصة بمقتضيه الاحكام من الاشتراك في دون الحكم الالزامي لقيام حجة عامة دالة على ذلك في الاول دون الثاني ولا يريد ان هذا اخذ بالحجة فلا يعد مسامحة لما قيل من ان وجه التعبير بالمسامحة اخراج الحكم الغير الالزامي لقيام حجة عامة دالة عليه عما يقتضيه الاحكام من الاشتراك في اغلب الامور مضافا الى ان الدليل العام يدل على مسامحة الشارع في باب السنن وعدم مداقته فيها كما في الالزاميات ثم ان ادلة التسامح وان تحصر في الاخبار الا انها هي العمدة فيها لو تمت دلالتها على المطلوب الا انه اورد على دلالتها عموما او خصوصا بوجوه اشار المص الى بعضها ومنها انها تختص بمستحب ورد فيه ذكر الثواب ولا يشمل ما دل على الرجحان من دون ذكر ثواب ومنها ان بعضها بل اكثرها يدل على المط في العمل الذي ثبت كونه مشروعا وخيرا الا في غيره مع العلم بذلك لا حاجة الى هذه الاخبار ومنها ان الظاهر منها انه اذا بلغ الثواب مع اعتقاد كونه صحيحا اذ لا شك ان من اعتقد كذب خبر عمل به لم يكن له ذلك الثواب واعتقاد الصحة لا تكون الا مع صحة السند او انضمام القرينة وحينئذ لا يدل على المسامحة بل يدل على ان المخطي في الاجتهاد ماجور ومثاب واجيب عن الاول اولا بعدم القول بالفصل وثانيا بان ثبوت العمل يستلزم رواية الثواب التزاما فان قيل المروي هو السماع والبلوغ وهما يصدقان في رواية حقيقة لا التزاما قلنا مع منع ذلك في البلوغ ان المراد من السماع او البلوغ هو الوصول وان كان بالمطالعة في الكتاب كما لا يخفى وعن الثاني بان الخيرية والمشروعية لا يلزم ثبوتهما بدليل آخر بل ربما يثبت الخيرية والثواب بدليل واحد وعن الثالث بمنع تقييد الحديث بما ذكره لدليل عليه وهي نفي ... من الايراد تركنا ذكرها وذكر جوابها لمخافة التطويل وربما يشار الى بعضها في كلماتنا الآتية **قوله** فيختص موردها بصورة تحقق الاستحباب آه **اقول** ويؤيده ظاهر ذكر الثواب وظاهر قوله كان اجره فان المتبادر منهما بلوغ مقدار خاص من الثواب بعمل العمل لاجله وهو لا يصدق في صورة اثبات اصل شرعية العمل واستحبابه فان ما دل على الندب انما يدل على الثواب اجمالا التزاما لكن ثوابه ليس معلوم المقدار بل غاية افادته ان هناك ثوابا وبذلك يقوى الايرادات المذكورة ايضا الا ان يقال في دفع ذلك ان ما ذكر وان كان ظاهر العبارة الا انه لا يبلغ مرتبة التشكيك المذكور ثم ان لبعضهم كلاما يناسب المقام لا يخلو ايراده عن الفائدة وهو ان السنن على اقسام اولها ما علم فيه استحباب الاصل وشك في رجحان الخصوصية وثانيها ما دار بين المباح والسنة وثالثها ما جهل حكمه بالمرة ورابعها ما ثبت شرعيته بالاصل ولا معارض له كوضوء الحائض والجنب وخامسها ما كان مخالفا للقاعدة الشرعية كصوم النافلة في السفر ونذر الاحرام قبل الميقات و نذر الصوم حضرا او سفرا وركعتي الوتيرة ان جعلت نافلة للعشاء والزيادة على الاثنتين في النوافل وسادسها ما كان داخلا تحت عموم ادلة التحريم والكراهة الذاتيين والظاهر في القسم الاول الاكتفاء بمجرد المظنة من قول فقيه او من غيره فضلا عن الرواية الضعيفة بل الاحتمال القوي كاف والقسم الثاني يقع في الآداب والرواجح الغير المشروطة بالنية ملحق بسابقه والثالث والرابع لا يثبتان الا بحجة شرعية ولو رواية ضعيفة لدخولها في ادلة السنن واما الخامس فيحتمل فيه ذلك ويحتمل انه لاحق في حكم القسم الآتي وموعد الاعتماد فيه بضعيف الاخبار **قوله** والثالث ظهورها فيما بلغ فيه الثواب آه **اقول** توضيح هذا الايراد ان الظاهر من تلك الاخبار هو بلوغ خصوص الثواب ومن المعلوم ان مجرد الاخبار عن الثواب لا يدل على الوجوب لاجتماعه مع الاستحباب فلو ورد حديث بوجوب شيء فهو خارج عن الفرض لان اخبار الالزام انما بالعقاب على الترك ايضا وربما يؤيد هذا بان وجود لفظ الخير في بعض الاخبار ظاهر في الحكم الغير الالزامي وان الواجبات لا يذكر الثواب والاجر لها غالبا وفيهما نظر وكيف كان فمن هذا الايراد يندفع ايراد اخر اندفاع الفاسد بالافسد وهو ان هذه الاخبار تشمل بلوغ الثواب على فعل الواجب وترك الحرام فلا وجه لتخصيص المسامحة بالسنن **قوله** فهو عن الزيادة للحكم آه **اقول** قد يقال ان هذا انما يتم بناء على القول باستحقاق الثواب على الاحتياط عقلا كما ذهب اليه جماعة واما لو قيل بعدم استحقاق الثواب عليه عقلا وان الثواب انما هو على الاطاعة الحقيقية فيمكن ان يقال باستكشاف الطلب الشرعي اقول المراد من الثواب في هذه الاخبار ليس معناه الاصطلاحي الذي اشرنا اليه سابقا بل هو مطلق الاجر ولذا عبر عنه في بعضها بالاجر والعقل ايضا لا يحكم بازيد من ذلك والترتب على الطلب الشرعي الذي اقله هو الاستحباب هو الثواب بالمعنى الاصطلاحي فلو ثبت حكم العقل به وتاكده بتلك الاخبار استكشف عن الطلب الشرعي **قوله** مدفوع بان الاستفادة هناك آه **اقول** وبتقرير اخر الثابت بهذه الاخبار الواردة في هذه الموارد الخاصة الوعد بالثواب على العمل الخاص فالعامل يعمل به من باب انه طاعة الله وانه مندوب ومأمور به بخلاف الثابت في اخبار التسامح فان الثواب على فعل ما بلغ فيه ثواب فالعامل انما يعمل به بداعي بلوغ الثواب ورجاء ذلك وهو لا يستلزم ثبوت كون العمل طاعة والحاصل ان الامور الثابتة بهذه الاخبار الخاصة لا يحتاج في اثبات استحبابها الى غير تلك الاخبار ان كانت اسانيدها معتبرة فنفس تلك الاخبار المشتملة على ذكر ترتب الثواب متكفلة لاستحبابها بخلاف ما بلغ فيه ثواب بمثل خبر ضعيف فان اثبات الثواب فيه انما يتم بالنظر الى اخبار

التسامح وغاية ما يفيده ترتب الثواب عليه ولا يستلزم الاستحباب الشرعي **قوله** وان كان الثابت بهذه الاخبار خصوص الثواب آه **اقول** هذا الموثق
الثاني من شقي الترديد قوله والحاصل انه كان ينبغي للمتوهم آه اقول لا يخفى ما في هذا المقام من التسامح في سوق العبارة قوله ثم ان الثمرة بين ما ذكرناه الى
ربما يتوهم ان جملة الثمرات جواز فتوى الفقيه لمقلديه بالاستحباب على القول باستفادته من الاخبار واقتصاره بنفسه على العمل به على القول بعدمها
وهو في غاية السقوط فان المستفاد منها على كل تقدير هو اعطاء الثواب لمن بلغه لا غيره ويثبت الاستحباب في حقه بخصوصه على تقدير افادتها اياه
فلا يجوز افتائه به لغيره والحاصل ان الدليل الدال على استحباب شيء اما ان يدل على استحبابه مطلقا فهو مستحب لكل احد واما ان يدل على استحبابه لشخص
خاص او مع قيد خاص فيجب الاقتصار في الحكم على ما دل عليه ولا شك ان الاستحباب في المقام على فرض ثبوته انما يثبت لمن بلغه الخبر الضعيف مثلا
على استحباب عمل اذ الخبر الضعيف وان كان مطلقا الا انه من جهة عدم حجيته لا يصلح للاثبات الا بضميمة هذه الاخبار وهي لا تفيد لزيد مما ذكرناه ومن هنا
ينقدح ان الفقيه لو روى الخبر الضعيف للمقلد ثم يفتي له بما استفاده منه لم يكن به باس وكذا ان لم نتمسك في مسئلة التسامح بالاخبار بل بما تمسك به بعضهم
من انه اذا ورد امر او نهي بطريق ضعيف يكون المتعلق محتملا للوجوب او الحرمة فيكون الاحتياط فيه فعله او تركه والاحتياط مستحب فانه لو تم اقتضى جواز
افتاء الفقيه بالاستحباب فيما يجري فيه تلك الدليل فليتدبر **قوله** فتامل آه **اقول** لعله اشارة الى ان الوضوء من شانه ان يكون رافعا
للحدث ولا ينفك حقيقته بثبوته من خبر ضعيف غاية الامر ان الاتيان به مع الخبر الصحيح انما هو بناء على الامر ومع الخبر الضعيف انما هو بناء على البلوغ
ورجاء الثواب فرفع الحدث كنفس الثواب فكما ان ذلك بطريق الاحتمال والا لثمان فكذا هذا فغاية الامر عدم امكان العبادة المشروطة بالطهارة
بهذا الوضوء واما عدم رفعه الحدث وحصول الثواب به فلا وجه له ولا ضير في التزام ان يكون المعتبر في الوضوء المبيح للعبادة وقوعه بناء على الامر فيما
الاطاعة وقيل وجهه انه لا ملازمة شرعا بين استحباب الوضوء ورفع الحدث وحصول الطهارة للتخلف في كثير من المواضع كما في وضوء الحائض والجنب
الا ان يقال كما قيل بحصول الطهارة لهما وان لم يحصل الطهارة المبيحة للصلوة من جهة وجود المانع **قوله** وان قلنا بصيرورته مستحبا آه **اقول**
كما حكي عن الشهيد ره في الذكرى ناقلا له عن ابي علي ولعله لقول زرارة في حكاية ابي جعفر عليه السلام وضوء النبي صلى الله عليه وآله وسلم على الظاهر
لحيته او الاستحباب التعليل لكن ضعف الدليلين واضح كما في كشف اللثام وربما يستدل له باستحباب الامرار باخذ الماء من اللحية عند الجفاف الشامل
للمسترسل منه وعلى هذا فمنع المسح ببلله مشكل اذ الاستحباب الشرعي ثبت بما يدل عليه ومن هنا جعله شيخ الجواهر ره ثمرة للمسئلة ولعل قوله
فافهم اشارة الى ذلك واشارة الى دفع ما عسى ان يورد في المقام وهو ان الماء الذي يكون على مسترسل اللحية هو ماء غسل الوجه فهو بلل الوضوء
وان لم نقل باستحباب غسله فكيف لو قلنا باستحبابه وتوضيح الدفع انه ما ذكر مع عدم جريانه في بعض الصور كما اذا غسل المسترسل بغير ماء الوجه مندفع
بان المراد من ماء الوضوء هو الباقي في محاله والا فلا يجزي المسح بالمجتمع من ماء الوضوء في اناء ونحوه او اشارة الى ما عسى ان يورد ايضا وهو انه يصدق
على ذلك البلل على القول بالاستحباب الشرعي انه نداوة الوضوء فلا مانع عن المسح به ودفعه بان المناط بلل اعضاء الوضوء لا كل نداوة حصل في الوضوء
والمسترسل من اللحية ليس منها **قوله** فلا يجري فيه ادلة البراءة آه **اقول** اما العقل فلان الدليل العقلي على البراءة هو قاعدة قبح التكليف
بلا بيان وهي لا تجري في المقام لان ترك الفرد المشكوك دون الفرد المتيقن الوجوب المردد بين التعييني والتخييري فلا يترتب عليه عقاب وان كان معلوم
الوجوب كيف وهو مشكوك الوجوب لان مقتضى الوجوب التخييري جواز تركه وترك الفرد المتيقن الوجوب ايضا فالمورد من موارد استحقاق العقاب المعلوم
ترك الواجب الواقعي فلا معنى لنفي العقاب واما النقل فلظهوره في نفي ما يوجب الكلفة والضيق اذ المقصود من البراءة هو التوسعة على العبد ولا كلفة في
افراد الواجب التخييري فاجراؤها في الواجب التخييري لا يوجب التوسعة بل يوجب التضييق كما هو ظاهر **قوله** لانه كان الشك في وجوبه آه **اقول**
وذلك كوجوب العتق المتحقق في ضمن عتق المؤمن او الكافر المشكوك في تحققه في ضمن الثاني بعد تحققه في ضمن الاول قوله واما اذا كان الشك في استحبابه
آه اقول يعني الشك فيه بعد العلم بوجوبه كان يعلم ان الواجب هو عتق المؤمن ويشك في ان المستحب خصوصا فيكون عتق الكافر فردا للواجب التخييري
او ان الاول هو الواجب بالخصوص فلا يكون الثاني واجبا **قوله** فلا يجري الاصل الا بالنسبة آه **اقول** يعني ان الاصل يجري بالنسبة الى الحكم التكليفي
واما الحكم الوضعي فلا لثبوته كما هو المفروض قوله لكن الظاهر ان المسئلة آه اقول الظاهر ان نظر المتصل ليس الى افراد الصلوة بل الى الايتمام والانفراد
مع القراءة حيث ان الاول مستحب لا يتصف بالوجوب في حال الاختيار ويجب في حال التعذر ولا يبعد حصول الاجزاء بمجرد الاتيان باحد الفعلين العينيا
بالاخلال بهما لا يقتضي تعلق الوجوب بكل من الامرين على سبيل التخيير لامكان ان يكون الامر بالثاني مرتبا على ترك الاول فلا وجوب للثاني لا عينا ولا
تخييرا مع الاتيان بالاول ويجب عينا مع تركه او يكون سقوط الثاني مرتبا على فعل الاول فلا وجوب له اصلا مع الاتيان به كما في مسئلة انفاق
الزوج على الزوجة وطلاقها فلو تركهما معا عصى ولو اتى باحد الامرين اجزأ وكذا الحال في التخيير بين الصيام والسفر في شهر رمضان ولو ارتكب المنافي
لما نحن فيه فافرض السفر مندوبا كسفر الزيارة فان المكلف لو ترك كلا الامرين عصى ولو اتى باحدهما اكتفى في حصول الامتثال ومن الواضح عدم كونه
من الوجوب التخييري في شيء والحاصل ان الامر المذكور من لوازم الوجوب التخييري واللازم قد يكون اعم من الملزوم فلا يلزم من ثبوته في المقام ثبوت الوجوب
التخييري وليس هذا التوجيه ببعيد في الغاية الا انه لا ينطبق على كلام القائل انطباقا تاما من جهة تصريحه باحتمال الوجوب التخييري الا ان يريد بالتخيير بين

في مباحث البراءة

بوجوب التكبير عند القيام من التشهد الاول كما هو مورد السؤال وقضية الحديث الاول وفي الذكرى لا نعلم له مأخذا ولعل المأخذ هو هذه المكاتبة وكيف كان فالاستدلال بهذا الخبر في هذه المسئلة الاصولية لا يخلو عن اشكال **قوله** لاجل كفاية قصد القربة اه **اقول** لا يخفى ان هذا بمجرده لا يكفي في دفع الاشكال لانه انما يتم في صورة العلم بعدم الوجوب ليجرد عن قصده اوامره بقصد القربة والا فلربما يحمل السائل على وفق ظاهر كلام الامام وهو الوجوب **قوله** لا يكون الا مع العلم الاجمالي اه **اقول** ولا شك انه مفقود هنا اذ الاقل معلوم بالتفصيل والاكثر مشكوك فيه ولا عبرة بالعلم الاجمالي المنحل الى هذين الامرين كما اشير اليه اولا في الكتاب **قوله** سيما بملاحظة ما يظهر من استدلال اه **اقول** اختلفت كلمات الاصحاب في التعبير بالعلم والظن المطلق والظن الغالب والتحقيق ان القاعدة بناء على اجراء اصل الاشتغال هنا تقتضي اعتبار العلم الا اذا استلزم العسر والحرج او تعذر تحصيله لان الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية فلا بد ان يراد من الظن الغالب في كلماتهم بعد حمل الظن المطلق عليه العلم العادي الذي هو في ايدي الناس في جميع امورهم الذي لا يعتد فيه ببعض الاحتمالات التي تقدح في العلم المصطلح عليه عند اهل المعقول اذ اكتفى بذلك في اليقين بالبراءة بعد ثبوت الاشتغال والا فلا بد ان يراد منه معنى العلم المصطلح ليوافق التعبيرات سيما ما وقع في كلام المحقق ره حيث عبر في الشرايع في بعض المسائل التي هي من واد واحد بالظن الغالب وفي بعضها بالعلم حتى الجأ ذلك سيد المدارك ره على حمل العلم على الظن عكس ما صنعنا وقد التزم بعض الاواخر نظرا الى كثرة التعبير بالظن في كلماتهم بالاكتفاء وان تمكن من العلم حاكيا له عن شيخنا العلامة الطباطبائي ره متمسكا فيه مع اطلاق كلمات القوم ببعض الروايات الغير الصريحة في مطلوبه المعارضة بغيرها الواردة في النوافل التي لا يقاس عليها حكم الفرائض حيث انها اشد احتياطا المحمولة بعد التسليم كلا لانها المخالفتها القاعدة العقلية المتقنة على صورة عدم التمكن من العلم المقتضية لحمل كلمات الاصحاب لو ابقي على ظاهرها من ارادة الظن على الفرد النادر اعني صورة عدم التمكن من العلم وتحقق العسر الحرج فان الغالب العلم بعدد الفائتة ولو تقريبا والتمكن من اتيانها ولو تدريجا في الازمنة المتطاولة مضافا الى ما ذكره بعض اجلة الفقهاء ره من ان عمدة الاصحاب اطلاق الحكم المقيد بعدم التمكن والحرج اتكالا على ما علم من العقل والنقل من سقوط التكاليف عندهما الا الاطلاق الموافق لمقتضاها مع ارادتهم خروج صورة التمكن والحرج فقضية ذلك ان يعبر هيهنا بالعلم او ما ينزل منزلته او ما يراد منه كما لا يخفى **قوله** وقد سبقهم في هذا الاستدلال اه **اقول** لا يخفى ان هذا الكلام ليس صريحا في ارادة وجوب تحصيل العلم **قوله** وقد عرفت ان المورد من موارد اه **اقول** يمكن المناقشة فيه بانه قد ثبت في المقام تكليف دائر بين الخمسة والعشرة والعشرين مثلا واتيانه بالخمسة التي خوطب بها على كل حال اما لانها هي التمام او البعض لا يحصل معه القطع بامتثال ما علم انه مكلف به من ذلك الامر المجمل ظاهرا المعين في الواقع فاعا ضرورة عدم صلاحية الاصل لاثبات ان الخمسة مثلا هي تمام المأمور به لا ريب في ذم العقلاء ترك الفرد الذي يحصل به يقين الامتثال انه لو كان من السيد عبد باكرام عدد خاص من الفقهاء لم يبينه له وكان له طريق للامتثال القطعي الا ان يبني الامر على ما ذكره بعض المحققين من دعوى انحلال ذلك في الفوائت الى العلم بتعدد ضرورة كون الفوائت تدريجيا وان كانت جميعها تندرج تحت الامر بقضاء الفائتة فكل ما علم منها وجب امتثاله لا مدخلية له بغيره وما شك فيه فالاصل براءة الذمة وهو محل تأمل ونظر **قوله** وربما يظهر عن بعض المحققين اه **اقول** استظهار الفرق من هذا الكلام مشكل بناء ذلك ان للشك في مقدار الصلوة الفائتة صورا ثلاثا **احديها** ان يتيقن بفوت صلوة الظهر مثلا بحيث لا يشك فيه اصلا لكنه يشك في انها فاتت فقط او مع العصر وهي التي استظهر المصنف ره من الاصحاب عدم افتائهم فيها بالاحتياط **وثانيتها** ان يتيقن بفوت صلوات متعددة ولا يعرف مقدارها اصلا حتى في الزمان السابق على زمان الشك وهي التي اختار المصنف ره جريان اصالة البراءة فيها **وثالثها** ان يتيقن به ويعرف مقدار الفوائت ثم ينسى بحيث لا يعرف في زمان الشك والظاهر انه لا اشكال في كون هذا مورد قاعدة الاشتغال لا البراءة كما صرح به الوحيد البهبهاني قدس سره في حاشية المدارك والشيخ الفقيه النجفي ره في الجواهر ولا اظن المصنف الاستاد يدعي كونها مورد البراءة اذ لا ريب حينئذ في بقاء الخطاب بذلك المنسي واقعا ولو من جهة الاستصحاب الذي لا يقطعه عروض النسيان بعد امكان تحصيل البراءة اليقينية باتيان عدد يعلم دخوله فيه لعل هذه الصورة محل بعض النصوص مثل قوي علي بن جعفر المروي في قرب الاسناد عن اخيه موسى عليه السلام قال سألته عن الرجل ينسى ما عليه من النافلة وهو يريد ان يقضي كيف يقضي قال عليه السلام يقضي حتى يرى انه قد زاد على ما عليه وفي خبر مرازم بن اسمعيل سأل الصادق عليه السلام عن النوافل الفائتة التي لا يمكن احصائها قال عليه السلام توخ وغيرهما جمعا بينهما وبين حسنة زرارة والفضيل الموافقة لمقتضى اصالة البراءة المؤيدة بظاهر حال المسلم من انه لا يترك الصلوة كما ادعاه سيد المدارك ره وان كان محل تأمل لما ذكره المحقق المحشي ره وسيأتي الاشارة اليه في كلام المصنف ره ايضا من تمشيه في حق المؤمنين المقيدين بامر صلوتهم المعتنين بشأنها بحيث لا يتسامحون فيها بلا عذر لا في حق غيرهم ممن لا حرج مع العذر وكيف كان فالظاهر ان الصورة التي جعلها هذا المحقق الذي استظهر منه المصنف ره الفرق مورد للاشتغال هي هذه الصورة الاخيرة لا الصورة التي هي محل كلام المصنف ره بل يمكن تطبيق عبارته على الصور الثلاث بادنى تأمل فتأمل **قوله** بان الاصل عدم الاتيان بالصلوة الواجبة اه **اقول** قال الوحيد البهبهاني ره في حاشية المدارك بعد احتمال اجراء هذا الاصل ان في حجية مثل هذا الاصل في مثل المقام لا بد من تأمل مع انه معارض باصالة عدم تحقق الصلوة باجزائها وشرائطها حوادث كثيرة فتأمل انتهى ولعل وجه تأمله ره في حجية ذلك الاصل بعض ما ذكره الشيخ الاستاد ره **قوله** واما ما دل على ان الشك اه **اقول** مثل حسنة زرارة متى ما استيقنت وشككت في وقت صلوة انك لم تصلها صليتها وان شككت بعد ما خرج وقت الفوات

فقد يخل ما ثال فلا ا غاذ عليك من شيء حق تستيقن وان استيقنت فعليك ان تصليهما اتحال **قوله** غاية الامر كون هذا على سبيل تعدد آه **اقول** لا يخفى ان
البناء برفع الثمرة بين القولين في المسئلة فان الثمرة بينهما على البقاء المطلوبية على القول بان القضاء انما هو بفرض جديد وبقائها على القول الآخر بحيث لا يتفاوت
الحال بالنسبة الى الامر الاول في صورتي ورود الامر ثانيا وعدمه على القولين فلو كشف الامر الجديد عن استمرار المطلوبية ودلالة الامر الاول لكان القضاء
حقيقة بالامر الاول وحينئذ تسميته قضاء تمام الاوجه له مع ان المتبادر من الموقت هو تكليف مقيد سيما عند القائل بان القضاء يكون بفرض جديد فلا يفهم
عرفا من قول المولى لعبده ادخل الدار يوم كذا الا تكليف واحد فالمكلف به هو الشيء الخاص وما يؤتى به في خارج الوقت ليس هو ذلك الشيء الخاص وير شد اليه ما ذكرنا
بناؤهم الامر في تلك المسئلة على مسئلة الجنس والفصل فعلى القول بزوال الفصل لا يبقى طلب اصلا بمعنى انه لا يمكن بقائه فوجود الكاشف كيف
يؤثر في امكان المستحيل ولا يضر فيما قصدناه ضعف ذلك البناء في نفسه من جهة ان المسئلة اللغوية لا استفادة للامر فيها بعد تحقق البناء مع ما يرد عليه
من جهات اخرى بيناها في شرح منظومتنا الاصولية وقياس مسئلة العبادة الموقتة بمسئلة اداء الدين قياس مع الفارق فان وجوب اداء الدين توصلي و
المصلحة المطلوبة منه هي ابراء الذمة وايصال الحق الى صاحبه باقية بعد الوقت ايضا بخلاف العبادة فان المصالح فيها مختفية ولعل للوقت المعين مدخلا
في حصول المطلوب فالفرق بين العبادة والمعاملة ظاهر **قوله** خصوصا مع اعتضاده آه **اقول** قد يورد عليه بان مورد اخبار القاعدة على ما يفيده ظواهرها
هو الشكوك البدوية لا المسبوقة بالعلم الاجمالي ولو على هذا النحو الموجود في المقام وفيه منع ظاهر **قوله** واضعف منه التمسك آه **اقول** وجه الاضعفية
ان قضاء النافلة كنفسها في الاستحباب ولا يلزم من قضائها على الوجه المذكور في الخبر عسر وحرج لجواز تركه فلو بني فيه على الاحتياط ولم يبن على ما يقتضيه
القاعدة من جريان البراءة لم يلزم منه الحرج بخلاف الفريضة فالاولوية ممنوعة سيما في مثل حصول المقام من التعبديات مضافا الى ما قيل من ان هذا الخبر دال
على كفاية الظن بالفراغ مع ان قاعدة الاشتغال لو سلمت جريانها في المقام تقتضي تحصيل العلم به فالاكتفاء بالظن يقتضي الحكم بعدم كونه موردا
للقاعدة مع اقتضائها كفاية الظن في الواجب بالاولوية التي ادعوها وان كان للنظر في ذلك مجال واسع مضافا الى ما اشرنا سابقا من حمل الرواية على
صورة العلم بمقدار الفوائت ونسيانها فلا يدل على الاحتياط فيما نحن فيه **قوله** بالنص الوارد فيمن عليه آه **اقول** هو صحيحة عبد الله بن سنان
عن الصادق عليه السلام قال قلت له اخبرني عن رجل عليه من صلوة النوافل ما لا يدري ما هو من كثرتها كيف يصنع قال فليصل حتى لا يدري كم صلى من
كثرتها فيكون قد قضى بقدر ما عليه من ذلك الحديث **قوله** فتامل آه **اقول** لعله اشارة الى ما قيل من انا لو قلنا باقتضاء القاعدة الاقتصار
على القدر المتيقن فوائده ونفي الزائد بالاصل امكن حينئذ استفادة وجوب الزائد على ذلك حتى يحصل الظن من حكم النافلة بالاولوية مضافا الى اشتمال
الخبر على ما هو كالتعليل الشامل للنافلة والفريضة ويمكن ان يكون اشارة الى ان الاعراض الاصحاب عن التمسك بهذا الخبر يكشف عن خلل فيه **قوله**
في حكم دوران الامر بين الوجوب والحرمة آه **اقول** ينبغي ان يعلم ان محل النزاع في المقام هو الوجوب والحرمة العينيان لا التخييريان ولا المختلفان بان يكون
احدهما عينيا والآخر تخييريا بناء على ما حققناه في محله من امكان التخيير بين افراد الحرام نظرا الى امكان ان يراد من النهي المتعلق بالطبيعة عند انحلالها
في الوجود صلاحيته يفيد العموم فيحصل الامتثال حينئذ بمجرد حصول الترك ولو في ضمن بعض الافراد وقد اختار امكانه الاشاعرة ونقل القول به عن
الآمدي والحاجبي والعضدي خلافا للمعتزلة استنادا الى ان تحريم الطبيعة يستلزم تحريم جميع افرادها وقد عرفت ان ذلك انما يلزم اذا اريد من النهي المعنى الثاني
وكيف كان فمثال المختلفين الصلوة في الدار المغصوبة حيث ان الوجوب فيها تخييري وقولنا صم هذا الخميس ولا تصم اما في هذا الخميس او في الجمعة ووجه خروج
محل النزاع بما ذكر امكان الاجتماع في التخيير بين سواء كان التخيير عقليا او شرعيا كان يقال تزوج باحد الاختين تخييرا ولا تتزوج بالاخرى تخييرا على سبيل
الانفصال الحقيقي فلا يجري في صورة دوران الامر بينهما جميع الاقوال الموجودة في المسئلة وكذا المختلفان لدخول الدوران بينهما في مسئلة اجتماع
الامر والنهي وان استظهر صاحب الوافية خروج ثاني وجهي المختلفين عن عنوان تلك المسئلة لعدم جواز اجتماعهما نظرا الى عدم جواز صدوره عن الحكيم من جهة ان
الامر يقتضي كونه مرادا والنهي وان كان على سبيل التخيير يقتضي كونه غير مراد فيدخل في مسئلتنا هذه وبالجملة ذكروا ان اول وجهيهما داخل في مسئلة اجتماع
الامر والنهي وقد يتوهم انه لا فرق في ذلك بين ان يكون التخيير فيه عقليا كما في المثال المذكور او شرعيا كان يقال صم يوم الخميس او يوم الجمعة ثم يقال لا
تصم يوم الخميس والحق ثبوت الفرق فان الاول داخل في عنوان تلك المسئلة بلا ريب اما الثاني فعلى قول الامامية والمعتزلة من تعلق الوجوب بكل من الواجبات
التخييرية بالوجوب الا ان بفعل واحد منها يسقط وجوب الباقي يخرج عن ذلك العنوان لرجوعه الى الوجوب العيني الذي هو داخل في عنوان مسئلتنا هذه لا في
تلك المسئلة كما صرح به الفاضل التوني ره واما على قول الاشاعرة من كون الواجب احدها لا بعينه فقد يتراءى بادي النظر دخوله فيه لرجوعه الى التخيير
العقلي لكن التحقيق عدم دخوله فيه على هذا القول ايضا لان الواجب وان كان كليا على ذلك التقدير الا انه كلي منتزع عن الافراد فلا يجوز للشارع
ان يلاحظ الحرام ويامر بالكلي الذي يندرج فيه لاستلزامه الترخيص في الحرام والحاصل انه انما يدخل صورة الاختلاف في تلك المسئلة لم يجر فيها القول الا
التفاصيل التي هي احد الاقوال في هذه المسئلة بل الحكم فيه عند عدم الدليل الاجتهادي او مع قطع النظر عنه بان يكون المقصود استعلام حكم
الواقعة بالنظر الى الاصول هو اعمال قاعدة الاشتغال بالنسبة الى الصلوة والحكم بفسادها في الدار المغصوبة واعمال البراءة بالنسبة الى الاثم على قول
واعمال القاعدة بالنسبة اليهما على قول آخر واعمال البراءة فيهما على قول ثالث فلا يحصل الاثم ولا يفسد الصلوة لتزاحم بزوال الحرمة مما ذكرنا يظهر الكلام

في الحكم الكفائي ايضا وينبغي ان يعلم ايضا ان محل النزاع موما اذا لم يكن الشبهة في احدهما مسببة عن الشبهة في الاخر كما لو نذر شرب التتن ان رجحا تخيل فيه نفطن بعد ذلك لاحتمال الحرمة لعدم جريان القول بالاباحة فيه بل الحكم ينحصر في الوجوب والحرمة وموظاهر **قوله** فان في المسئلة وجوها ثلاثة اه **اقول** بل وجوه خمسة ورابعها تقديم جانب الحرمة كما اختاره بعضهم وخامسها تقديم جانب الوجوب ولم اقف على قائل به ثم ان الفرق بين القول الاول والثالث ظاهر فانه لابد على الثاني الالتزام باحد الطرفين اذ هو معنى التخيير بخلاف الاول **قوله** حتى قوله عليه السلم كل شيء مطلق اه **اقول** انما اتى بكلمة حتى لان ظاهر الخبر على الرواية المشهورة هو الشبهة التحريمية بل شموله لما نحن فيه على رواية الشيخ ايضا انما يتم لو حمل على ارادة ورود الامر والنهي في واقعة واحدة واما لو حمل على ارادة التوزيع بان يكون المراد حتى يرد منهي في الشيء وامر في الشيء الواجب لينحل الى قضيتين فلا يشمل ما نحن فيه كما لا يخفى **قوله** ان المحرم هو الطرح في مقام العمل اه **اقول** واما المخالفة القطعية الفتوائية ففي الشرع فوق حد الاحصاء كما في مسئلة اقرار احد الزوجين بالزوجية وانكار الآخر وكما في مسئلة ثبوت السرقة بغير ما يوجب القطع كشهادة العدلين فيثبت الاشتغال بالمال دون القطع وكما في مسئلة المايع المشكوك في نجاسته فيحكم بطهارته مع لا فيه ونصحة الوضوء كما ذكره بعضهم وقد مر الكلام في ذلك مستقصى في اول الكتاب **قوله** فلابد من الاخذ باحدهما اه **اقول** فجعلها الشارع في المقام من قبيل الاسباب وان قلنا في اصل مسئلة الحجية بالحجية من باب الطريقية **قوله** في المسئلة الاصولية اه **اقول** يعني مقام الالتزام والتدين ومنه يعلم ان المراد بالمسئلة الفرعية مقام العمل **قوله** ثم ان هذا الوجه وان لم يخل عن مناقشة اه **اقول** لعل وجه التردد ان مبنى هذا الوجه اما ان يجعل ادلة حجية الاخبار فهو توهم لاستلزامه استعمال تلك الادلة في ازيد من معنى واحد وهو اصل الحجية والتخيير وبعبارة اخرى استعمالها في الوجوب التعييني بالنسبة الى غير المتعارضين والتخييري بالنسبة الى المتعارضين واما ان يجعل الحكم العقلي بان يقال لما كان امتثال التكليف بالعمل بكل واحد من الخبرين كسائر التكاليف الشرعية مشروطا بالقدرة والمفروض ان كلا منهما مقدور في حال ترك الاخر وغير مقدور مع ايجاد الاخر فكل منهما مع ترك الاخر مقدور ويحرم تركه ويتعين فعله ومع ايجاد الاخر يجوز تركه ولا يعاقب عليه كما يحكم به بديهة العقل فلو حكمنا بسقوط كليهما مع امكان احدهما على البدل لم يكن وجوب كل منهما ثابتا بمجرد الامكان ولزم كون وجوب كل منهما مشروطا بعدم وجود الاخر وهذا خلاف ما فرضنا من عدم تقييد كل منهما في مقام الامتثال بازيد من القدرة وهذا الوجه متجه الا انه يتم على تقدير ان يكون العمل بالخبر من باب السببية وفيه مناقشة سيأتي ذكرها في مباحث التعادل والتراجيح **قوله** مع ان عدم جواز الرجوع الى الثالث اه **اقول** بل لا مانع منه عقلا لعدم التعيين في المسلم وجوب الاخذ بقول الامام اذا علم بعينه فان قيل من مخالفة القولين يقطع بانتفاء مقتضى الاصل قلت ان اريد القطع بانتفائه بالنسبة الى المشافهين فمسلم ولا ينفع المورد وان اريد بالنسبة الى الغائبين فلم لا يجوز كون الحكم الظاهري في حقنا مقتضى الاصل وان اريد ان بناء العقلاء على التخيير لا العمل بالاصل فهو توهم على وجه الاطلاق اذ ربما يكون بناؤهم على الاحتياط وربما يتوقفون الى غير ذلك من الاختلاف في البناء **قوله** ولذا اعترض عليه المحقق ره **اقول** ستحسن صاحب المعالم ره ايراد المحقق وايضا واعترض عليه صاحب القوانين في الفصول بما اشار اليه المصنف ره والحق مع المحقق وصاحب المعالم كما ستعرف **قوله** وعلى القول الثاني عدم جواز ذلك اه **اقول** اعترض عليه المحقق بجواز كون التخيير مشروطا بعدم الاتفاق بعد الاختلاف واستحسنه صاحب المعالم ولا يخفى ان هذا الايراد يناسب التخيير الظاهري بان يكون ثابتا ما دام الجهل فيرتفع بعد تعيين قول الامام بالاجماع ولا يناسب الواقعي لعدم تبدله بالعلم والجهل فهذا الاعتراض نظام مبنا في اعتراضه السابق من كون التخيير ايضا طرحا لقول الامام لابتنائه على ارادة التخيير الواقعي ضرورة ان التخيير الظاهري لا دخل له بالقول الواقعي الصادر من الامام عليه السلم ولا ينافيه كما هو قضية الحكم الواقعي اذا لوحظ مع الحكم الظاهري اذ لا يتحقق التعارض الا مع التساوي في الرتبة ويمكن دفع المنافاة بارادة التخيير الواقعي هنا ايضا وكونه مشروطا بعدم الاتفاق الذي هو في معنى التقييد بالجهل لا يوجب كونه ظاهريا لجواز كونه واقعيا ثانويا الا انه دفع للفاسد بالافسد للزوم التصويب عليه كما لا يخفى اللهم الا ان يراد به الالزام على الشيخ ره بانه بعد ما قال بالتخيير الواقعي المستلزم للتصويب الغير الباطل عنده فلم لا يجوز ان يكون ذلك مشروطا بعدم الاتفاق ليجوز الاجماع بعد الاختلاف على طريقته ايضا فافهم **قوله** ثم علله باطراح قول الامام ره اه **اقول** قال ره لما قلنا من انهم اذا اختلفوا على قولين علم ان قول الامام موافق لاحدهما لا محالة لانه لا يجوز ان يكون قوله خارجا عن القولين لان ذلك مقتضى كونهم مجمعين على قولين انتهى ويرد عليه مضافا الى اشتماله على التدافع مع كلامه الاول من جهة نفي كون ذلك اجماعا اولا واثبات كونه كذلك ثانيا ان ايراده على القول بالعمل بالاصل لو تم فانما يتم فيما لو كان الاصل مخالفا للقولين واما لو كان موافقا لاحدهما فلا لعدم استلزام العمل به طرح قول الامام فما ذكره غير وارد على اطلاقه **قوله** وما ذكره من التفريع اقوى شاهد اه **اقول** من الشواهد على ذلك تمسكه ره في حجية الاجماع بقاعدة اللطف فانها لو تمت لدلت على ذلك على دعوى الشيخ لان مقتضاها الايصال الى الواقع لا الظاهر فلو كان التخيير حكما ظاهريا لوجب الردع على الامام ومنها اخراجه ره دوران الامر بين الوجوب والحرمة عن الحكم بالتخيير مع جريان التخيير الظاهري فيها ومنها تمسكه باللطف في خصوص مسئلة الاجماع دون غيرها من الامارات الظاهرية المختلف فيها بين المجتهدين ومنها عدم تقييده التخيير بعدم امكان الاحتياط كما هو مقتضى التخيير الظاهري بل يظهر من كلمات الفقهاء ان التخيير اذا اطلق يراد به التخيير الواقعي كما يظهر من السيد المرتضى ره في مسئلة حجية خبر الواحد في عبارته المذكورة في مباحث حجية الاخبار في مقام الاعتراض على نفسه بعدم العمل بخبر الواحد فراجع **قوله** وان كان القول به لا يخلو اه **اقول** وجه الاشكال انه يلزم عليه وجوب ردع الامام عليه السلم كلا من الفريقين عن اعتقادهما

لاعتقاد كل منهما تعين ما اختاره في الواقع على دعوى الشيخ ره من يتمسك باللطف لا يقال ان ما يسلمه الشيخ بمقتضى قاعدة اللطف من وجوب الردع عن المخالفة العملية لا الاعتقادية الالتزامية والتلازم مع اعتقاد التعين من الثانية لانا نقول قد يؤدي الثانية الى الاولى كما اذا امتنع احد شطري الاجماع فتركه المكلف لعدم القدرة عليه وترك الاخر لعدم الاعتناء به **قوله** فتامل آه **اقول** لعله اشارة الى ما ذكرنا من ان المخالفة الالتزامية هنالك ربما تؤدي الى المخالفة العملية فلا بد من ازالتهم منع مطلق المخالفة القطعية او اشارة الى انه لو اريد هنالك ما ذكر ايضا لم يقتض ذلك خلو المخالفة الغير العملية عن الحزازة اذ لا شبهة في مرجوحيتها بالنسبة الى التخيير كما يساعد عليه بناء العقلاء مع انه شعبة من شعب الاحتياط كما صرح به السيد صدر الدين وادعى جريان ادلة الاحتياط فيه نظرا الى ان الاحتياط هو الاخذ بالاوثق وبه يسقط الايراد بكونه من التشريع المحرم **قوله** نظير ما لو دار الامر بين الوجوب آه **اقول** هذا الكلام يشعر بمسلمية ذلك في المنظر به وليس كذلك حيث اختلف فيه كلمات القوم فذهب المحقق القمي ره الى انه لا يبقى الاستصحاب بعد نفي الوجوب بالاصل لارتفاع الجنس بارتفاع الفصل واختار صاحب الفصول بقاء الاستصحاب بحكم العقل القاطع بملاحظة مقدمتين احديهما ان هذا الشيء فيه رجحان بالوجوب او الاستصحاب والثانية رفع المنع من الترك بمقتضى الاصل ثم لو سلم فيه ذلك يمكن ابداء الفرق بينه وبين ما نحن فيه حيث انه لا يتصور خلو الواقعة عن الفعل والترك فلا بد فيما نحن فيه من الحكم بخلاف ذلك المقام فانه لا يبعد التوقف فيه **قوله** بعد قاعدة الاحتياط حيث يدور **اقول** ملخصه ان الامر يدور بين التعيين والتخيير والاحتياط لا يقتضي الاخذ بالتكليف التعييني كما تراه فيما اذا شك في وجوب مطلق عتق الرقبة او الرقبة المؤمنة بخصوصها قيل ان كان المراد من الاحتياط في التدين والالتزام فلا ضير فيه الا ان مساواته لتقديم دفع المفسدة وغيره يشعر بان المدعى موضعها العمل لا التدين والالتزام وان كان المراد من الاحتياط في موضعها العمل فلا معنى له اذ هو يتوقف على التكليف ولا تكليف بالعمل وفيه ما فيه وقد يتمسك في المقام باستصحاب الاشتغال بالتقريب السابق **قوله** وبان دفع المفسدة اولى آه **اقول** يؤيده بناء العقلاء عليه وانهم يعدون فعل الحرام اعظم من ترك الواجب وكان السر فيه ان اكثر المحرمات مما تقتضي بها العقول وتنفر منها كالظلم والعدوان وضرب الايتام وقتل النفوس والزنا والسرقة وغيرها بخلاف الواجبات ومنه يظهر سر اهمية ذلك في نظر الشارع فان توجه الملامة على مخالفة الاظهر اظهر وربما يمنع بناء العقلاء على تقديم دفع المفسدة على جلب المنفعة بان المراد من المصلحة والمفسدة ان كان الثواب والعقاب فاختصاص الوجوب بالاولى والحرمة بالثانية ممنوع بل يترتب على فعل احدهما احديهما وعلى الاخر الاخرى وكذا تركهما وان كان الامر المعنوي الكامن في ذات الواجب والحرام الباعث على جعل الشارع فمنع الصغرى اعني الاختصاص اولا والكبرى ثانيا اذ لم يثبت بناء العقلاء على دفع المفاسد الدنيوية **قوله** ولان افضاء الحرمة الى مقصودها آه **اقول** كان المراد انه لما كان اغلب مصادفة الى مطلوب الشارع واكثر موافقة لغرضه الباعث له على جعل الحكم لقلة المؤنة فيه كان اولى فلا يرد ما قيل ان المقصود كان اراد ذلك يصير باعثا لترجيح الشارع الحرمة على الوجوب فسقاطه وان كان انه اسهل للمكلف فهو انما يحسن لترجيح الحرمة بعد ثبوت التخيير فحينئذ تمامية تم لو ثبت غلبة عدم الاحتياج الى القصد في الحرام والاحتياج اليه في الواجبات التوصلية التي هي محل الكلام ولم يثبت **قوله** بناء على ان الغالب في موارد اشتباه آه **اقول** قد يستشهد لذلك بما ورد عنهم ع من قولهم ما اجتمع الحلال والحرام الا ان غلب الحرام على الحلال وبموثقة سماعة قال سئلت الصادق عليه السلم عن رجل اختلف عليه رجلان من اهل دينه في امر كلاهما يرويه احدهما يامر باخذه والاخر ينهاه عنه كيف يصنع قال يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه الحديث بتقريب ان الضمير في يرجئه راجع الى الامر الذي هو مورد الامر والنهي فقد خص الامام عليه السلم في تركه حتى يلقى من يخبره فلا يتوالي عليه وبرواية زرارة في اناس حجوا بامرئة فقدموا الى الموقف وهي لا تصلي وجهلوا ان مثلها ينبغي ان يحرم فمضوا بها كما هي فقدموا مكة وهي طامث حلال فسئلوا الناس فقالوا تخرج الى بعض المواقيت فتحرم منه وكانت اذا فعلت لم تدرك الحج فسئلوا ابا جعفر عليه السلم فقال تحرم من مكانها قد علم الله نيتها الخبر بتقريب ان المرئة قد تركت واجب الاحرام عن عندها والامام عليه السلم قررها على ذلك ولم ينكر عليها بل استحسن عليها كما يشعر به كلامه وفي شهادة الخبرين الاخيرين نظر ظاهر بل وكذا الاول فان المراد من الحلال فيه هو المعنى الاخص المرادف للاباحة لا الاعم الشامل للاحكام الاربعة ثم انه قد يقلب الاستقراء بان ترك الواجب حرام وترك الحرام واجب فيلزم تغليب جهة الوجوب وفيه ما لا يخفى اذ المستدل يستند الى الاستقراء وهو لو تم فانما يتم في تغليب الحرام الظاهر بالعنوان من حيث هو كذلك نعم يمكن منع الغلبة كما صنعه الاستاذ و منع حجية الظن الحاصل منها على تقدير تسليمها عند ارباب الظنون الخاصة **قوله** ويضعف الاخير بمنع الغلبة آه **اقول** ضعفه المحقق القمي ره في اواخر باب اجتماع الامر والنهي من القوانين بوجوه اخر منها ما اشرنا اليه من منع حجية هذا الظن وفيه انه لا يتم مع القول بحجية مطلق الظن كما هو مذهبه والعجب منه حيث منع حجيته في مواضع من القوانين وصرح بحجيته في مواضع اخر منه بل جعله في مسئلة الامر الواقع عقيب الحظر من القواعد النفيسة ولا يمكن الجمع بين كلماته بحمل المنع على موارد اثبات الاوضاع وتشخيص الحقائق والمجازات والتجويز على موارد اثبات الاحكام لانه مع تماميته في نفسه لا يلائم كلماته ولا مذاقه مع ان بعض القائلين بالظنون الخاصة كصاحب الاشارات ايضا يقولون بحجيته ومنها ان الحرمة في الانائين مقطوع بها بخلاف ما نحن فيه فالثابت من الاستقراء على تسليمه هو تقديم مقطوع الحرمة على مقطوع الوجوب لا محتمل الحرمة على محتمل الوجوب كما فيما نحن فيه وفيه ان مراد المستدل ليس ادعاء الاستقراء في تقديم محتمل الحرمة على محتمل الوجوب اولا وبالذات ليرد عليه ما ذكر بل مراده انه لما وجدنا تقديم مقطوع الحرمة على مقطوع الوجوب حصل لنا الظن بتقديم محتمل الحرمة على محتمل الوجوب ايضا باستفادة ان ترك الحرام اهم في نظر الشارع من فعل الواجب الا ان يمنع حصول الظن

في المقام اولاً وحجيته فيه ثانياً نظراً الى ان الاستقراء انما يتم فيما يكون من سنخ الافراد المستقرء فيها الاشتراط اتحاد موارد الاستقراء جنساً وفصلاً كما تحرّر
بموارد المواردة في باب الفور والتراخي من القوانين **قوله** فان ترك العبادة اه **اقول** توضيح المطلب ان ترك العبادة من المضطربة لا يكون على سبيل الوجوب
عند جماعة بل على سبيل الاستحباب ولو قيل بوجوبه فانما هو لتعلق الامر بها في تلك الحال فحرمتها تشريعية لا ذاتية ولو سلم فانما هو من دليل خارج لا من
لا من جهة مجرد تقديم جانب الحرمة واما تركها من المبتدئة فاما اولاً فهو على سبيل الندب عند بعض الاصحاب واما ثانياً فهو لقاعدة الامكان نظراً الى
تناولها لمجرد الامكان ولو قبل الثلاثة كما قيل او بسبب الاخبار الخاصة المتضمنة للاوصاف الغالبة كما هو القول الاخير واما ثالثاً فهو من باب الحرمة
التشريعية لا الذاتية كما مر واما رابعاً فان ذلك في حقها لمجرد التعبد والا فمقتضى استصحاب الطهارة وعدم الحيض هو الاتيان بالعبادة ولقائل
ان يقول لا يشترط في الاستقراء ظهور وجه الحكم بل يكفي في حجيته مجرد اتحاد موارد كثيرة فيه بحيث يفيد الظن فاحتمال كون تقديم الحرمة لدليل اخر
لا يضر بالاستقراء بيان ذلك انه اذا اشترط فيه ظهور الوجه فاما ان يعتبر العلم به فيكون التعدي الى غير الموارد المستقرء فيها من جهة العلة المنصوصة لا من
الاستقراء واما ان يكتفى فيه بالظن فهو قياس ظني لا نقول به لكن ليس ايضاً من باب الاستقراء كما لا يخفى اللهم الا ان يدعى في المقام ظهور ما يمنع تحقق الاستقراء
وهو في محل المنع **قوله** لان الظاهر كما ثبت في محله اه **اقول** لقائل ان يقول لو كانت الحرمة تشريعية فمقتضى القاعدة تقديم جهة الوجوب لارتفاع
الحرمة حينئذ بسبب ارتفاع منشائها اذ تصور التشريع فيما جيء به لاحتمال تحقق ارادة السيد ممنوع كيف واكثر المقامات التي امر بالاحتياط فيها شرعاً
وحكم بحسنه عقلاً من هذا القبيل ففيما نحن فيه حصل التعارض بين مقدمة الحرام فانه من حيث النهي عن الوضوء بالماء النجس
الاجتناب عن الفردين ومن حيث وجوب الوضوء بالماء الطاهر يجب الوضوء بهما معاً لكن المفروض ان جهة الحرمة ليست ذاتية فلا بد من تقديم جهة الوجوب نعم اذا
كانت الحرمة ذاتية فالمتجه تقديم جانب الحرمة كما في سائر المقامات التي يتعارض فيها الوجوب والحرمة وكان بما ذكره الاصحاب من حرمة استعمال الانائين
الطاهر احدهما ووجوب الوضوء بالاناء الآخر مثلاً احدهما مبني على ما ذكرناه من الفرق بان يكون الحرمة في الاول ذاتية وفي الثاني تشريعية ومثله وجوب الصلوة في الثوبين
لكون الحرمة تشريعية وبهذا يظهر وجه اختلاف كلماتهم في المقامات فالمقامات التي يقع بينهم الكلام فيها يكون النزاع فيها من قبيل النزاع الصغروي
الموضوعي فمن استظهر الحرمة التشريعية قدم مراعاة الواجب ومن استظهر الذاتية قدم مراعاة المحرم وقد حقق في محله ان الاصل في كل منهي عنه ان يكون
محرماً ذاتياً لا تشريعياً حتى يعلم اللهم الا ان يدعى ان مسئلتنا من هذا القبيل نظراً الى وجود النهي عن الوضوء بالماء القذر في الاخبار وللنظر فيه مجال
كما صرح به الاساطين فلئن قلت لو تم الفرق المذكور ايضاً نقول في المقام انه يجب مراعاة جانب الحرمة لان الواجب من العبادات ويعتبر فيه الجزم بالنية
هو غير ممكن ومن هنا قال بعض الاصحاب في مسئلة الصلوة في الثوبين انه لا يجوز وينتقل الفرض الى الصلوة عرياناً بل ينبغي ان يلتزم بذلك بالنسبة الى الماء
المشتبه بالمضاف ايضاً قلنا اولاً ان وجوب الجزم بالنية بالنسبة الى الخطاء غير مسلم وثانياً انه ممكن في حق الوضوء بهما عليهما بان كان احدهما اصلياً والاخر مقدمة
ودعوى وجوب الجزم بخصوص المكلف به ممنوع وقد تقرر الكلام في ذلك في مباحث دليل الانسداد نعم يتوجه الاشكال من جهة اعتبار قصد القربة في العبادة
وهو غير ممكن في المقام ويمكن تصوره في صورة نسيان الاشتباه ومن هنا يضعف ما احتمله العلامة من وجوب الوضوء باحدهما ثم الاتيان بغسل اعضائه
بالاخر ثم الوضوء به ثانياً او وجوب الوضوء باحدهما ثم الصلوة ثم الغسل ثم الوضوء بالاخر ثم اعادة الصلوة مع ان الروايات ظاهرة في انقلاب
التكليف وانه كالمتضرر باستعمال الماء في انتقال فرضه الى التيمم ولذا قال العلامة الطباطبائي ره في منظومته فان يكن بغير طهر التبس فليس في
التطهير فيه ملتمس الى ان قال ولو تعاقبا على رفع الحدث لم يرتفع الابيات **قوله** فوجه ترك الواجب هو الوضوء اه **اقول** ومن هنا اشترط
الصدوقان والشيخان جواز التيمم بالاراقة لتحقق شرط التيمم وهو فقدان الماء الذي دلت عليه الاية فيحقق البدل وان خالفهم المشهور نظراً الى ان المراد
في الاية عدم التمكن من استعماله شرعاً والامر بالاراقة في الخبر كناية عن عدم جواز الاستعمال بل ربما يحرم الاراقة كما في صورة خوف العطش ونحوها فان قيل
التيمم من الابدال الاضطرارية فهو يتعين في طول مرتبة الوضوء ولا يحصل الاضطرار الا بعد الاراقة قلنا قد ذكرنا ان الوضوء بالماء المشتبه بالنجس متعذر
فكان الماء لم يوجد مع ان احتمال المائية في كلا المشتبهين على نهج سواء فالترجيح متعذر عقلاً والتعذر العقلي كالتعذر الشرعي **قوله** ان مجرد
فوات المنفعة اه **اقول** هذا دفع دخل تقريره ان المراد بالمفسدة هو الصفة الكامنة في ذات الشيء الباعثة على تحريمه لا العقاب المترتب على تركه الواجب
ايضاً كما ان المراد بالمصلحة هو الصفة الكامنة في الشيء الباعثة على ايجابه لا الثواب فمراد المستدل ان دفع تلك المفسدة اولى من جلب هذه المصلحة
اذ ليس في تركها الا تفويت منفعة ودفع المفسدة اهم في نظر العقل من تحصيل المنفعة التي ليس في تركها مفسدة ووجه الاندفاع ظاهر وقد يجاب عن
الاستدلال بوجه اخر وهو عدم تسليم القاعدة على سبيل الاطلاق لعدم جريانها فيما اذا دار الامر بين المنفعة الكثيرة والمفسدة الجزئية القليلة اذ لا
شك ان العقلاء حينئذ يقدمون جهة الفعل وفيه ما لا يخفى اذ تمام ما ذكر في صورة العلم بمقدارهما وهو مفقود فيما نحن فيه والظاهر وحدتهما
فيه وقد يجاب عنه بوجه ثالث وهو ان المراد بالمفسدة والمنفعة اما الدنيويتان منهما او الاخرويتان فان كان المراد هو الشق الاول فالقاعدة مسلمة
لكن ما نحن فيه ليس من مواردها وان كان المراد هو الشق الثاني فهي ممنوعة لظهور ان العقلاء ليس بنائهم على الاجتناب عن المفسدة الاحتمالية ولعقاب الاحتمالي
وان لم يعارضهما احتمال الثواب فكيف في صورة الاحتمال ويرشد الى ما ذكرنا عدم اجتنابهم عن الشبهات البدوية كثيراً الذي انه لم نعلم وجه التعلل المجلسي

عليه فهاهم من ان الجهل ترياق له بمقتضى ادلة البرائة فلا استبعاد في ذلك مع علمهم بداهة بان المفاسد والمصالح المعلومة عند الله المقتضية لجعل الحكم ليست بانقص واقل من المفاسد والمصالح الدنيوية المعلومة لهم وهذا لو جاء بعينها كما ترى مع انه ربما يستدل الاستدلال بها بنا العقلاء لا الاولوية فتأمل **قوله** ثم لو قلنا بالتخيير آه **اقول** مما قد يريب بالقول بالتخيير انه اباحة في المعنى لعدم تعلق رجحان من الشارع باحد الطرفين فان المفروض انه بعد العجز عن كل من الجمع والترجيح فكيف يتحقق في العبادة مع اعتبار الرجحان فيها ويمكن دفعه بان المكلف لو ارتكب الفعل بناء على امر الشارع يكون مستحقا للثواب فيكون عبادة هذا اذا قلنا بكون التخيير استمراريا ولو قلنا بكونه بدويا فالدفع اسهل ثم اذا بنينا على التخيير واختار المجتهد واحدا منهما فهل يجب عليه الفتوى للمقلد بما اختاره او بالتخيير وجهان من ان المجتهد نائب عن المقلد فيجب تساويهما واتحادهما في الحكم ومن ان النيابة انما هي في الاحكام لا في ما اختاره لنفسه والاظهر هو الثاني ولا فرق في ذلك بين القول بكونه بدويا والقول بكونه استمراريا وسيأتي تتمة لهذا **قوله** ويضعف الاخير بان المخالفة آه **اقول** ربما يضعف بالمعارضة ايضا بان الاستمراري كما يكون معه المخالفة القطعية فكذا يكون معه الموافقة القطعية وان البدوي كما ايضا فيه احتمال المخالفة نظرا الى ان منفعة الموافقة لا تقاوم ضرر المخالفة **قوله** ومن ذلك يظهر عدم جريان آه **اقول** ربما يضعف هذا الاستصحاب بوجه اخر وهو ان من شرائط الاستصحاب بقاء الموضوع وهو منتف هنا اذ الموضوع هو المتحير وبعد الاختيار يزول التحير مع ان جريانه فرع ثبوت المستصحب في الثابت من دليل التخيير هو مطلق التخيير لا التخيير المطلق والتخيير في الجملة قد ارتفع بالاختيار والتعيين وفيه نظر يظهر وجهه في مباحث الاستصحاب ان شاء الله تعالى **قوله** لاطلاق ادلته آه **اقول** به ينقدح ضعف التفصيل الذي ذكره بعضهم حيث قال اذا اشتبه حكم الاستقبال في الصلوة من جهة الوجوب والحرمة احتمل فيه امران فيحتمل ان يكون كل منهما نفسيا كما يحتمل ان يكون كل منهما شرطيا وان يكون احدهما نفسيا والاخر شرطيا والمراد بالنفسي ان يكون بحيث لا دخل له في الصحة والبطلان والشرطي على خلاف ذلك فعلى الصورة الاولى التخيير في التعيين للمكلف وفي الثالثة يجب عليه تقديم الشرطي وفي الثانية يجب عليه الاحتياط بان يصلي صلوتين **قوله** خلافا للعلامة في النهاية آه **اقول** استثنى بعض من تبع العلامة وهذا حذوه صورة واحدة وهو ما اذا دل دليل على وجوب شيء اخر على حرمته من غير ترجيح ودل دليل اخر على وجوب شيء اخر وحرمته كذلك وقطعنا بشغل الذمة باحد الشيئين فحينئذ وان كان ترك كل منهما احتياطا بالنسبة الى فعله الا انه لا بد مع ترك واحد منهما من فعل الاخر المحتمل للحرمة فلا يحصل من الترك خلاص ولا مناص من ارتكاب المحرم وهذا مثل صلوة الجمعة والظهر والقصر والاتمام في بعض فراسخ والصوم والافطار مع رؤية هلال شوال قبل الزوال **قوله** وفي كون التخيير آه **اقول** وفي كونه مطلقا او مشروطا بعدم قيام الظن المشكوك الاعتبار كالشهرة او المقطوع الفساد كالقياس على احد الطرفين وجهان والاوجه الاول الثاني وفي الثاني الاول فيؤخذ في الاول بالطرف الموافق له لان حكم العقل والشرع بالتخيير انما هو لا قربيته الى الواقع ولا شك في ان الطرف المظنون كذلك مع قبح تقديم المرجوح على الراجح عقلا مع ان ذلك مقتضى قاعدة الاشتغال الدوران الامر بين تعيين العمل بالمظنون والتخيير بينه وبين غيره وليس هذا مثل دوران الامر بين المطلق والمقيد اذ الشك فيه انما هو في اصل التكليف الزائد بالنسبة الى المقيد وهو مورد البرائة بخلاف ما نحن فيه لانه ثبت تكليف ما فيجب العلم بفراغ الذمة ونظير مسئلتنا مسئلة ما اذا اختلف الامة في مسئلة على قولين على القول بالتخيير فيها كما هو خيرة الشيخ ويحكم في الثاني بنفي التخيير لبطلان القياس شرعا **قوله** فتأمل آه **اقول** لعل وجهه التأمل ان التخيير لا يزول باخذ احدهما الا اذا ثبت انه تعبدي وحكم ظاهري في حقه لا يجوز له العدول عنه وهو محل المنع الا اذا ثبت كون التخيير بدويا وهو اول الكلام والحاصل ان المقام مشتمل على الدور وبمثل ذلك اورد على المشهور في مسئلة تخيير المقلد بين المجتهدين المتساويين من عدم جواز عدول المقلد عن تقليد المجتهد الذي اختاره الى تقليد الاخر فان الاخذ بقول المجتهد لا يخرجه عن التخيير بعد فرض تساوي المجتهدين من كل وجه **قوله** ورد على الاول آه **اقول** ملخص الرد انه قد عرفت سابقا ان اجراء البرائة مشروط بعدم وجود اصل موضوعي وارد عليها والشرط هنا مفقود لاصالة عدم حصول علاقة الزوجية في المثال الاول ولو ابدلت الاجنبية بالمطلقة ثلاثا لم يجر ذلك الاصل ولا اصالة عدم كونها متعلقة للطلاق لانها اصل مثبت واصالة عدم كونها متعلقة للنذر وفي المثال الثاني ايضا **قوله** والاولى فرض المثال آه **اقول** قد يمثل باشتباه اخر رمضان باول شوال واشتباه يوم الطهر بيوم الحيض وهو غير وجيه ايضا لما مر وضابط ما يدخل في محل البحث ان المورد اما ان يكون مجرى اصل من الاصول في طرف الوجوب والحرمة فيعمل بمقتضاه كالاول في الاول والثاني في الثاني او حصل اشتباه بين اخر ايام حيضها وبين طهرها فيحرم عليها العبادة واما ان لا يكون كذلك كالمثال الذي ذكره المصنف واما ما مثل به بعضهم من المرئة المنذورة المشتبهة بالمحرمة فليس على ما ينبغي لما عرفت وكذا ما مثل به بعض المعاصرين وهو ما اذا علم صدور النذر من المكلف وشك في انه هل هو بالنسبة الى اكرام زيد او عدمه كما لا يخفى هذا هو محل الكلام في المقام ولا فرق فيما ذكرنا بين ما اذا امكن الخلو عن المحذورين عقلا وان لم يمكن شرعا وبين ما اذا لم يمكن اصلا واما فرض صورة امكان الخلو عنهما عقلا وشرعا في المقام والتمثيل له بصلوة النافلة عند اشتباه القبلة كما صدر عن بعض الافاضل فغريب ثم انه ذكر بعضهم في امثلة المقام دوران الامر بين المحذورين بالنسبة الى شخصين كما لو نذر رجل وطي امرئة معينة لو تزوجها في كل يوم جمعة ونذرت المرئة صوم كل يوم جمعة لو لم تزوج به فدوران الامر بين المحذورين من جهة وجوب الوطي على الرجل ووجوب التمكين على المرئة ولا يخفى انه خارج عما نحن فيه من جهتين الا ان يلاحظ الدوران بالنسبة الى حال المرئة من جهة

دوران الامر بين وجوب التمكين عليهما او حرمته فحينئذ يكون خروجه عنه من جهة احدهما ثم ذكر في حكم احتمالات القرعة والا فلا اثم الرجوع الى الاصل والتخيير وعمل كل منهما بما نذره مهما امكن بالغلبة على الاخر والاقوى في النظر وفاقا لبعض الاصحاب على ما يخطر ببالي ان نذر المرئية لا ينعقد لتعلقه بحق الغير نظير ما اذا نذر الشخص انه لو باع داره صلى فيها كل يوم جمعة **قوله** في الشك في المكلف به آه **اقول** ومن هذا الباب على مقتضى النظر البدوي صور دوران الامر بين الاقل والاكثر سيما الاستقلاليين ولذا يذكر احكامها فيما يلي الا ان الامر فيها يرجع عند النظر الدقيق الى الشك في التكليف لما اشرنا اليه سابقا من انه ينحل الى العلم التفصيلي بالنسبة الى الاقل والشك بالنسبة الى الاكثر **قوله** جواز ارتكاب كلا الامرين آه **اقول** مبنى المسئلة على ان مثل هذا الجهل يصير عذرا للمكلف ولا **قوله** فالحق فيه عدم الجواز آه **اقول** لا يخفى ان محل النزاع غير صورة الخلط والمزج كالخل بالخمر مثلا اذ لا شك في وجوب الاجتناب عن الشبهة في تلك الصورة ولا خلاف فيه بل ربما يدعى انه من ضروريات المذهب بل الدين واذا حصل الامتزاج بالحرام حصل الشك في الشبهة كما ذكره الاصحاب وايضا محل النزاع ما اذا لم يكن في المشتبه امارة شرعية مقتضية للحل او الحرمة والا عمل بمقتضاها لارتفاع الشبهة بحصول العلم الشرعي كالمال المنتقل اليه من الغاصب مع علمه بوجود الحرام فيه فان اليد قاعدة التصرف يقتضيان الحكم بالحلية وايضا محل النزاع ما اذا لم يتبدل الموضوع ولم يتبدل الاسم كالتراب المخلوط بالخبز او الماء والا حكم بالحلية **قوله** لنا على ذلك وجود المقتضي آه **اقول** قد يمنع وجود المقتضي بدعوى اختصاص الادلة بالمعلومات من جهة كون الالفاظ اسامي للمعلومة او انصرافها اليها مطلقا او عند التكليف ويرد عليه المنع اولا ومع تسليم الاخير فانما يسلم في الشبهة البدوية لا المسبوقة بالعلم مضافا الى انه يلزم على ذلك عدم ترتب الاحكام الوضعية في صورة الجهل اذ لا فرق بينها وبين التكليفية في ذلك تحكم مع انه لو تم لافاد الحلية الواقعية والنزاع انما هو في الحلية الظاهرية مضافا الى ما مر في اول الكتاب من ان المعلوم بالاجمال كالمعلوم بالتفصيل في التنجز وان القطع الطريقي لا يفرق فيه بين الاجمال والتفصيل ثم انه استدل على المطلب بوجوه احدها الاجماع محصلا او منقولا كما يظهر من تتبع الموارد فقها واصولا نعم خالف المجلسي في الاربعين وهو غير مضر بالاجماع وثانيها حكم العقل حيث انه يحكم بان الارتكاب يستلزم نقض غرض الباري تعالى من الاجتناب عن المفاسد الذاتية الكامنة في ذوات المحرمات مع انه يستلزم جواز اكل مال الغير ووطي حليلته بايقاع الشبهة ولو اختيارا فان قيل حكم العقل غير قابل للتخصيص وقد ورد في الشرع حلية المال المختلط بالحرام باخراج الخمس في المال المكتسب من الربا بالانتقال الى الوارث قلت لا يحصل التخصيص بما ذكر اما مسئلة الخمس فلان محل الكلام هو الاباحة الظاهرية ولعل اخراج الخمس من الاسباب المملكة واقعا واما مسئلة الارث فلامكان ان يقال انها على ترخيص الامام عليه السلم الذي هو صاحب المال المجهول مالكه وثالثها بناء العقلاء حيث انهم يلومون المباشر ولو بعد التجاوز عليه بانه لو سلم فانما يسلم في صورة قصد ارتكاب الجميع لا غيرها **قوله** فلان العقل لا يمنع آه **اقول** لا يخفى ان العقل يحكم صريحا بقبح التكليف بلا بيان فالتكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي المشتبه ان اريد به الاجتناب عنه بخصوصه فهو واضح الفساد بعد ظهور كونه مجهولا وان اريد به الاجتناب عنه بالاجتناب عن الاطراف من باب المقدمة العلمية فهو يرجع الى الاحتياط وقد حققوا سابقا عدم وجوب الاحتياط في نفسه بل ادعى بعض الافاضل انه بعد ملاحظة ادلة البرائة والاخبار الخاصة الواردة في الموارد الجزئية لا يكون في البين حرام واقعي ولو في ضمن استعمال الجميع على سبيل التدريج نعم هو متحقق في ضمن الاستعمال الدفعي لكن الالتزام بما ذكره مشكل على مذهب المخطئة والطريقة الحقة من عدم تغير المصالح والمفاسد الكامنة بالعلم والجهل وان التزم هو به بالنظر الى النصوص مع انه يرد عليه ان الحرام المعلوم في الاطراف بشرط الاجتماع اما هو المشروط او الشرط او مجموعهما والكل باطل باعتبار ان الاول لم يثبت بالعلم بحرمته والاجتماع من الامور الاعتبارية الغير القابلة للاتصاف بالحرمة وعدم اتصافهما يستلزم عدم اتصاف المجموع ايضا اذ المركب من الداخل والخارج خارج اللهم الا ان يقال ان الحرام هو المشروط الماخوذ فيه التقييد لا الاشتراط بان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا فتامل **قوله** ولكن هذه الاخبار وامثالها آه **اقول** تحقيق المقام ان يقال ان الخبر الاول يمكن حمله بدوا بالنظر الى المعنى الشامل للشبهة البدوية وغيرها لكن التناقض يلجئنا الى الحمل على غير ذلك المعنى فاما ان نقول انه ناظر الى غير الشبهة المحصورة بمعنى ان المراد من الشيء هو الشيء الغير المقرون بالعلم الاجمالي بحيث لا يكون الشبهة المحصورة داخلة فيه من قبل الامر واما ان نقول ان المعنى كل شيء حلال لولا المانع والمانع موجود في الشبهة المحصورة وهو المعلوم والحكم المردد بين الامرين فانه حرام قطعا والذاتان المتميزتان في الخارج في نفسهما المعنونتان بعنوان الجهل المتصفتان بالحلية ولكن ترك الحرام المعلوم المردد بينهما انما يحصل بتركهما فيجب تركهما من باب المقدمة فهما حلالان بالذات حرامان بالغير نظرا الى المقدمية فلا يلزم التناقض واما الخبر الثاني فظاهره الانطباق على الشبهة البدوية لان معناه كل شيء فيه صنفان حلال وحرام فهو حلال لك الا ان نقول لو اشتبه فرد مما فيه صنفان بفرد اخر منه فيندرج حينئذ تحت الخبر وهو من الشبهة المحصورة كما لا يخفى وطريق دفع التناقض فيه يعلم مما ذكرناه وعلى هذا فدلالتهما على الحلية ظاهرة فلا بد من التامل في معارضاتهما من قبيل اخبار اراقة الانائين والاجتناب عن الثوبين فتدبر **قوله** لا انها كالدالة على حليته آه **اقول** حاصله انه يحصل التعارض بين منطوق الخبر ومفهوم المستفاد من التعليق على الغاية **قوله** فان قلت ان غاية الحل آه **اقول** هذا ما اعترض به سيد المدارك على العلامة **قوله** لان قوله عليه السلم بعينه تاكيد آه **اقول** هذا انما يتم لو كان مرجع الضمير المضاف اليه هو الشيء وهو غير معلوم لامكان ان يكون المرجع هو الحرام والمعنى حتى تعرف ان الشيء حرام بعين الحرام ونفسه اي حرام معين مشخص فان معرفة ان الشيء حرام على وجهين احدهما

في احكام الشبهة المحصورة

انه حرام على وجه لتعيين الاخر انه حرام مشتبه ونظيره ان يقال تحقق لي رؤية زيد بعينها اي بعين الرؤية اي برؤية واقعية محققة لا مشتبهة ولكن نظير المثال
الذي ذكره المصنف والحرام في كلا الخبرين صفة لموصوف مثل الشيء ونحوه ويصير بعينه قيدا له في الحقيقة فمعنى قوله حتى تعرف الحرام بعينه حتى تعرف الشيء
الحرام الشخصي ومعنى قوله حتى تعرف انه حرام انه شيء حرام شخصي ومجرد تعلق الجار بالاول بالمعرفة لا يصلح فارقا ووزان الجار في هذا الخبر وزان الجار في قولنا
عرفت ان القائل هو زيد بنفسه نعم لا يمكن انكار اظهرية تقيد ذلك الخبر في هذا المعنى من هذا الخبر ومما ذكرنا يظهر انه لا يلزم كون القيد لغوا لو لم يحمل على التاكيد
لا يقال اذا كان قيدا للحرام فلا شك انه قيد له باعتبار الموصوف لا باعتبار الوصف اعني الحرمة فيرجع الى الاحتمال الاول وهو كون الشيء مرجع الضمير
وكون القيد تاكيدا للضمير المنصوب لانا نقول الفرق ظاهر لان التقييد على ما ذكرنا يكون متأخرا عن الحمل وعلى الاحتمال الاخر يكون متقدما عليه و
بينهما فرق ظاهر بحسب المعنى ثم اجد المقال واقول لا يلزم ان يكون المعنى على الاحتمال المذكور لو لم يحمل على التاكيد ما ذكر من توضيح الواضح الا اذا
كان المراد من المعرفة انه حرام معرفة كونه متصفا بصفة الحرمة ابتداء واما لو كان المراد معرفة انه مصداق الحرام المعلوم لا المشتبه ثانيا في الحال ولا علة
فيلزم ان يصير المعنى ان الشيء حلال حتى تعرف انه مصداق اناء زيد المعلوم حرمته فاذا علم بنجاسة اناء زيد وطهارة اناء عمرو واشتبه الاناءان فاناء زيد شيء علم
حرمته ابتداء لكنه لم يعلم ان هذا الاناء المشتبه بعينه اناء زيد المعلوم حرمته فيحكم بحليته حتى يعلم انه مصداق الحرام وبعبارة اخرى حتى يعلم انه اناء زيد
فاجراء معنى الخبر في المثال المذكور بان يقال ان الاناء المشتبه حلال حتى تعرف انه بخصوصه اناء زيد لا انه محتمل لان يكون اناء زيد فتدبر فيما ذكرناه فانه دقيق جدا
قوله على الوجهين في الطرق الظاهرية اه **اقول** قد مر في اول مباحث الظن في مقام رد ابن قبة ان جعل الاحكام الظاهرية يتصور على وجهين احدهما
ان يكون ذلك من باب مجرد الكشف عن الواقع فلا يلاحظ في التعبد بها الا الايصال الى الواقع فلا مصلحة في سلوك الطرق المجعولة وراء مصلحة الواقع كالامر
المولى عبده عند التحير في طريق بغداد بسؤال الاعراب عن الطريق غير ملاحظ في ذلك الا كونه موصلا الى الواقع دائما او غالبا وثانيهما ان يكون للعلم في
سلوك الامارة مصلحة العمل بها وان خالف الواقع ففي سلوكها مصلحة مساوية لمصلحة الواقع او ارجح منها **قوله** فان قلت الاذن في احدهما اه **اقول**
لما كان حاصل الجواب ان الاذن في احدهما يتوقف على المنع عن الاخر اراد دفعه قوله والمسلم منه ما اذا لم يسبق اه اقول كما في التخيير بين المجتهدين اذ لا حكم
هناك معين بخلاف ما نحن فيه حيث ان الحكم معين فيه قوله ما نسبق بتكليف اه اقول كما في الشبهة المحصورة الوجوبية حيث انه يحصل بالفعل مصلحة
يتدارك بها مفسدة الترك بخلاف ما نحن فيه اذ لا يترتب على الترك شيء من جهة انه تعبدي **قوله** فان الحاكم ياخذ المال اه **اقول** هذا على بناء
على ما ذهب اليه المشهور من اعتبار الاقرار بعد الاقرار فيلزم المقر بالقيمة للمقر له الثاني جمعا بين مقتضى الاقرارين واما على مذهب الشيخ ره من كون
الاقرار بعد الاقرار لغوا من حيث ان مقتضاه تملك نفس المقر به بالنسبة الى الثاني واعماله بالنسبة اليه غير ممكن من حيث نفيه للاقرار الاول وهو فرع
اعتبار الاقرار الثاني وهو غير ممكن فلا دخل له بالمقام **قوله** فيجيء وجه جواز المخالفة فيها اه **اقول** وهو انه يصير مستهلكا كانه معدوم
قوله واما الحاكم فوظيفته اه اقول توضيحه ان الاقرار ان كان من الاسباب المقتضية للملكية الواقعية كالبيع والصلح ونحوهما كما قد يحتمل ذلك
فلا يلزم مخالفة اصلا وان لم يكن كذلك كما هو الحق فان كان مراده لزوم المخالفة بالنسبة الى كل واحد من المقر لهما بالعين فهو خارج عن محل الكلام
اذ الكلام انما هو في المكلف الواحد فان المتعدد يكون الشبهة بالنسبة الى كل واحد من افراده بدوية كما في واجدي المني في الثوب المشترك وان كان
المراد لزومها بالنسبة الى الحاكم فهو باطل لان للحاكم وظيفتين وظيفة بالنسبة الى نفسه ووظيفة بالنسبة الى غيره فبالنظر الى الاولى لا يجوز له
المخالفة وبالنظر الى الثانية لا مانع عنها كما اذا افتى لكل من واجدي المني بدخول المسجد ونحوه وان كان المراد لزومها بالنسبة الى الثالث فيمنع
جواز ذلك اذ المسئلة ليست اجماعية مع انه حينئذ من قبيل المخالفة للعلم التفصيلي فلا يتم به النقض ولو سلم فانما هي من جهة قاعدة اخرى اشار
اليها المصنف ره **قوله** او يحمل على خطو الشركة اه **اقول** بل نقل عن شيخ الجواهر ره ان الاحتمال ايضا يوجب الاشتراك وقد تم الكلام في هذه
المسائل وما ضاهاها في اول الكتاب قوله ومنه يظهر ان التزام القائل بالجواز اه اقول اي مما ذكرنا من ان احتمال الجواز والقول به انما في صورة
عدم قصد التوصل الى الحرام والا فلا تامل ولا اشكال في الحرمة والملزم موجبا للمحذور ره والمخلص ان قضية ما ذكره القائلون بجواز الارتكاب
بالنسبة الى الكل تدريجا او بالنسبة الى ما عدا مقدار الحرام عدم الفرق بين صورة امكان تعيين الحرام وغيرها ولا بين انواع الحرام فيؤدي فتح
هذا الباب الى رفع العصمة عن الاموال والفروج والدماء وبطلانه في الجملة من ضروريات الاديان فيتفرع على القول الثاني انه يجوز لجماعة اجتمعوا
على رغيف مغصوب اذا وضعوا بينها رغيفا مباحا على وجه حصل الاشتباه ولو لعارض كالظلمة ان يتناول كل واحد منهم رغيفا وكذا الامر في
الدراهم وغيرها وانه اذا صادف جماعة امرأة واشتبه على كل واحد منهم انه زوجته او اجنبية ان يحل لهم وطيها على التعاقب مع تخلل العدة اذا لزمت
وان عليها تمكين نفسها لغير واحد منهم مع تمكنها وانه اذا عقد اثنان على امرأتين واشتبهتا جاز لهما ان يختار واحدة ويطأها مع تخلل العدة
حيث يجب وانه لو صادف جماعة من المسلمين فيهم رجل مباح الدم واشتبه بينهم ولو لعارض جاز لكل واحد منهم ان يباشر قتل واحد وانه اذا
اراد رجل وطي اجنبية جاز ان يحدث الاشتباه بينها وبين زوجته ثم يأتي احديهما ومثله الكلام في المال والنفس ويتفرع على القول الاخر انه
يجوز لمن كان له زوجة في بلد او بلاد ان يطأ كل امرأة يصادفها فيها لما لم يعلم انها غيرها ولمن فقد مالا ان ياخذ كل ما يجده مما يحتمل ان يكون ماله وانه يحل لو

في مباحث البراءة

قبل جماعة بمجرد تشخيص مباح الدم بينهم والفرق في ذلك بين الاموال والدماء والفروج كما وقع من بعض ناش عن قصور النظر وقلة التدبر فان الشارع كما اراد
حفظ دماء المسلمين كذلك اراد حفظ اعراضهم واموالهم هذا كلامه رفع في الخلد مقامه وطريق رده بما ذكره المصنف واضح ورده بعض افاضل
المعاصرين بوجه آخر عنوان المقامات المذكورة خارجة عن بحث الاصل بالسيرة القطعية وبها يفرق بين الفروج والدماء وبين الاموال كما رامه المحقق
القمي ره وليس الفرق من جهة ان ادلة الاصل لا تجري في الفروج والدماء بل هي تجري في الكل الا ان السيرة ليست جارية في الاموال فهي في هذا الباب كالطهارة
والنجس فرجهة عدم تحقق السيرة على المنع عنها وفيه ان مراد المعترض ان مقتضى الادلة عدم الفرق بين ما نحن فيه وبين المقامات المذكورة ولا شك ان
الالتزام به في المقامات المذكورة غير ممكن فيكشف ذلك عن عدم تمامية الدليل ولا نسلم اختصاص السيرة بها وعدم احتراز المجوز عن الارتكاب فيما نحن
فيه مع احترازه هناك لو عرض عليه الارتكاب انما هو لعدم التفاته الى مفاسد تجويز ذلك والا لمنع عن الارتكاب في الكل مع ان منع تحقق السيرة بالنسبة الى الاموال
واضح السقوط فهل يجد احد الرخصة من نفسه ان يحدث الاشتباه بين الدراهم المغصوبة ثم يتصرف فيها والفرق الذي يخطر بالبال من يريد اثبات الفرق منبعث
عن كون الاهتمام في حفظ الفروج والنفوس اشد كما هو مركوز في جبلات افراد الانسان وليس منشأ ذلك تجويزهم التصرف في الاموال وعدم تجويزهم اياها
وادلة حفظ الاموال وحرمة التصرف في مال الغير وادلة نفي الضرر والضرار تكفي في اثبات وجوب حفظ الاموال ولو كان تشريع القضاء كافيا في جواز التصرف
في مال الغير فليكف تشريع القصاص والديات والحدود في جواز التسلط على الفروج والدماء والعجب انه كسر صولة المستدل باعتقاده بان الاستبعاد لا يعد
من الدليل استنادا الى وقوع كثير من الامور المستبعدة في الشرع وذكر في ذلك ما لا يشابه المقام اصلا وهل ينكر ذلك الفاضل وقوع الفروع الغريبة او انه
اولم يركب العلامة ره الذي هو خريت هذا الفن كلا الا ان هذا الاستبعاد في محله كما لا يخفى **قوله** خصوصا على ما مثل من الجمع اه **اقول** وجه الخصوصية
وجود الاصل الموضوعي فيه وهو مانع من اجراء البراءة كما سيأتي ايضا **قوله** فالظاهر ان حكمه كذلك اه **اقول** وكذا الحكم فيما لو كان الدليلان مختلفين
في النوع مثل ان يكون احدهما مفيدا للوجوب والاخر مفيدا للحرمة كما اذا علم بتحقق واحد من موت موكله واخلاله بالصلوة فيترتب على الاول حرمة التصرف
في ماله وعلى الثاني وجوب الاعادة والحكم بالاحتياط هنا اصعب كما لا يخفى **قوله** ويظهر من جماعة من المتأخرين اه **اقول** لعل نظره الى معلومية ابدال
الاجتناب في الاول دون الثاني اذ يحتاج فيه الى انتزاع عنوان كلي ولا عبرة بالعناوين المنتزعة **قوله** وفاقا للمشهور اه **اقول** قد اصر بعض الفضلاء
المعاصرين في القدح في دعوى الاجماع او عدم الخلاف في المقام وحكم بعد تشييد ذا القول بعدم وجوب الاجتناب قائلا ان دعوى الاجماع انما نشأت من اتفاق
كلماتهم في مسئلتين احديهما مسئلة الانائين المشتبهين وثانيتهما مسئلة المنع عن التحري على الموضع المشتبه بالنجس ولا يثبت الكلية بل لا يثبتها
لو وقع في اكثرهما مع ان بعض من ظاهر كلامه يفيد دعوى الاجماع قد خالف في المسئلة الاولى كصاحب المدارك ره حيث قال بعد قول المحقق ره في مع
ولو اشتبه الاناء النجس بالطاهر وجب الامتناع وان لم يجد ما غيرهما تيمم هذا مذهب الاصحاب ثم نظر فيما ذكره ثم مال الى التفصيل مع ان المجلسي ره
ايضا اختار القول بعدم وجوب الاجتناب ثم ترقى الى منع الشهرة ايضا بالنسبة الى القدماء استنادا الى ما ادعاه البعض من خلو كلمات اكثر الاوائل والاواسط
عن التعرض للمسئلة حتى ما بالنسبة الى جملة من مواردها فلا بد من نسبة الشهرة الى الاواخر **اقول** لا يخفى على المتتبع في كلمات الاصحاب في الموارد و
المسائل الفقهية سلفهم وخلفهم من الطبقة العليا والوسطى والسفلى على اختلاف طبقاتها المرتبة ودرجاتها المنضدة ان هذه القاعدة من المسلمات
بينهم في الشبهات التحريمية والوجوبية والشاهد على ما ذكرناه في كلمات الاواخر اكثر من ان يحتاج الى الاقامة وكفانا لهذه الدعوى الوفاق من مثل سيد البلدان
الذي هو من سباق فرسان هذا الميدان ومن الوحيد البهبهاني الذي ليس له في طول الباع وكثرة التتبع ثان ومن المحقق البحراني الذي هو نقاش الالفاظ
والمعاني ونقاش المدارك والمباني ومن سيد المحققين الكاظمي الذي هو من اعجوبة الزمان واحد ثماة الدوران وفي كلام الاواسط ناهيك منه ما نقل
عن العلامة الذي هو البرزخ بين العالمين والطبقة بين الطبقتين في كتاب البيع من التذكرة من نسبة ذلك الى الامامية وفي كلام الاوائل حسبك منه ما نقل
عن الشيخ ره في الخلاف في مسئلة الثوبين حيث قرر ان القاعدة تقتضي وجوب الصلوة ويظهر منه ان مسئلة الانائين خرجت عن قاعدة الوضوء بهما
مع تمسكه بالاجماع وابن ادريس في السرائر في مسئلة الثوبين لما لم يلتفت الى الاخبار الواردة بناء على اصله بنى على الصلوة عريانا ولم يتمسك بجواز
الصلوة في احد الثوبين تمسكا بعمومات الحلية والطهارة وغيرهما بل ذكر بعض من يعتني بقوله انا لم نسمع احدا من الاصحاب تأمل في هذه القاعدة بل
يقررونها ويذكرون الاخبار الخاصة حيث تكون مؤيدة لها بل بعضهم التجأ الى اخبار القرعة مع كون العموم بمرأى منهم ومسمع بحيث لا تكاد تخفى
على اطفالهم فضلا عن علمائهم ولم يستشكل احد منهم في وجوب التحري الى ان ظهر مولانا المقدس الاردبيلي ره فاظهر الاستشكال كما هو عادته في كثير من المقامات
وتبعه بعضهم بل لم يقتصروا على موارد الروايات كمسئلة الانائين وتعدوا الى سائر الموارد مع ان بعض المتأخرين كصاحب الحدائق جعل ذلك قاعدة
مستفادة من الروايات بحيث يفهم منها ان غرض الشارع اعطاء القاعدة لا خصوص الحكم في خصوص المقامات ولكن لما كان ممن لا يقول بحجية الظن
المطلق تفطن بان ذلك استقراء لا يفيد ازيد من الظن فدفع بما حاصله يرجع الى دعوى حصول العلم بذلك ومما ذكرنا يظهر ان النزاع المذكور انما حصل
من التنزل عن مقام التأمل نعم ذكر بعض المحققين ان كلمات القدماء خالية عن التفصيل بين المحصور وغيره وهو غير بعيد **قوله** وذهب جماعة الى
عدم وجوبه اه **اقول** بين قائل بعدم وجوبه مطلقا كالفاضل المجلسي ره حيث قال في مقام نقل الاقوال وقيل يجب التخلص عنه بالقرعة وقيل يجب الاحتراز

عن الجميع من باب المقدمة وقيل يجوز التصرف فيه جميع الا الاخير وقيل يحل له الجميع لما ورد في الاخبار الصحيحة اذا اشتبه عليك الحلال والحرام فانت على حل حتى تعرف الحرام بعينه وهذا اقوى عقلا ونقلا واليه مال المحقق القمي ره في اخر كلامه وتبعه بعض المعاصرين وقائل بعد ونحو فيما عدا مقدار الحرام ولو كان تدريجا وظاهر كلامهم يعطي عدم الفرق فيما يجوز ارتكابه بين التدريجي والدفعي والتدريجي الى هذا القول مال المحقق المذكور في اول كلامه ... هذا القول ان وقع الاشتباه بين الفردين جاز التصرف في كل واحد منهما انفرادا ومعا التصرف في احدهما يحرم التصرف في الاخر وان وقع بين الثلاثة وكان الحرام المشتبه واحدا جاز التصرف في كل منها انفرادا ايضا وفي اثنين منها انفرادا واجتماعا ويحرم التصرف في الثالث وان كان الحرام اثنين جاز التصرف في كل منها انفرادا ايضا ومع التصرف في الواحد لا يجوز التصرف في الاخرين ومن ذلك يعرف الحال في سائر فروض المسئلة ومرجع ذلك الى القول بالتخيير وعلى ما ذكرنا فالاقوال المشهورة في المسئلة اربعة وان لوحظ جزئيات التفاصيل كانت ازيد من ذلك حتى انهاها بعضهم الى عشرة او ما يقرب منها وربما يزعم انها قولان في الاجتناب من جهة ملاحظة الاصلية والنفسية وملاحظة المقدمية وهو غير معلوم **قوله** وحكي عن بعض القرعة اه **اقول** ذكر العلامة وغيره البعض على وجه الارشاد ولم نظفر بقائلها في المقام بخصوصه **قوله** لنا على ما ذكرنا انه ثبت اه **اقول** هذا الدليل يمكن تقريره بوجهين احدهما ناظر الى قاعدة المقدمية وهو ان يقال ان التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي المعلوم اجمالا المجهول تفصيلا المردد بين الامرين ثابت شرعا ولا يمكن امتثاله الا بالاجتناب عن كلا المشتبهين من باب المقدمة فيجب لان مقدمة الواجب واجبة وربما يقرر بوجه اخر وهو ان ارتكاب الحرام المعلوم الواقعي المشتبه حرام والاجتناب عنها مقدمة له فيكون حراما وهو كما ترى لا يفيد الا وجوب الموافقة القطعية بل حرمة المخالفة القطعية قيل ان لزوم الاجتناب من باب المقدمة يتصور على وجهين الاول ان يكون من باب المقدمية العقلية المحضة فلا يترتب العقاب بسبب ارتكاب البعض الا اذا انكشف ان الذي ارتكبه كان الحرام الواقعي والثاني ان يكون من باب المقدمية الشرعية فيترتب استحقاق العقاب بمجرد ارتكاب البعض وان انكشف عدم كونه الحرام الواقعي وانت خبير بان هذا لا يلائم القائلين بوجوب الاجتناب عن الكل لان مستندهم سيما فيما كان من قبيل المقدمة العلمية بل هو مجرد سهو وتشويش واجنبي عن هذا الاستدلال بالتقريب المذكور انه ان اريد بالواجب الذي جعل الاجتناب عن كل فرد مقدمة له الاجتناب عن الحرام الواقعي فالوجوب مم وان اريد الاجتناب عن الحرام المعلوم فالمقدمة هي الاجتناب عن المجموع لا عن كل فرد وسيظهر لك ما في هذا الجواب **ثانيهما** ناظر الى قاعدة الاشتغال او استصحابها وهو ان التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي المشتبه محقق قطعا اذ المفروض عدم الفرق بين العلم التفصيلي والاجمالي في تنجز التكليف بهما والاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية وهي لا تحصل الا بالاجتناب عن كلا المشتبهين او يقال يستصحب بقاء ذلك التكليف الى ان يثبت البراءة وهي لا تحصل الا به والتقرير الجامع لملاكي التقريرين والحاوي لمناطي الدليلين ان يقال ان المقتضي موجود والمانع مفقود فيثبت المقتضى اما وجود المقتضي فظاهر مما مر واما فقد المانع فلعدمه العقلي والشرعي ان كان فانما هو ادلة البراءة عموما وخصوصا وهي لا تدل على المنع لانها على فرض الدلالة انما تدل على حلية كلا المشتبهين او احدهما لا بعينه اما الاول فلا ينافيه الدليل مع ان المفروض التسالم على حرمة المخالفة القطعية واما الثاني فلعدم دلالة خبر من الاخبار عليه اما الثالث فلاستلزامه الترجيح بلا مرجح مضافا الى ما مر ثم انهم استدلوا على هذا القول بوجوه اخر تبلغ عشرة كالتمسك بالاطلاقات وباخبار الاحتياط وبتنقيح المناط والاجماع المركب بالنسبة الى الموارد الغير المنصوصة وبقاعدة بناء العقلاء الى غير ذلك من الوجوه المذكورة في المطولات ولا يهمنا الان اشباع الكلام والنقض والابرام **قوله** ويعتبر اخرى التكليف اه **اقول** للقائل ان يقول التكليف مسلم الثبوت وكذا عدم جواز المخالفة القطعية ومع ذلك يمكن القول بعدم وجوب الاحتياط اذ كما يلزم من تجويز ارتكاب الكل الذي يستلزم المخالفة القطعية تحليل الحرام الواقعي يلزم من ايجاب الاجتناب عن الكل الذي يستلزم الموافقة القطعية باعتقاد القائل بالاحتياط تحريم الحلال الواقعي للعلم بحلية احدهما فلا يمكن اجراء حكم الحرام بالنسبة اليهما ولا فعل ان يدفعه بانه لما كان الاقدام على الحرام مؤديا الى الضرر بخلاف ترك الحلال كان مقتضى حكم العقل ترجيح جانب الترك لحصول الامن من الضرر ... عليه بخلاف جانب الفعل لما فيه من خوف الاقدام على الضرر وليس في ذلك تحريم الحلال بل حكم بوجوب ترك الحلال لئلا يؤدي الى فعل الحرام **قوله** فان قلت اطلاقا الحل اه **اقول** يمكن تقرير هذا الايراد بوجهين احدهما ما ذكره المص الاستاد ره وملخصه التخيير بعد ثبوت اباحة واحد لا بعينه وثانيهما ان يتمسك باطلاقا الحل فيهما جميعا بتقريب تعديه الى الشبهة الحكم فيقال ان هذا موضوع جديد لا نعرف حكمه عند الشارع والجواب عن الاول يأتي في كلام المص ره والجواب عن الثاني ان ما ذكر يرجع الى دعوى ان الاشتباه العارضي للشخص مسقط للتكليف الثابت للشيء عن صفته لاحقة للمعين لم يعلم اضمحلالها بالاشتباه وهو موقوف على دليل غير اطلاقات الحل واصالة البراءة لانقطاعهما بما دل على بقاء التكليف الاول من الاستصحاب وغيره فان قيل لا يمكن استصحاب الحرمة او النجاسة السابقة للمشتبه لانه ان اريد استصحاب حرمته او نجاسته على الاجمال فهو حق لكنه لا يفيد بل هو غير محتاج اليه وان اريد الاستصحاب في خصوص كل واحد منهما فلا معنى له لعدم معرفة حصول الامر المستصحب فيه حتى يستصحب مع انه لو تم لكان معارضا باستصحاب الحلية او الطهارة في الطرف الاخر مع ان في مسئلة الانائين التي هي مورد النص والاجماع يمكن استصحاب الطهارة السابقة على ... في الانائين ايضا فللمتمسك ان يقول في اثبات طهارة كل واحد منهما ان هذا كان طاهرا ولم اعلم ان نجاسته فليكن باقيا على الطهارة الاولى وتم في غيرها من الموارد بعدم القول بالفصل ولو منع ذلك لكان لاثبات الطهارة فيه كافيا في مذهبنا هذه القاعدة كما لا يخفى قلنا قد ذكرنا انا نستصحب التكليف الثابت سابقا ويكفي في استصحاب

الحرمة الثابتة قبل الاشتباه لما حققناه من كفاية العلم الاجمالي في تنجز التكليف وبه يسقط ما يقال من انا نمنع حرمتهما لو كان سببها انا لو نعلم بهما تفصيلا اذ اتصاف الاعيان بالحل والحرمة والطهارة والنجاسة انما يرجع الى ملاحظة فعل المكلف ولذا كانت الحكمة الباعثة كامنة في الاعيان فهي وان كانت بذاتها متصفة بها من دون تقيد بالعلم الا ان اتصاف فعل المكلف بهما لا يكون الا في صورة العلم واستصحاب الطهارة الاولية في كل من الاناءين لا معنى له لما سيأتي في مباحث الاستصحاب ان محله هو الشيء الذي يعلم حاله سابقا الى ان حصل الشك وهذا المعنى مفقود في المقام لان المفروض ان الحال التي كان قبل حصول الاشتباه غير معلوم لنا بالنسبة الى كل واحد منهما ومعرفة الحالة السابقة عليه غير مفيد بعد تخلل هذه الفترة والحاصل انه ان اريد بكونه طاهرا في السابق كونه طاهرا قبل عروض الاشتباه فلا معنى له اذ ليس معلوما انه طاهر وان اريد به زمان السابق على ذلك فلا معنى لاستصحابه مع ان المقرر عندهم كما سيأتي في مباحث الاستصحاب تقديم استصحاب الاشتغال على مثل الاستصحاب المذكور بل هو في الحقيقة وارد عليه مضافا الى ان الاصل لو جرى واثبت الحلية والطهارة لم يثبت به حرمة الاخر ونجاسته لم يرتفع الاشتباه ويحل الاول على سبيل التعيين لما حقق في محله ان البرائة وما يجري مجراها لا تثبت الموضوع الحلال مثلا غايتها افادة ترتيب احكام الحلال ولو ان استلزم الموضوع الحلال الا انها لا تدل عليه بل يمكن ترتيب الاثار وان لم يكن في الواقع كذلك ولو سلم فلا يثبت بجريه حلية احد المشتبهين كون الاخر خمرا كما سيأتي في الاثناء لبطلان الاصول المثبتة فيبقى الاشتباه بحاله **قوله** قلنا ادلة الحل غير جارية ثم ملخص الجواب حكومة قاعدة الاشتغال على ادلة الحل ويمكن ان يقرر الجواب بوجه اخر ذكره بعض من حاول التحقيق وهو ان المفروض في المقام اشتباه الفرد الحلال بالفرد الحرام مع تحقق الامرين فلولا وجود الفرد الحرام لم يتحقق الفرد المذكور وغاية الامر ان يدعى الحلية من جهة حصول الاشتباه واذا ثبت حرمة المصداق المفروض تخصص به عموم ادلة الحل بل كان خارجا عنها للعلم بحصول الحرمة بالنسبة اليه حيث ان الخارج مجهول دائر بين الامرين كانت القاعدة المذكورة بالنسبة اليه كالعام المخصص بالمجمل فلا حجية فيها بالنسبة الى مورد الاشتباه فلا دليل حينئذ على حلية شيء منهما فلا يجوز الاقدام فان القائل بجواز الاقدام انما يقول به من جهة اندراجه تحت الاصل المذكور **قوله** في بعض كتب الفتاوى آه **اقول** مثل كتاب السرائر لابن ادريس رحمه الله على ما قيل **قوله** فتامل حتى لا تتوهم ان استعماله اه **اقول** لان ملخص المعنى ان مشكوك الحلية والحرمة لك حلال ظاهرا سواء كان من الشبهات البدوية او المقرونة بالعلم الاجمالي والحلية على البدلية في الثانية لا يراد من الحديث بل لازم الحكم بحلية احد المشتبهين الحكم بحرمة الاخر والا فدلالة الحديث على الحلية فيهما على نحو واحد انه خبر مما لا يتوهم واقع في موقعه لان الحلية بالنسبة الى الشبهات البدوية مطلقة وبالنسبة الى غيرها مقيدة بمعنى انه يحكم بالحلية في كل واحد مع الحكم بحرمة الاخر والا فلا استلزامه الحكم بحلية الحرام الواقعي المعلوم بينهما والاستعمال في معنيين في هذا المقام ليس باخفى منه في تفسير السيد للحديث بل الانصاف ان دفعه ههنا اصعب من دفعه ثمة **قوله** واما ما ذكره بعضهم **اقول** هو الفاضل النراقي ره ذكره في المناهج **قوله** فلانه ان اريد انه بمجرد اه **اقول** الظاهر ان المستدل لم يرد ذلك بل اراد ان ارتكاب الحرام حرام ولا شك ان ارتكاب ما عدا مقدار الحرام لا يصدق معه ذلك العنوان اذ هو مجرد احتمال وانما يصدق بارتكاب مقدار الحرام فكانه الجزء الاخير للعلة التامة فيحرم ارتكابه يحصل الجزم بالوقوع في الحرام ولو لم يكن في ارتكابه في نفسه بل بعض الاحتمال فارتكابه مقدمة لتحصيل الارتكاب في نفس الامر للحرام الواقعي فيكون حراما والحاصل ان ارتكاب الفرد الاخير حرمتان جهة ملاحظته في نفسه من ارتكاب للحرام المحتمل وجهة ملاحظته بعنوان انه الجزء الاخير لعلة تحقق ارتكاب الحرام الواقعي وهو من هذه الجهة مقدمة للحرام الذي هو تحصيل الارتكاب القطعي للحرام المعلوم ثم ان الجواب الذي ذكره شيخنا الاستاد راجع الى منع حرمة اللازم وقد يجاب عنه ايضا بما يرجع الى منع الملازمة وهو ان اشتمال المشتبه على الحرام ممنوع غاية الامر هو القطع باشتمال المشتبه على مال الغير او النجس مثلا وهو غير القطع بتحقق الحرام كما في التصرف في غير المحصور فيصح الحكم بعدم اشتمال المشتبه على الحرام في مرحلة الظاهر مع انه ربما فعله اولا لم يكن حراما عنده لاحتمال ان يكون الحرام الاخر وكذا ما فعله اخيرا فلم يتحقق له علم في ان من الآنات باستعمال الحرام غاية ما في الباب انه يحصل له باستعمال الجميع العلم بثبوت اشتغال الذمة بمال الغير او وجوب تطهير الثوب والبدن ونحن لا ننكر ذلك اذ الكلام في الحكم التكليفي لا الوضعي وضعف هذا الجواب يظهر مما تقدم **قوله** من حيث التجسس المنهي عنه **اقول** يعني انه ليس من حيث مجرد تحصيل العلم بارتكاب الحرام ولا محرم من تجسس الانسان عن تحريم ما فعله بحسب الواقع حتى يعلم حرمته كما اذا نظر في شيء ثم حصل له الشك في تحريمه او كان شاكا فيه من اول الامر على وجه لا يقتضي المنع منه ثم استعلم بعد الارتكاب فعلم تحريمه ومن الواضح عدم تحريم ذلك فيبقى حينئذ سؤال الفرق بين هذا وما نحن فيه فان قيل الفرق انه لا تحريم هناك حال التعرض وانما يستكشف تحريم ما فعله سابقا حال العلم لا ميز ما اتى به لكونه محرما بخلاف مسألة المشتبهين للعلم الاجمالي فيحصل باستعمالهما العلم بارتكاب الحرام قلت لا يحصل الفرق بذلك لحصول الحرمة الواقعية في كلا المقامين وعدم حصول الحرمة الظاهرية في شيء منهما اذ المفروض كون الجهل قاضيا بجواز الاقدام **قوله** بل العلماء كما حكي على وجوب المقدمة آه **اقول** حكي عن الفاضل التوني في الوافية انه نفى الخلاف عنه وان كان في تحقق ذلك الفرق بينها وبين المقدمة السببية كلام بين المحققين **قوله** انه ان اريد بحرمة المخالفة آه **اقول** مضافا الى ما يقال من انه لا فرق بين اقسام المخالفة في الحرمة الا في الشدة والضعف فان قيل هذا مسلم بالنسبة الى اقسام المخالفة القطعية المتعلقة بالامر الواقعي [illegible] واما المخالفة الاحتمالية فلا دليل على حرمتها كيف ولو كانت محرمة لزم الحكم بحرمة ارتكاب الشبهات البدوية لوجود المخالفة الاحتمالية في ارتكابها قلنا مرادنا عدم الفرق بين اقسام المخالفة في الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي لا مطلق الشبهات والفرق بينهما ظاهر لظهور الفرق بين احتمال الوقوع في الحرام مع احتمال المخالفة في تلك الطرق الا طاعة والعصيان منوطان بالعلم ولو اجمالا وهو موجود في الشبهات المقرونة دون المجردة **قوله** فهل لا عزم

بجوازه آه **اقول** هذا انما يتم في صورة قصد ارتكاب الجميع تدريجا من اول الامر واما في صورة العزم عليه لكن لا كذلك فيمكن الخدشة فيه لا من جهة ان العزم على المحرم حتى يعود عليه بالمنع ان امكن حتى في صورة ترتب الفعل عليه بلا اثم حينئذ ارتكاب الحرام على سبيل التدريج كما يكشف عنه قصد ارتكاب الجميع ابتداء ولا دليل يدل على الفرق في الحرمة بين ارتكاب حرام بسيط دفعة وبين ارتكاب حرام مركب مقيد تدريجا **قوله** بضم الجزء الاخر اليه لا دخل له آه **اقول** للمانع ان يمنع ذلك بمثل ما بحثنا عليه توضيحه ان الحرام هو الواحد لا بعينه وهذا المفهوم لا يتحقق الا في ضمن المجموع لان كل فرد من الافراد كما يحتمل الحرمة فكذا يحتمل الحلية وكل من الحرام والحلال الواحد لا بعينه فارتكاب المجموع هو المحقق لارتكاب الحرام الذي هو الواحد لا بعينه لا للعلم به اولا وبالذات **قوله** بان الشارع جعل بعض المحتملات بلا آه **اقول** لا يخفى ان ملخص هذا الوجه تخيير الشارع المكلف بين الافراد بمقتضى الجمع بين الاخبار ولا يمكن الايراد عليه بان هذا الطريق من الجمع مما قام حكم العقل على خلافه لان الحكم بالتخيير انما يتم اذا لم يكن في المقام مناص للمكلف عن الاتيان باحدهما واما اذا امكن تركهما معا فلا وجه للتخيير لعدم تساوي جانبي الفعل والترك بحسب ترتب المصلحة والمفسدة حتى يمكن التخيير فلا بد من ترجيح الراجح وهو الترك لا المرجوح وهو الفعل ليلزم من عدم وجوب ترك كلا الفردين التخيير نعم اذا ورد دليل خاص على ذلك يجب اتباعه **قوله** والجواب عن هذا الخبر ان ظاهره آه **اقول** لا يخفى انه ليس في الخبر تعرض لذكر جواز التصرف في الجميع وكانه قده استظهر ذلك من تجويز الامام عليه السلام صرف ذلك المال في مثل الحج وصلة القرابة اذ لو لم يجز له التصرف لم يكن له ذلك غاية الامر جواز صرفه في الصدقة من جهة انه من مظالم العباد او من المجهول المالك وقد استشكل في العمل بظاهر الحديث البحراني ره في الدرر النجفية من جهة معارضته لما دل على وجوب اخراج الخمس من امثال ذلك المال فحمله عليها حمل المطلق على المقيد ثم قال ويحتمل ايضا ولعله الاقوى ان الامام ع نظر الى ما صرفه من وجوه الخيرات عوض بقرينة المقام وما استفاده من تلك الكلام انه قد بلغ الخمس وزاد عليه فنفى البأس عن الباقي حينئذ ولا منافي ذلك قوله ع في صدر الخبر ان الخطيئة لا تكفر الخطيئة لان المفروض في صدر الخبر كما هو ظاهر الكلام ان جملة ذلك المال كان حراما ومتى كان كذلك فان الحكم الشرعي في مثله مع جهل صاحبه ان يتصدق به كما تضمنه الاخبار العديدة وحينئذ فتصدقه ببعضه ليأكل الباقي حلالا بزعمه ليس في محله واما اذا اختلط بالحلال فان الحكم فيه التصدق بالخمس فيحل له الباقي فحاصل كلامه ان فعل ذلك تصدقه مع كون المال كله حراما لا يفيد حل الباقي نعم لو اختلط بالحلال فاذا تصدق منه ما بلغ مال الصدقة خمس المال المشار اليه يؤيد ما قلنا فصل هذه الجملة عما تقدم بقوله ثم قال فانه يعطي انه فرض منه وان لم يكن ما له ذلك الرجل كذلك انتهى قوله ره ذلك الحمل وهذا الاحتمال اما الاول فبان التعارض الموجب للحمل انما هو فيما يصلح موردا للمقيد مما يمكن اخراج الخمس منه كاختلاط حلال الاموال بحرامها واما فيما لا يمكن كاختلاط المذكى بالميتة والخل بالخمر فلا يتحقق التعارض الموجب للتقييد واما الثاني فبان نفي البأس ان كان باعتبار المال الذي هو مورد السؤال من العمال فلا يخلو اما ان يكون جملته حراما او مشتملا عليه وعلى الحلال ولا يعلم ما فيه من الحلال والحرام وعليهما لا يجدي نظر الامام عليه السلام ومعرفته بلوغ المصرف مبلغ الخمس في نفي البأس عن حلية الباقي اذ على الاول كما استظهره من صدر الخبر ليس موردا لاخراج الخمس بل يجب تصدق جميع المال عن اربابه ان جهلوا والرد اليهم ان علموا وعلى الثاني وان صلح موردا له الا ان مجرد نظر الامام عليه السلام ومعرفته بلوغ الخمس غير كاف بل المعتبر التصدق عن رب المال ومصرف العمال في وجوه البر على انفسهم لا يثمر حلية بقية المال وعلى الثالث فالمال حلال في ظاهر الشرع وان كان بالتشمل في نظر الامام عليه السلام عنوان الاختلاط فان الغالب من نظر الامام عليه السلام محل للنظر **اقول** تنقيح المقام ان المال اما ان يعلم حرمته تفصيلا او لا وعلى الاول فاما ان يعرف مالكه او لا وعلى الثاني ايضا فاما ان يكون الاشتباه موجبا للاشاعة والاشتراك او لا وعلى الاول فاما ان يكون القدر والمالك معلومين او مجهولين او مختلفين فحكم الصورة الاولى وجوب الرد الى مالكه وحكم الصورة الثانية التصدق عنه على المشهور وذهب الحلي ره الى وجوب ابقائه امانة في يده والوصية به وبدل بعض الروايات على انه مال الامام عليه السلام كرواية داود بن ابي زيد اني قد اصبت مالا واني قد خفت فيه على نفسي فلو اصبت صاحبه دفعته اليه وتخلصت عنه فقال ابو عبد الله عليه السلام لو اصبته كنت تدفعه اليه فقال اي والله فقال ع والله ما له صاحب غيري الخبر وحكم الصورة الثالثة الرد الى مالكه ايضا وحكم الصورة الرابعة اخراج الخمس عنه على التفصيل المذكور في الفقه وحكم الصورة الخامسة اذا كان المعلوم هو المالك وجوب التخلص عنه بالمصالحة واذا كان المعلوم هو المقدار فكالثانية وحكم الصورة السادسة التعيين بالقرعة او البيع والاشتراك في الثمن وتفصيل ذلك كله في باب الخمس من الفقه اذا عرفت هذا فيمكن ان يكون المراد من الروايات في الصورة المشتمل عليها صدرها الابد من رد المال الى مالكه مع معرفته كما هو الغالب او التصدق عنه مع عدمها وفي ذا حكم الامام بان ما يتصدق عن الرجل في الخبر انما هو من قبيل تكفير الخطيئة بالخطيئة واما في الصورة الثانية المشتمل عليها ذيلها اعني صورة الاختلاط بالحلال بحيث لا يعرف الحرام من الحلال فحكمه اخراج الخمس لما ذكرنا من ان الغالب هو عدم معرفة المالك لا من امثال ذلك الرجل وظاهر الرواية هو الاختلاط على وجه يكون موردا لاخراج الخمس فلا بد ان يحمل على الاخبار الدالة على وجوب اخراج الخمس كما ذكره المحدث المذكور فلا يتوجه عليه الرد المزبور ويمكن ان يكون المراد من نفي البأس الموجود في الشق الاول حيث لا يمكن تصحيح الخيرات الصادرة منه فيه بخلاف هذا الشق فانه يمكن تصحيحها فيه بعد تطهير المال باخراج الخمس وكان وجه عدم تعرض الامام عليه السلام له معرفته تلك المسئلة عند اصحابهم ع واما ما اورد على الاحتمال فيمكن دفعه باختيار الشق الثالث وحل التصدق على الخمس ولا يجب التصدق عن رب المال في هذه الصورة كما عرفت فافهم **قوله** ليس باولى من حمل الحرام آه **اقول** الانصاف ان الحمل الاول اولى بل لا يبعد دعوى ظهور الخبر فيه بنفسه مع ملاحظة ان الاصحاب لم يفتوا بمضمونه من حلية الربا الا نادرا مع ان سياقها الجهل بالحرمة خاصة كما سنعرف بالمعرفة

بين المتاخرين منشاء العلم والجاهل في عدّ الحلية لهما ووجوا الرد عليهما ما هو خف اتهم وجبوده عوضه في صورة التلف مطلقا لا الى ادلة حرمة الربا والعدل في الحكم التكليفي ١
لا بناء في الفساد والضمان اللذين هما من الاحكام الوضعية مع ما ورد من الاخبار في وجوب اخراج الخمس في الحرام المختلط بالحلال وقد صرح بعض المحققين من
الفقهاء بان العمل بها مع كونها غاية اقوى من العمل بالاخبار الواردة في المقام وان كانت خاصة **قوله** بناء على ما ورد في عدة اخبار آه **اقول**
مثل صحيحة اخبار هشام عن الصادق عليه السلام عن الرجل ياكل الربا وهو يرى انه حلال قال لا يضره حتى يصيبه متعمدا فاذا اصابه متعمدا فهو بالمنزل الذي قال
الله عز وجل وصحيحة الحلبي كل ربا اكله الناس بجهالة ثم تابوا فانه يقبل منهم اذا عرف منهم التوبة وقال لو ان رجلا ورث من ابيه مالا وقد عرف ان في ذلك
ربا ولكن قد اختلط في التجارة بغيره حلالا كان حلالا طيبا فليأكله وان عرف منه شيئا معزولا انه ربا فليأخذ راس ماله وليرد الربا وايما رجل افاد مالا كثيرا
فيه الربا فجهل ذلك ثم عرفه فاراد ان ينزعه فما مضى فله ويدعه فيما يستانف الى غير ذلك من الاخبار التي استشكل الفقهاء في دلالتها على الحلية والعفو مع
الجهل مطلقا **قوله** ولا يبعد حمله على غير الشبهة المحصورة آه **اقول** حمله عليها المحدث البارع البحراني في رد استناد الحلية الى الاخبار الاخر
منها **قوله** كاخبار جواز الاخذ من العامل آه **اقول** منها صحيحة معوية بن وهب قال قلت للصادق عليه السلام اشتري من العامل الشيء وانا اعلم انه يظلم فقال اشتر منه
الخبر ومنها خبر اسحق بن عمار قال سألته عن الرجل يشتري من العامل وهو يظلم قال يشتري منه ما لم يعلم انه ظلم فيه احدا الحديث ومنها صحيحة ابي بصير عن
احدهما عليهما السلام قال سألته عن شراء الخيانة والسرقة قال لا الا ان يكون قد اختلط معه غيره فاما السرقة بعينها فلا الا ان يكون من متاع السلطان فلا بأس
بذلك ومنها صحيحة ابي عبيدة عن الباقر عليه السلام قال سألته عن الرجل منا يشتري من السلطان من ابل الصدقة وغنمها وهو يعلم انهم ياخذون منهم اكثر
من الحق الذي يجب عليهم قال ما الابل والغنم الا مثل الحنطة والشعير وغير ذلك لا بأس به حتى تعرف الحرام بعينه الحديث **قوله** وضعفها منجبر آه
اقول النبوي الاول مذكور في عوالي اللئالي وقد قيل في شانه انه مثل الايات مما اتفق على نقله وقيل ان تنصيصه عن الائمة عليهم السلام في غاية الكثرة
قوله ومنها رواية ضريس آه **اقول** قد يستدل بها على القول بالتخيير قريبا من ما لم ترك من الجميع مقدار ما يساوي الحرام بقصد انه علم انه قد خلطه الحرام
واذا ترك المساوي فلا يعلم ان النبات في خلطه الحرام بل قد يقال ان الظاهر من الاختلاط فيها هو الاختلاط المزجي الذي لا اشكال في وجوب الاجتناب فيه كما
سولمنا وليس ساعده اللغة فعليه يكون بل الخبر من ادلة القول بجواز ارتكاب الجميع والانصاف ان الخبر ظاهر في هذا المعنى انه لو حمل على ما حمله عليه المصنف
لزم حمله على ارادة اعطاء القاعدة الكلية لا الجواب عن مورد السؤال لظهوره في تحقق الاختلاط بمعنى الاشتباه فيه بلا ريب فلا معنى للتشقيق مع ان
الشبهة حينئذ من قبيل الشبهة الغير المحصورة كما لا يخفى ويؤيد هذا الاحتمال قوله عليه السلام في رواية ابي الجارود في الجبن اخبرني من راى انه يجعل فيه
الميتة امن اجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم جميع ما في الارض فما علمت انه ميتة فلا تاكله وما لم تعلم فاشتر وبع وكل الخبر **قوله** ورواية
ابن سنان آه **اقول** يجري في هذه الرواية ما يجري في سابقها **قوله** ومنها قوله عليه السلام في حديث التثليث آه **اقول** اذا احطت خبرا بما ذكرنا
سابقا في معنى هذا الخبر علمت انه غير ناهض لاثبات المدعى في المقام مع انه ان اريد التمسك به بنفسه فقد عرفت انه ليس واردا في مقام الالزام بل هو
وارد في مقام الارشاد وان اريد التمسك به بضميمة حكم العقل بوجوب دفع العقاب المحتمل كما هو الظاهر ففيه مع ما عرفت من احتياج حكم العقل الى انضمامه
اليه انه لا يكون حينئذ بنفسه دليلا ليصلح للمعاضدة لادلة التخيير لو تمت فتدبر **قوله** وبالنبويين آه **اقول** وهما قوله صلى الله عليه وآله ما
اجتمع الحلال والحرام الخ والمرسل الذي يليه **قوله** بل يخصصهما لو فرض عمومه آه **اقول** قد يقال ان النبوي الاول ظاهر في صورة الامتزاج فلا ربط
له بالمقام ولو حمل على الاعم كان التعارض بينه وبين الروايات الدالة على الجواز من قبيل العموم المطلق لظهورها في غير صورة الامتزاج فيحمل المطلق
على المقيد وفيه ان ظهوره في صورة الامتزاج ممنوع وكون التعارض من قبيل العموم المطلق مدفوع بان اكثر تلك الروايات محمولة على الشبهة البدوية
المجردة فلا تتوارد على محل واحد حتى يثبت التعارض ولو قيل بشمولها للشبهة المحصورة كان التعارض من قبيل العموم من وجه فيرجح هذه الرواية بموافقة المشهور
والاحتياط والروايات الكثيرة في الموارد الخاصة **قوله** منها ما ورد في المائين آه **اقول** كخبر سماعة عن الصادق عليه السلام في رجل معه اناءان وقع
في احدهما قذر ولا يدري ايهما هو وليس يقدر على ماء غيرهما قال يهريقهما ويتيمم وموثقة عمار عنه قال سئل عن رجل معه اناءان فيهما ماء وقع في
احدهما قذر لا يدري ايهما هو وليس يقدر على ماء غيره قال عليه السلام يهريقهما جميعا ويتيمم **قوله** خصوصا مع فتوى الاصحاب آه **اقول** بل ادعى عليه
الاجماع في الخلاف والمعتبر وعن الغنية والتذكرة والنهاية والجواهر وغيرها وعن المعتبر نسبة الخبر الى عمل الاصحاب وعن المنتهى ان الاصحاب تلقتها
بالقبول **قوله** ومنها ما ورد في الصلوة آه **اقول** مثل مكاتبة صفوان بن يحيى ابا الحسن عليه السلام يسئله عن الرجل كان معه ثوبان فاصاب
احدهما بول ولم يدر ايهما هو وحضرت الصلوة وخاف فوتها وليس عنده ماء كيف يصنع قال يصلي فيهما جميعا **قوله** ومنها ما ورد في وجوب
غسل آه **اقول** ومثل الصحيح تغسل ثوبك من الناحية التي ترى انه قد اصابها حتى تكون على يقين من طهارتك ومثل ما ورد في وجوب غسل تمام
الثوب اذا تنجس بعضه واشتبه مثل صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام انه قال في المني يصيب الثوب فان عرفت مكانه فاغسله فان خفي عليك
فاغسل الثوب كله ومثلها صحيحة زرارة وغيرها **قوله** ومنها ما دل على بيع الذبائح الخ **اقول** في صحيحة الحلبي اذا اختلط المذكى بالميتة
بيع ممن يستحل الميتة وحكي نحوها عن كتاب علي بن جعفر واستشكل العمل بمضمونهما في الكفاية لكن يعارضهما ما رواه الراوندي باسناده عن علي عليه السلام قال سئل عليه السلام

عن شاة مسلوخة واخرى مذبوحة وقد عمى على صاحبهما فلا يدرى الذكية من الميتة فقال عليه السلم يرمى بهما جميعا الى الكلاب الخبر **قوله** بان يقصد بيع المذكى آه **اقول** لا ينفع ذلك القصد بعد فرض عدم جواز الانتفاع بالمذكى لاجل الاشتباه فهو في حكم الميتة من حيث الانتفاع فاكل المال بازائه اكل للمال بالباطل كما ان كل كل من المشتبهين في حكم اكل الميتة نعم اذا كان المذكى ممتازا صح البيع فيه وبطل في الميتة بل نقول يشكل الحكم بالجواز هنا وان قلنا بجواز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام في الشبهة المحصورة لان الاصل في كل واحد من المشتبهين عدم التذكية غاية الامر العلم الاجمالي بتذكية احدهما وهو غير قادح في العمل بالاصلين وانما يصح القول بالجواز اذا كان الاصل في كل من المشتبهين الحل كما سيجيء الاشارة اليه وقد صرح بما ذكرناه المصنف الاستاد في كتاب المكاسب

قوله وهي الرواية المحكية في جوابه آه **اقول** روى الشيخ الجليل الحسن بن علي بن شعبة في كتاب تحف العقول عنه انه سئل يحيى بن اكثم عن رجل اتى قطيع غنم فرأى الراعي ينزو على شاة منها فلما بصر بصاحبها خلى سبيلها فدخلت بين الغنم كيف يذبح وهل يجوز اكلها ام لا فاجاب ان عرفها ذبحها واحرقها وان لم يعرفها قسم الغنم قسمين وساهم بينهما فاذا وقع على احد النصفين فقد نجى النصف الآخر فلا يزال كذلك حتى يبقى شاتان فيقرع بينهما فايتهما وقع السهم بها ذبحت واحرقت ونجى سائر الغنم ونقلها المجلسي في زبدته **قوله** نعم هي دالة على عدم جواز آه **اقول** الانصاف انه لا دلالة فيها على ذلك لانها وردت في مقام ارادة تعيين خصوص الشاة الموطوئة اذ السائل سئل عن ذبحها واكلها بخصوصها فامر الامام عليه السلم بالقرعة فلا تدل على وجوبها اذا اراد ذبح واحدة من القطيع نعم لو كان السؤال عن ذبح واحدة وكان الامام يامر بالقرعة لتم القول بوجوبها عند ارادة استعمال اطراف الشبهة لكن مورد الرواية غير ذلك كما عرفت **قوله** بناء على حمل القرعة على الاستحباب آه **اقول** قد يقال ان قطيع الغنم كما تكون من المحصور كذا تكون من غيره بل هي من غير المحصور في هذا الباب في المقابل للمحصور اظهر فحمل الرواية على الاستحباب متعين وفيما فيه **قوله** الاول انه لا فرق في وجوب الاجتناب آه **اقول** اعلم ان للاشتباه بملاحظة الحكم والعنوان والموضوع صورا عديدة اذ المشتبهان اما ان يندرجا تحت حقيقة واحدة ام لا وعلى الثاني اما ان يكونا من جنس واحد ام لا ويعبر عنهما باتحاد الصنف واختلافه كان يكون احدهما ماكولا والآخر مشروبا وعلى التقديرين اما ان يكونا متفقين في الحكم او مختلفين فيه وعلى التقديرين اما ان يكون موضوع الحكم عنوانا واحدا او مرددا بين عنوانين وعلى تقادير الاختلاف في الحكم والعنوان اما ان يتساوى الاعداد بالنسبة الى الفروض او تختلف كان يقطع بان الممنوع منه ان كان مما فيه الاشتباه في الطهارة والنجاسة كان واحدا وان كان مما فيه الاشتباه بحسب الحلية والحرمة كان اثنين مثلا وايضا اما ان يكون المكلف بالشك واحدا او متعددا الى غير ذلك من الصور وانت بعد التأمل فيما مر من المباحث السابقة وما سيأتيك منها تعرف ان الصور المذكورة بعضها داخل في الشبهات البدوية موضوعا وحكما وبعضها مندرج في الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي التي هي محل الكلام كذلك وبعضها مختلف في الاندراج الموضوعي والحكمي بحسب ملاحظة القسمين **قوله** فانه ذكر كلام صاحب المدارك آه **اقول** الجار متعلق بالكلام وضمير الفاعل راجع الى صاحب المدارك والجار تبيين للموصول وضمير المبتدأ راجع الى الكلام وفاعل القول صاحب الحدائق **قوله** قال مجيبا عن ذلك آه **اقول** الاولى في جوابه ما ذكره الوحيد البهبهاني في حاشيته من ان التكليف في الاناء المشتبهين مما ثبت بالنص والاجماع وليس في المقام نص ولا اجماع كما في مسئلة واجدي المني في الثوب المشترك ايضا التي هي من مؤيدات ما نحن فيه والجواب التحقيقي الذي يتم مع القول بوجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة مطلقا هو الذي سيذكره الاستاد المحقق **قوله** بانه من باب الشبهة الغير المحصورة آه **اقول** نظرا الى ان الخارج لا اناء لا ينحصر في شيء **قوله** كما يدل عليه تأويلهم آه **اقول** سيأتي الكلام في بناء هذه الرواية فانتظر **قوله** وابقائهما يوجب التنافي مع ادلة آه **اقول** لقائل ان يقول ان من المحقق ان احد المشتبهين حلال كما ان من المحقق ان احدهما حرام فكما ان بينهما حراما واقعيا فكذلك بينهما حلال واقعي وكما ان كلا منهما بخصوصه لا يمكن الحكم بحليته لمنافاة ذلك لادلة تحريم العنوان الواقعي فكذا لا يمكن الحكم بحرمته بخصوصه لمنافاتها لادلة حلية العنوان الواقعي وكما انه لا يمكن ابقاء الواحد بعينه تحت ادلة الحلية والبراءة فكذا لا يمكن ابقائه تحت ادلة التحريم اذ المبهم لا يكون قابلا للترك والفعل بل لا بد من تعلقهما بالمعين فلا يتعلق الحكم بالمبهم ومن هنا رد على من قال من العامة بان تعلق الحكم في الواجب التخييري هو الواحد لا بعينه فافهم **قوله** ان وجوب الاجتناب عن كل من المشتبهين آه **اقول** ههنا اشكال وهو ان وجوب الاجتناب عن خصوص كل من المشتبهين انما هو من جهة المقدمية كما يكشف عنه استدلال القائلين بالاحتياط بقاعدة المقدمية وقد اثبت المصنف في كلماته السابقة الى ان الاجتناب عن الجميع من المقدمات العلمية التي اطبق العقلاء والعلماء على وجوبها وسيشير اليه ايضا فينبغي ابتناء المسئلة على ترتب العقاب على ترك المقدمة وعدمه وحينئذ فاما ان يجب القول بالعقاب مع ولو لم يصادف الوقوع في الحرام والقول بعدمه مطلقا وان صادفه فلا وجه لجعل المبني ما ذكره والتفصيل بين صورتي المصادفة وعدمها ويمكن دفعه بان جعل المبني ما ذكره دون المسئلة المذكورة انما هو لضعف القول بترتب العقاب على ترك المقدمة وان جعله المحقق القمي وغيره من ثمرات مسئلة وجوب المقدمة وذلك لعدم تعقل العقاب في الواجبات الغيرية التبعية مع انه يلزم من القول به التزام ترتب عقابات لا تتناهى على ترك واجب من الواجبات النفسية لان له مقدمات غير متناهية وهذا واضح نعم ان قيل بترتب العقاب على ترك المقدمة المفضية الى ترك ذي المقدمة لا مطلق المقدمة لم يكن بعيدا بل نقل عن المحقق السبزواري في رسالة مفردة صنفها في مسئلة مقدمة الواجب القول بترتب العقاب على ترك المقدمة الكذائية فقط دون ذيها مستدلا عليه بما حاصله انه لو فرض ان ترك المستطيع الخروج الى الحج مع الرفقة في وقته وكان في ايام النسك فاما فلا يخلو اما ان يحكم بعد العقاب على ترك المقدمة ولا على ترك ذيها بل لا معنى لعقاب غير القادر على الفعل واما ان يحكم بالعقاب على ترك ذي المقدمة في وقت

اصلا وهو باطل لاستلزامه خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا واما ان يحكم بالعقاب على ترك ذي المقدمة في وقت وجوبه وهو ايضا باطل اذ المفروض كونه نائما ولا معنى لعقاب غير القادر على الفعل واما ان يحكم عليه بتركه عند ترك مقدمته وهي المشي مع الرفقة وهو ايضا كذلك اذ هو من قبيل القصاص قبل حدوث الجناية ووجود الاستحقاق قبل وجود المستحق عليه واما ان يحكم بالعقاب على ترك المقدمة المفضية الى ترك ذي المقدمة من حيث هي عند تركها وهو المطلوب وقد سبقه الى ذلك المسلك اعني كون العقاب على ترك المقدمة شيخه سيد المدارك ره تبعا لاستاده المقدس الاردبيلي قدس الله اسرارهم وسيأتي الاشارة الى كلماتهم في محلها وفيه نظر اما اولا فلجريان ما ذكر من الدليل في المقدمة مع عدم القول بوجوبها فيلزم العقاب على ترك غير الواجب ولا اظنه يلتزم به ره واما ثانيا فلانا نختار الشق الثالث منه ونمنع بطلانه لوجود المستحق عليه وهو ترك ذي المقدمة عند وجود الاستحقاق وهو وقت ترك المقدمة مستمرا الى زمان وجوبه الا ان يرد ذلك بان الشيء اذا كان معلولا لعلتين حصلتا معا اقتصر فلا بد ان يستند اليهما والامر في المقام كذلك فان لترك ذي المقدمة علتين احديهما ترك المقدمة والاخرى عدم وجود الموسم والثانية متقدمة على الاولى لاستمراره اذا فلا بد ان يستند اليها فليس المستحق عليه موجودا في زمان الاستحقاق فالاولى التزام تقدم زمان الاستحقاق على زمان المستحق عليه ونفي الباس عنه باعتبار ايجاد المكلف علة ترك ذي المقدمة وتفويته على نفسه وقد تم انه يترتب على هذا القول مفاسد واضحة لعلنا نشير اليها في موضع اليق به واعلم ان هذا التفصيل الذي ذكرنا هيهنا بالنسبة الى المقدمة المفضية الى تركها وغيرها ليس عين التفصيل الذي ذكره بعض الافاضل في باب المقدمة من الفرق بين المقدمة الموصلة وغيرها اذ هو تفصيل بالنسبة الى الوجوب وعدمه هذا تفصيل في ترتب العقاب وعدمه بعد فرض الوجوب فليتدبر **قوله** ولو ارتكبهما استحق عقابين آه **اقول** اشارة الى ان ثمرة الخلاف تظهر في امرين احدهما ارتكاب غير المصادف للواقع فيستحق به العقاب على الثاني دون الاول والثاني ارتكابهما تدريجا فيستحق على الاول عقابا واحدا وعلى الثاني عقابين واما ارتكاب المصادف وارتكابهما دفعة فلا يترتب عليه الا عقاب واحد قوله فيه وجهان بل قولان آه اقول ذهب الى ثانيهما شريف العلماء ره وفي حذوه **قوله** لان الضرر الدنيوي ارتكابه آه **اقول** توضيح المقام ان الضرر الدنيوي يجوز حكم الشارع فيه بجواز الارتكاب بخلاف الضرر الاخروي فللشارع ان يرخص فيه مع ظنه ليكون المظنون كالمحتمل بادلة الاصول نعم لو ثبت طريقية الظن وحجيته كان المظنون الضرر كمقطوعه فلو ظن بظن معتبر حرم والا دخل تحت الشبهات الموضوعية المرخص فيها مع الشك والظن الغير المعتبر ومن هنا رد على من حاول اثبات حجية الظن بقاعدة وجوب دفع الضرر بانه مستلزم للدور فان وجوب دفع الضرر المظنون موقوف على اثبات حجيته فلا يمكن اثباتها به والتحقيق ان الظن بالضرر ان كان مستندا الى الامارات الخارجية في الشبهات الموضوعية كان طريقا وحجة باجماع اهل الحل والعقد لظهور انسداد باب العلم بالضرر فيها فلا يمكن العمل بالاصول فيها في مقابلة الظن وان كان مستندا اليها في الشبهة الحكمية فلا دليل على اعتباره بل المرجع فيها هي الاصول الا اذا ثبت انسداد باب العلم فيها فيعتمد حينئذ على دليل الانسداد لكن الكلام في ظن السلامة في مقابلة الاصول المثبتة للتكليف وحاصل الكلام في الفرق بين الضرر الدنيوي والاخروي ان الفرق بينهما من وجهين **الاول** جواز ترخيص الشارع في الاول مع وجود مصلحة غالبة عليه كالجهاد دون الثاني **والثاني** ان الثاني هو العقاب الناشي من المخالفة ولا يتوجه عليه نهي الشارع بطريق الحتم بحيث يترتب عليه عقاب آخر والا لزم التسلسل بخلاف الاول **قوله** فان قلت قد ذكر العدلية آه **اقول** هذا متفرع على ما ذكر من ان الضرر الاخروي لو لم يصادف الواقع لم يعاقب على ترك دفعه **قوله** لمن لم يبلغه دعوة نبي آه **اقول** لان من لم يبلغه دعوة نبي زمانه وجب الشكر عليه بدعوة النبي بل بالعقل **قوله** قلت حكمهم باستحقاق العقاب آه **اقول** حاصله ان الضرر لا يترتب على ترك دفعه العقاب مع احتماله الا مع المصادفة للواقع وقد تحقق هيهنا المصادفة بعد ما علمنا ان الشارع حكم بمثل ما اقتضاه العقل من وجوب الشكر ولا يخفى ان هذا خلاف ظاهر كلماتهم فان هذه مسئلة كلامية عنونها المتكلمون في باب وجوب النظر في معرفة الصانع وهي من جزئيات المسئلة المتنازع فيها بين العدلية والاشاعرة اعني مسئلة التحسين والتقبيح العقليين ولا ريب ان النزاع بينهم في حكم العقل وعدمه فالمراد الوجوب على القول به كما هو مذهب العدلية هو الوجوب العقلي والثمرة انما تترتب على النزاع المذكور فلا بد ان يكون ترتب العقاب وعدمه بالنسبة الى الوجوب العقلي وعدمه فمقتضى كلام العدلية ان هذه المسئلة من المستقلات العقلية كسائر المستقلات التي يكفي العقل لاتمام الحجة بالنسبة اليها ولا يجري الاصل بالنسبة اليها بناء على ان مورده عدم البيان والبيان العقلي بيان بالنسبة الى المستقلات ولذا ذكروا ان عموم قوله تعالى وما كنا معذبين الاية يخصص بها نعم الاشاعرة بعد ما نزلهم عن اصلهم الفاسد اعني انكار الحسن والقبح لم يقولوا بالوجوب العقلي في هذه المسئلة كما لم يقولوا بذلك العقل باباحة الاشياء الغير الضرورية قبل ورود الشرع فيها نظرا الى شبهتهم الواهية من ان في شكر المنعم احتمال العقاب نظرا الى انه تصرف في ملك الغير بغير اذن المالك وهو مما يؤدي الى العقاب وان الشكر على نعمه بمنزلة الاستهزاء لحقارة الدنيا وما فيها بالنسبة الى جلاله وكبريائه ويقوى ظهور استقلال العقل في الحكم ان جعلنا ترك الشكر كافيا في تحقق الكفران فحينئذ يستقل العقل بقبحه واستحقاق العقاب عليه ولا يرد عليه تشكيك الاشاعرة الذي هي من نفثة الشيطان وقضية الخذلان من عدم تصور الفائدة في الشكر بالنسبة الى الله ولا بالنسبة الى العبد بينا ذكره لفسادها بحيث لا يحتاج الى الابطال والافساد ثم يقوى الظهور اذا لوحظ حال احتمال الضرر مع اخبار جمع كثير بترتب العقاب على ترك الشكر واختلاف الفرق وكثرة الحاجات وقد اخذه المحقق التفتازاني في شرح المقاصد من مقدمات المطلوب من هنا اختصنا في محل ثبوت الخوف بمن لم يبلغه دعوة الداعين ولا اختلاف المختلفين وبين غيره والحاصل انه لا مضيق في التزام ترتب العقاب بعد حكم العقل بيننا في بعض المقامات وملاحظة بعض

الاعتبارات فلا تغفل قوله واضعف من ذلك اه اقول واضعف منهما التمسك بان تحصيل العلم بامتثال الشارع في اوامره ونواهيه محبوب راجح في نظر الشارع واجب عنده وجوبا نفسيا كما يستفاد من اخبار التعليم والتعلم وتحصيل العلم به لا يحصل الا بالاحتياط لظهور ان الامر به ليس فيه مصلحة سوى مصلحة المعلوم واضعف من الجميع التمسك بانه يحصل من ارتكاب جميع اطراف الشبهة اشتغال الذمة بحق الناس قطعا او محظورا مما يحكم معه باشتغال الذمة حرمة مستقلة فيترتب عليه العقاب في وجه الاضعفية اما اولا فكونه اخص من المدعى لوجهين كما لا يخفى واما ثانيا فعدم الدليل على حرمة اشتغال الذمة بالحق اصلا فضلا عن الحرمة المستقلة النفسية كيف وجميع المعاملات والمداينات مشتملة على اشتغال الذمة نعم لو كان ذلك على الوجه المحرم الواضح التحريم كالغصب كان محرما ومع ذلك يمكن ان يقال انه ليس هناك تحريمان بل هناك حرام واحد تبعه اشتغال الذمة فجعل الذمة مشغولة بحق الغير حراما مستقلا هناك ايضا وان وجب الفراغ عنه واما في المقام فليس الحرمة فيه على القول بالاحتياط كحرمة الغصب حتى يحرم اشتغال الذمة بالحرام ولو سلم فالحرمة النفسية ممنوعة قوله مع ان النظام من مادة اه اقول الملحوظ في الاحتياط بمقتضى دلالة اللفظ وافادة ادلته هو التحرز عن الحرام الواقعي فالمرتصف خلافه فلو وقع في الحرام لم يعاقب عليه قوله فلا حاجة الى ضبطه اه اقول المراد النهي التخييري كما لا يخفى ومن هنا ذهب بعض علماء الاصول الى ان النهي لا يرد على شيء الا مع شوق المكلف وحصول الداعي له الى فعله بمعنى انه لو لم يكن له شوق الى الفعل ولم يقم له داع اليه لم يكن الترك الحاصل منه مطلوبا للناهي ولا يتعلق النهي به تنجيزا وفرعوا عليه كون المطلوب من النهي هو الكف المفسر بزجر النفس عن فعل الشيء عند حصول الشوق اليه لا مجرد الترك الذي هو اعم منه بحسب الوجود نظرا الى شموله لصورة عدم الشوق الى الفعل من الامر فعلى القول المذكور يكون النواهي المتعلقة بالمكلفين مشروطة بشوقهم الى الفعل ورغبتهم فيه لا مطلقا وهو بظاهره لا ينطبق على القواعد ولذا اخذ المحققون في توجيهه بمثل ما اشار اليه المصنف ره هنا وهو ان مقصود الشارع من تحريم الفعل عدم دخوله في حيز الوجود ويكفي في تحقق ذلك المقصود عدم شوق المكلف اليه وغير ذلك من التوجيهات التي لا يهمنا ذكرها وقد اشبعنا الكلام في تحقيق ان المطلوب من النهي في زبرنا الاصولية قوله ومما ذكرنا يندفع ما تقدم اه اقول وكذا يندفع ما ذكره شيخنا المقدس الاردبيلي ره من ان الاجتناب عن الشبهة المحصورة لا يجب عند علمائنا فمن تتبع في كلماتهم يطلع على ذلك الا ترى انهم لا يحكمون به فيما اذا علم المكلف بنجاسة ثوبه او ثوب غيره قوله ان لم يكن شيء يستبين اه اقول كلمة شيء منصوب على نسخة الكافي ومرفوع على نسخة التهذيب وعلى الاول يفيد الرواية عدم الاستبانة الشأنية وعلى الثاني عدم الاستبانة الفعلية كما لا يخفى على المتأمل فيها قوله حيث استدل به الشيخ اه اقول بل تعدى ره في المبسوط الى غير الدم من النجاسات صريحا والى غير الماء من المتنجسات ظاهرا قوله وحملها المشهور اه اقول لما كانت الرواية صحيحة ومخالفة للادلة اضطر العلماء الى تأويلها ولم يوافق الشيخ في العمل بظاهرها الا اقل قليل كصاحب الذخيرة على ما حكي عنه فحملها بعضهم على ارادة انه اصاب الاناء ولم يعلم انه هل اصاب الماء اولا فالسؤال انما هو عن الاناء المتنجس لا الماء كذا قاله ويدل عليه قوله فاصاب اناءه وشأن الراوي وان كان اجل عن مثل هذا السؤال الا ان استعمال امثال ذلك غير عزيز في الاخبار نعم لو علم بمكان الاصابة من الاناء وانه لا يصل اليه الماء لما حسن السؤال واما اذا علم اصابة الاناء ولم يعلم مكان اصابته منه فانه يحسن السؤال لاحتمال كونه من قبيل الشبهة المحصورة فينجس الماء حينئذ بسبب الاناء وحملها بعضهم على ارادة استعلام حكم صورة الشك في اصابة الماء او الاناء واورد عليه بعض المحققين بانه لا يخالف مذهب الشيخ بل بعينه الا انه لا شك في كونه من الشبهة المحصورة حينئذ لتحقق اصابة الدم احدهما وحكمها الاجتناب فنفي البأس يفيد عدم انفعال الماء به وجوابه ظاهر مما حققه المصنف ره وقد يقال ان الاحسن حملها على صورة اصابة الاناء نفسه مع تشخيص محل الاصابة منه الا انه يحسن السؤال من جهة احتمال اصابة الماء ايضا لكونه مظنة الاصابة فاجاب عليه السلام بنفي البأس لعدم العلم فهو مورد الاصل لكونه بالنسبة اليه من الشبهة البدوية قوله نعم يمكن ان يقال عند الشك اه اقول ملخص هذين الوجهين حاصل مبناهما هو ان الابتلاء شرط او عدم الابتلاء مانع فعلى الاول يحكم بعدم تنجز التكليف الى ان يثبت الابتلاء وعلى الثاني يندفع المانع بالاصل ويحكم بتنجزه قوله فمرجع المسئلة الى ان المطلق اه اقول هذه مسئلة يشترك فيها عنوانا العموم والخصوص والاطلاق والتقييد وهي انه اذا ثبت حكم كلي في موضوع بدليل لفظي مثل اكرم العلماء او اكرم عالما ثم خصص بمخصص او قيد بمقيد مجمل المفهوم بالنسبة الى بعض المصاديق والموارد مثل لا تكرم الفاسق سواء كان الاجمال من جهة الشك في الموضوع المستنبط كالشك في صدق الفسق على الفسق بغير الجوارح او الموضوع الصرف كالشك في فسق زيد مثلا فهل التخصيص والتقييد يوجبان التنويع في العام والمطلق بالنسبة الى المشكوك وغيره بان يوجبا الاجمال في الاول ولا يحكم بعد المشكوك وجريان حكم العام او المطلق فيه وجهان فعلى الاول لا يتمسك بالعام والمطلق في حكم المشكوك وعلى الثاني يتمسك بهما فيه وتحقيق المسئلة وتشقيق شقوقها بحيث ينكشف به حقيقة المرام وان كفى فيه ما مضى منا من الكلام مما يناسب المقام مع فرضها في العام والخاص لاشتهارها بين الاعلام فنقول انه اذا شك في دخول بعض الافراد في العام والخاص فمنشأ الشك اما الشك في الموضوع المستنبط او الشك في الموضوع الصرف وعلى التقديرين فاما ان يكون المخصص متصلا واما ان يكون منفصلا فهذه اربع صور فالمشهور في الصورتين الاوليين هو الاجمال لعدم انعقاد الظهور مع تشاغل المتكلم بالكلام وفي الثانية جواز التمسك بالعام وعدم الاجمال لعدم كون المخصص المنفصل من لواحق الكلام فيحمل الكلام على ظاهره ويقتصر في الاخراج على القدر المعلوم للمشكوك ويظهر حكم الثالثة مما سيأتي واما الصورة

الرابعة فالمشهور فيها الاجمال استنادا الى ان التخصيص يقتضي التنويع فيستوي احتمال المشكوك فيه بالنسبة الى الامرين في الاندراج وعدمه وقيل بترجيح العام
لعدم صلاحية المخصص للمنع لمنع اقتضائه التنويع واختاره شيخ الجواهر حيث جوز التمسك بعموم اوفوا بالعقود في اثبات الصحة في البيوع المشكوك فيها
مثل ان يبيع زيد هذا من بيع ما لا يملك اما لا تبعا للشهيد ره حيث جوز قتل الخنثى كالرجل نظرا الى عموم قوله صلى الله عليه وآله من بدل دينه فاقتلوه
بتقريب ان الثابت خروجه هي المرتدة والعلامة ره حيث حكم بالضمان بالنسبة الى اليد المشكوك في كونها يد عدوان او يد وديعة تمسكا بعموم قوله
على اليد ما اخذت حتى تؤدي اذا عرفت ذلك فنقول فيما نحن فيه اطلاقات وجوب الاجتناب مقيدة بصورة عدم الابتلاء والمشكوك المتحقق في بعض
الموارد فان قلنا بالاجمال فيها كما هو المشهور فلا يحكم بوجوب الاجتناب بالنسبة الى المشكوك في كونه محل الابتلاء وعدمه على عدم كما اختاره الاستاد
المحقق يحكم به بالنسبة اليه **قوله** اذ يبعد حملها اه **اقول** بان يقال ان هذا من شبهات المحصور التي يجب فيها الاجتناب لكنه خرج بالدليل
قوله اما سائر الآثار الشرعية اه اقول في هذا الاطلاق اشكال فان الظاهر عدم الاشكال في ترتب بعض الوضعيات كالصحة والفساد بل مثل القضاء
ايضا بالنظر الى الادلة بل نفى بعضهم الفرق بين المحصور وغيره في ترتبه عليهما الا ان يكون مراد المصنف ره غير الوضعيات المتولدة من التكليفيات المرتبطة بها
نعم الظاهر انه لا اشكال في عدم ترتب الحد ونحوها على ارتكاب المشتبه **قوله** وجهان بل قولان مبنيان اه **اقول** ثاني القولين هو المشهور واختاره
اولهما العلامة ره في المختلف على ما حكاه في الجواهر وفي المنتهى على ما يظهر من المتن وفاقا للمدارك وكيف كان فما استدل به للمشهور او يمكن ان يستدل
به له وجوه **الاول** ما اشار اليه المصنف ره وهو شمول ادلة الاجتناب عن النجس بحيث يفيد وجوب الاجتناب عن كل ما يتعلق به من انحاء الاستعمال ومنها
استعمال ملاقيه وهذا هو مراد صاحب الغنية من الاستدلال بالاية واليه يرجع استدلال العلامة ره على احد الاحتمالات والاحتمال الثاني ارادة اثبات تناول
الخطاب المتعلق بالنجس بنفسه للملاقي وان كان نجاسته ثابتة من دليل آخر لا لان الدليل الدال على وجوب الاجتناب عن النجس على وجوب الاجتناب عنه معه
فحينئذ لا يحتاج الى خطاب آخر يدل على الاجتناب بالنسبة الى الملاقي والاحتمال الثالث ارادة ان الشارع جعل المشتبه بالنجس بمنزلة النجس الواقعي
في الحكم كما استظهره سيد المدارك ره والاحتمال الرابع ارادة مرحلة المقدمية كما احتمله الشيخ الفقيه في الجواهر تبعا للوحيد البهبهاني ره في حاشية المدارك
وبيانه انه يقرر بان **احدهما** ان المكلف يكون مكلفا باجتناب النجس سواء كان هذا الاناء والثوب او الاناء الآخر والثوب لو هذا الاناء
وحده او الآخر وحده فيجب ترك الجميع من باب المقدمة **وثانيهما** ان الشارع امر بالتجنب عن خصوص ما وقع فيه النجاسة وحكم بانه نجس على القول
بوجوب المقدمة يكون حال المقدمة حال ذيها في جميع التكليفات المتعلقة به ومن المعلوم انه لو وقع بعض ما هو نجس جسم طاهر يصير نجسا في الواقع
فالنجسية ايضا من احكام ذي المقدمة كالنجاسة من غير تفاوت فاذا كان تكليف الشارع بذي المقدمة تكليفا بالمقدمة ايضا لزم مراعاة ما اعتبر في ذي
المقدمة فيها ايضا فالتكليف بالنسبة الى عدم التنجس بلا تفاوت بينهما كذا قيل **الثاني** الرواية بالتقريب المذكور في المتن **الثالث** ان
المقتضي للحكم التكليفي كما هو العلم الاجمالي فلا ريب في وجوده بالنسبة الى الحكم الوضعي ايضا وان كان شيء آخر فعلى مدعيه اثباته ليقابل بما يليق به من
النفي والاثبات والنقض والابرام والجواب عن الاول ظاهر مما ذكرنا في المتن وبه يضعف الاحتمال الاول من احتمالات كلام العلامة ره ويرد على ثانيها ان الملاقي
عنوانا مستقلا ولا ملازمة بين حكمه وحكم النجس وعلى ثالثها ما اورده في المدارك وهو منع عموم المنزلة وقولهم ان المشتبه بالنجس بحكم النجس لا يريدون به
من جميع الوجوه بل المراد صيرورته بحيث يمنع استعماله في الطهارة خاصة ولو ادعى الكلية كانت الدعوى خالية عن الدليل وعلى رابعها منع المقدمية بتقريب
فان ملاقات المتنجس المحتمل صيرورة الملاقي محتمل النجاسة وكون هذا الاحتمال ناشيا من احتمال متنجس يجب اجتنابه من باب المقدمة لا يصير الملاقي كذلك
كيف مع انه لو صح الاحتمال من وجوب اجتناب المتنجس على اليقين لما وجب الاجتناب وتوهم ان اجتناب النجس لا يتم الا بذلك فاسد انه لا يتم الا في محتمل
النجاسة بنجاسة خاصة معلومة كالبول مثلا فالقاعدة الحكم على عموم الحل والطهارة غير مسلمة الا فيما حصل الشك فيه خاصة وهو نفس
اطراف الشبهة لا ما يلاقيها من الاجسام الطاهرة مع انا لم نعثر على كلام لمن تقدم العلامة بل من تأخر عنه يقتضي وجوب الاجتناب فيبقى العموم سالما
عما يقتضي الشك في تناوله له لذلك بل يتم بها ايضا ان هذا لا ينقل عن الشبهة الغير المحصورة في حكم بعدم وجوب الاجتناب فيها مع ان النجاسة من قبيل الاوصاف
والمقدمية انما تعقل في الافعال كايجاد المباح لتوقف الواجب عليه وترك المباح لتوقف الحرام عليه لا يقال يلزم على ما ذكر من العمل بمقتضى العموم
بالنسبة الى الملاقي الحكم بطهارته وان لاقى كلا المشتبهين مع انه باطل جزما لانا نقول مقتضى الحكم بعدم وجوب الاجتناب بقاء ما يقتضي طهارته سليما
عن المعارض بعد تعارض الاستصحابين في المشتبهين ومع ملاقاته لهما يتمشى في الصورة المذكورة للعلم بحصول النجاسة نعم مقتضى الحكم بطهارة الملاقي من جهة
العموم هو الحكم بطهارة الشيئين اللذين لاقى احدهما احد المشتبهين والآخر الآخر ولو كان من مكلف واحد ولا يخلو عن اشكال والجواب عن الثاني مذكور
في المتن وعن الثالث ان المراد من اثبات النجاسة في الملاقي ان كان من جهة اتصاف كلا المشتبهين بالنجاسة الواقعية فلا اشكال في فساده وان كان من باب سريان
حكم نجاسة احدهما الى الملاقي من باب المقدمة فلا معنى لنجاسة شيء بسبب شيء آخر كما مر فالفرق بين الحكم التكليفي والحكم الوضعي ظاهر والتحقيق ان ادلة
المشهور على وجوب الاجتناب عن المشتبهين بعضها يفيد تنزيل المشتبه منزلة النجس مثل ما استدل بعضهم من تبعية الاحكام للصفات ومن تنقيح المناط
الحاصل من النص في باب الوضوء وبعضها لا يثبت الا المنع عن الاستعمال الاول لا دليل غير تام في نفسه **قوله** والاقوى هو الثاني اه **اقول** وعليه جل

في تنبيهات المسألة

تلخوان لم يكن عليه الكل وعليه فتاوى مشايخ عصرنا وما فاد به **قوله** وحاصله منعها في الشبهة آه **اقول** منشأ المنع ما يقال من ان الاية مجملة لان للتحريم معنى آخر هو الشرك ولو سلم دلالتها فانما تدل على هجر ما يلاقي النجس لا ما يلاقي المحتمل للنجاسة ولو سلم فانما تدل على الاجتناب بالنسبة الى ما يشترط فيه الطهارة لا مطلقا والا لزم تخصيص الاكثر لعدم حرمة كثير من الاستعمالات كما لا يخفى **قوله** وبه يندفع تعجب صاحب الحدائق آه **اقول** لا يخفى ان البلل بحسب الظاهر من الشبهات البدوية المجردة الغير المقرونة بالعلم الاجمالي فكيف يصح كلام صاحب الحدائق على ما حكي عنه من ان مقتضى القاعدة مع قطع النظر عن النص هو النجاسة لكونها من موارد الشبهة المحصورة ولعل نظره الى ان البلل اذا تردد امره بين ان يكون بولا وغيره فللاحتمال طرفان وضعفه ظاهر ولعله ان المراد من المحصور ما هو القليل بحيث تشمل الواحد وهو ايضا ضعيف وكيف كان فالمشهور على خلافه حيث حكموا بان مقتضى القاعدة لولا النص هو التفصيل بين حالتي خروجه قبل الاستبراء وبعده وهو مسلم في الثانية دون الاولى لان الاصل والعموم ما يقتضي الطهارة الا اذا لوحظ العلم على الاصل الا اذا قام الدليل على تقديم الاصل كما في الثانية **قوله** وارتكاب التخصيص في الرواية آه **اقول** فان قلت اي عموم في الرواية حتى يلزم من تخصيصه تخصيص الاكثر قلت لا عموم فيها ظاهرا الا انه يظهر من جعل الامام عليه السلام ترك الاجتناب عن الطعام استخفافا بتحريم الميتة المستلزم لتحريم ملاقيها ان كل ما يجب الاجتناب عنه يجب الاجتناب عن ملاقيه بمقتضى العلة المنبه عليها في الرواية ولا بد من تخصيص هذا العموم باخراج المحرمات الغير النجسة اذ لا شك في ان الاجتناب عنها لا يستلزم الاجتناب عن ملاقيها ولا ريب ان اكثر المحرمات من هذا القبيل فيلزم تخصيص الاكثر **قوله** ملخصه انه تقرر عنهم بما انه لو تعين احد المشتبهين لو بعلم شرعي صار معلوم الحكم وارتفع الاشتباه واستصحب طهارة الملاقي بالكسر وحليته من هذا القبيل **قوله** وان الترديد في ذلك التنزيل لا شك آه **اقول** بهذا يسقط ما يقال ان مناط التكليف هو العلم الاجمالي فليلاحظ ذلك بالنسبة الى الملاقي بالكسر وغير الملاقي بالفتح فيحصل التعارض فيهما لو بنينا على ملاحظة اتحاد النوع في الاطراف لثبت ما رامه صاحب الحدائق وقد ابطلناه في مبحث السابق **قوله** فامر ملاقيه مقام اه **اقول** ههنا فروع الاول لو غاب الملاقى بعد التلف فهل يحكم بنجاسته لاجل التعارض حينئذ كما كان او يحكم بطهارته مع نجاسة الملاقي كما حكم سابقا او بنجاستهما معا اوجه الثاني الظاهر عدم الفرق بين الملاقي وملاقيه على القولين وكذا مسئلة ملاقات احد الشيئين لاحد الملاقيين للاخر للاخر الا اذا انتهى العدد الى غير المحصور فيجري فيه حكمه على القول بوجوب الاجتناب في الملاقي للاول ايضا الثالث هل يفرق فيما ذكرنا بالنسبة الى الملاقي بين المذاهب في اصل مسئلة الشبهة المحصورة ولا الظاهر عدم الاشكال في عدم وجوب الاجتناب عنه على القول بجواز المخالفة القطعية بل وكذا القول بعدم وجوب الموافقة القطعية نعم لو لاقى احد شيئين احدهما والاخر الاخر وتلف المشتبهان فالظاهر وجوب الاجتناب عن احد الملاقيين على هذا القول وكذا لو بقيا معا لان الاصل في كل من الطرفين بالنسبة الى كل من الشك المسببي معارض بمثله ولو تلف احدهما فمقتضى القاعدة المذكورة في المبحث السابق جريان الاصل في الاخر والحكم بالتعارض بالنسبة الى الملاقيين وموضع لم يعلم تلفه ما لو استعمل احدهما فليس كذلك فلا بد من اجتناب الاخر ولا شك في جواز استعمال ملاقي المستعمل وهل يجوز استعمال ملاقي الاخر فيه اشكال او يجري هذه الفروع في ملاقي الملاقي فعليك بالتامل التام في المقام لتطلع على فروع كثيرة وفروض وفيرة واما على القول بالقرعة فمع بقاء المشتبهين لا اشكال في جواز ارتكاب الملاقي لاحدهما اذ الاصل فيه سليم عن المعارض بخلاف الملاقيين لهما لو تلفا معا يجري القرعة في ملاقيهما وكذا الكلام في مسئلة التراب ولو تلف احدهما فهل يجعل طرف القرعة الباقي وملاقي التالف او يجري القرعة بين الملاقيين وجهان فلا بد من التامل في القواعد **قوله** الخامس لو اضطر آه **اقول** ههنا مسائل ثلاث متقاربة الحكم ومتخالفة **احديها** ما ذكر في المتن وثانيتها انه لو قام امارة شرعية كالبينة او القرعة على تعيين المحرم او النجس جاز ارتكاب الباقي لزوال الاشتباه بها لانها كالعلم في مرحلة الظاهر كما اشرنا وثالثتها انه لو تلف البعض كان حكمه ما عرفت سابقا وتوضيحه ان التلف ان كان قبل تحقق العلم الاجمالي لم يجب الاجتناب لكون الشبهة حينئذ بدوية ولو كان بعده وجب لتنجز التكليف كما في صورة الاضطرار لا يقال هذا ينافي ما مر في المباحث السابقة من ان الاصل لا يجري في غير المبتلى به فقضيته ذلك اجراء الاصل في الباقي لعدم معارضه بجريانه في التالف لعدم الابتلاء لانا نقول ما ذكرنا ان عدم الابتلاء بالنسبة الى غير المبتلى به كما لو شك في ان النجس هذا الماء او ما في بلد الهند اما التلف بعد تنجز التكليف فليس حكمه ذلك اذ التلف ما بعد الحرام او زيد ثم انقلب الباقي حلالا بعد التلف وازيد وحصل الاشتباه وجب الاجتناب عن الكل بمقتضى ما ذكر ومن هنا يعلم انه لو تغير وضع الاشتباه من حالة الى حالة اخرى لم يتفاوت الحكم على القول المشهور كما ستعرف الا اذا انتهى الامر الى الغير المحصور فلو فرض ثلاث اوان فيها اناء نجس فاخذ منها واحد ووضع بين اوان اخر فحصل الاشتباه ثم اخذ من هذه الاواني واحد ووضع بين اوان اخر وهكذا وجب الاجتناب عن الكل سواء كان العدد الموضوع بعد الحرام او زيد او انقص وكذا لم يتفاوت على القول بجواز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام الكل بدلا بدليها واما على القول بوجوب ابقاء ما يساوي الحرام فيجب مراعاة ذلك في ارادة الامر على مداره فلو كان النجس في الاواني الاولى اثنين فاخذ واحد منها ووضع في الاواني الثانية وحصل الاشتباه ثم اخذ واحد منها ووضع في الثالثة كذلك وجب الاجتناب عن واحد من كل طبقة وهكذا في سائر الفروض التي يستخرجها المتامل **قوله** لاحتمال كون المحرم آه **اقول** قد نقلنا الكلام في هذا المرام في مبحث دليل الانسداد مستقصى فراجع **قوله** كما اذا كان زوجة الرجل آه **اقول** هذا العنوان انما هو بالنظر الى القواعد الاصولية والا فالمضطر بها اقسامها احكام مذكورة في الكتب الفقهية **قوله** فهل يجب على الزوج آه **اقول** مبنى الوجهين ان الخطاب

يتوقف تنجزه على وجود موضوعه والامر الآتي غير موجود فعلا وان الزمان ليس داخلا في الخطاب وليس هو الا قيدا للمطلوب فالتكليف يتعلق بالآتي ففي

وجوب الحج على المستطيع انه يجب عليه في زمان الحج في الوقت المقرر له لا ان وجوبه مشروط بحضور الوقت فالزمان ليس قيدا للطلب مع وجود الطلب

فعلا ولذا حكموا بوجوب المسافرة للحج على النائي قبل دخول وقته وحمل المال في السفر للغائط لم يجد الماء في الوقت وبمثل ذلك فرق بعض المحققين

بين الواجب المعلق والمشروط حيث قسم الواجب الى ما يتعلق وجوبه بالمكلف ولا يتوقف حصوله على امر غير مقدور له كالمعرفة ويسمى منجزا والى ما يتعلق

وجوبه به ويتوقف حصوله على امر غير مقدور له كالحج فان وجوبه يتعلق بالمكلف من اول زمن الاستطاعة او خروج الرفقة ويتوقف فعله على مجيء وقته

غير مقدور له وفرق بينه وبين الواجب المشروط بان التوقف في الاول للفعل وفي الثاني للوجوب ثم اعترض على نفسه بانه مع توقف الفعل على امر

غير مقدور امتنع الوجوب قبله لاستلزامه التكليف بالمحال واجاب عنه بانه ليس المراد من وجوبه قبله ان يكون الزمان المتقدم ظرفا للوجوب والفعل

معا بل المراد انه يجب على المكلف في الزمان السابق ان يأتي بالفعل في الزمان اللاحق كما يجب على المكلف في المكان الممنوع من العبادة فيه ان يأتي بها خارجه

فالزمان السابق ظرف للطلب واللاحق ظرف له وللمطلوب معا فالفرق حينئذ بين قول القائل اذا دخل وقت كذا فافعل كذا وبين قوله افعل كذا في وقت كذا

انتهى كلامه ملخصا ثم انه فرع على الفرق المذكور ثمرات عديدة واورد عليه بوجوه ذكرناها في شرح منظومتنا الاصولية باجوبتها وحققنا صحة الفرق

المذكور بما لا مزيد عليه فكيف كان فعلى هذا التقدير يكون الخطاب متوجها الى الفرد الغير الموجود من المشتبهين فيدخل ذلك في عنوان الشبهة المحصورة

ويتعلق به حكمها قوله ولكن الاظهر هنا وجوبه آه اقول محط التفصيل والفرق اختلاف خطابات الشرع وتوضيحه ان يقال ان كل خطاب يفيد مثل

افادة قوله تعالى احل الله البيع من جهة الشيء في الواقع من دون اعتبار شيء زائد من زمان او وصف فحكمه حكم الشبهة المحصورة لثبوت التكليف فعلا

ومقتضاه الاحتياط وكل ما كان من قبيل اقم الصلوة لدلوك الشمس ودعي الصلوة ايام اقرائك في اعتبار شيء آخر فحكمه غير حكمها للتقييد الخطاب بقيد

يجب احرازه في فعليته فقبل زمان وجود القيد لا يثبت الحكم الذي افاده الخطاب ولو شك في كون الخطاب من اي القسمين فالاقوى الاحتياط لاطلاقه

عدا القيد قوله فالظاهر جواز المخالفة آه اقول توضيحه انه لا يجب تحصيل العلم بالموافقة الاحتمالية بل يجوز المخالفة القطعية بارتكاب

الطرف الفعلي وغيره معا اذ العلم الاجمالي لا اثر له بالنسبة الى الثاني فينفى الاول بالشك ويصير الشبهة بدوية وكذا الثاني لاحتمال كون الممنوع

منه في الواقع ما ارتكبه سابقا ولا دليل على حرمة تحصيل العلم بارتكاب الحرام كما مر في المباحث السابقة قوله فيرجع في المثال الاول آه اقول وانما

لم يجر الاستصحاب بالنسبة الى مقدار ايام الحيض لظهور انقطاعه بالعلم الاجمالي نعم لا شك في زوال المستصحب اعني الطهر اما في الايام السابقة واما

في مقدار ايام الحيض فلا بد ان يرجع فيه الى اطلاق الاباحة فيحصل المخالفة القطعية قوله ولذا يفسد في حق القاصر آه اقول قد عرفت سابقا

ان الربا جهلا لا يترتب عليه الاثم والعقاب كما قال تعالى فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف الآية وانما الكلام في ترتب الحكم الوضعي وعدمه مقتضى

ما دل على حرمة الربا وفساد المعاملة المشتملة عليه وجود الزيادة خاصة اذا وقع الربا في القرض وفساد المعاملة رأسا اذا وقع في عقد المعاوضة

فيرد كل من العوضين الى ملك صاحبه لا الزيادة خاصة فيجري فيها ما يجري في سائر المعاملات الفاسدة لكن الاصحاب لم يفرقوا هنا بين الموضعين

فاطلقوا وجوب رد الزيادة استنادا الى ظاهر قوله تعالى فان تبتم فلكم رؤس اموالكم خلافا للنهاية والنافع والدروس وغيرها فلم يوجبوا الرد بل عن

التنقيح نسبته الى الشيخ واتباعه بلا فرق بين صورة وجود المال وعدمه بين صورة تلفه بل صرح في الحدائق على ما حكي عنه بصحة المعاملة في هذا الحال

وربما يحتمل ان يكون ذلك لعدم الباقين نصا اذ الحكم تعبد وجوب الرد مع القول بفساد المعاملة في غاية البعد واطلاقهم يشمل الموضعين فلا

وجه لحمل كلامهم على صورة القرض كما صدر عن بعضهم وتفصيل الكلام موكول الى الفقه قوله او الصغر على وجه آه اقول المراد من الوجه

جواز ان يكون معاملات الصبي شرعية اذ لو لم تكن شرعية لم يصح معاملته الغير الربوية ايضا قوله للعلم بخروج بعض الشبهات آه اقول ملخصه

انا قد علمنا بخروج بعض الشبهات التي يجب عن نحوها كبيع احد الاناثين المشتبهين بعد بيع الآخر وشككنا في البعض الآخر وقد تقدم عدم جواز

التمسك بالعموم في الموضوعات المجملة المشكوكة الا ما ثبت جواز التمسك بها فيه كالموضوعات المستنبطة ولو سلم فلا نسلمه فيما وجد

العلم الاجمالي كما فيما نحن فيه لان حجية الالفاظ من باب الظهور لا التعبد ولا ظهور مع العلم الاجمالي بفساد احد المعاملتين في الساعتين او اليومين

قوله لكن الفرق آه اقول وجه الفرق ان الاصول اللفظية مدارها على الظهور بخلاف الاصول العملية فان مدارها على عدم وجود العلم التفصيلي

لانها في مقام التكليف ولعل الامر بالتامل اشارة الى الوجه المذكور او الى ضعف الفرق والاول اظهر قوله وعلى هذا فيحرم على الخنثى آه اقول

قد مر الكلام في احكام الخنثى في اوائل الكتاب مستقصى لنذكر هنا امرين هما كالانموذج بل الفهرس لما ذكرناه الاول ان الاصل كما حقق

في محله اشتراك افراد الانسان ذكورا كانوا او اناثا في التكليف وقد انخرم هذا الاصل في موارد كثيرة من جهة اختصاص الحكم باحد القبيلين كبطلان الجهاد وعدم الظهور

في الوضوء لهما والجهر الا خفاتا وكيفيات افعال المرئية وقعودها واوضاع اعضائها وكيفية سترها في الصلوة وجواز لبس الحرير والذهب لها دونه وعدم

الجهاد عليها وعدم قتلها في الجهاد وقبول توبتها اذا ارتدت عن الفطرة وعدم الجز والتغريب عليها وعدم جواز امامتها للرجال وعدم رجحان خروجها

الى المسجد وعدم وجوب الجمعة عليها وتحريم لبس ما يستر ظهر القدم والتظليل في الاحرام له دونها وافاضتها من المشعر قبل الفجر وكاحكام الكفن بالنسبة اليها

الزرج في وقوع نوطهما في البئر واحكام الميراث وعدم نقوض فضائهما وكون الاثنين منهما في الشهادة في حكم الرجل الواحد وعد كفاية شهادتهما بدون انضمام الرجال الا في مواضع مخصوصة وعدم احتياج الامة المشتراة منهما الى الاستبراء والاختلاف في وطي دبريهما في التسمية والاحكام والحلق واختلاف ديتهما نفسا وطرفا الى غير ذلك من الاحكام المختصة بالرجال او النساء المذكورة في الابواب المتفرقة **الثاني** في استخراج احكام الخنثى بالنظر الى القواعد وجوه احدها الرجوع الى القرعة للاخبار العامة الواردة فيها وثانيها الرجوع الى قاعدة الاشتغال فيها بمعنى ان يجعل الاجمال فيها من قبيل الاجمال في المكلف به ويبنى على الاحتياط وثالثها اعمال البراءة نظرا الى ان الحكم معلق على عنوان الذكورة والانوثة والخنثى خارجة عنهما ومتى لم يعلم توجه خصوص احد خطابيهما اليها يجري الاصل ورابعها تتبع المقامات والرجوع في كل منها الى ما يقتضيه الاصل فيه وجودا او عدما ففيما تعلق الحكم فيه بعنوان الرجل والمرئة كما في الوضوء والصلوة فالاصل البرائة او الاشتغال او بالتفريق على المذاهب وفيما علق الحكم فيه على الرجل فالاصل عدمه فيها كالجمعة والقضاء والشهادة وفيما علق فيه بالعموم وخرج منه المرئة بالدليل فتدخل تحت العموم كما في عمومية الافاضة قبل الفجر ولبس المخيط في الاحرام ونحوهما والذي يظهر من الفقهاء في ابواب العبادات ملاحظة طريقة الاحتياط بالنسبة اليها وظاهر كلام المحقق الكركي ره في جامع المقاصد في باب صلوة الجمعة كون ذلك مسلما بين الاصحاب ويؤيده ما ظهر من فتوى المعظم بالاشتغال في اجزاء العبادات وشرائطها **قوله** ولا يلزم هنا مخالفة قطعية اه **اقول** هذا دفع دخل تقريره ان هذا الاصل معارض بمثله وهو استصحاب الزوجية المعلومة بالاجمال مثلا فيلزم من اجراء كليهما فيهما المخالفة القطعية وحاصل الدفع انه مع قطع النظر عن معارضة هذا الاصل بالاصل المذكور لعدم اجراء الموضوع فيه لا بد من طرح ذلك العمل بهذا الاصل فيهما الا ان المخالفة الالتزامية لفتوائية نظرا الى الحكم بالحرمة في شيئين يكون احدهما حلالا في الواقع قطعا ولا ضير فيها لكثرة نظائرها في الفقه **قوله** وفيه نظر اه **اقول** قد بينا وجه النظر سابقا وابطلنا التفصيل كما صدر عن المحقق القمي ره وحققنا عدم تمامية دعوى خصوص السيرة القطعية كما صدر عن بعض المعاصرين **قوله** الاجماع الظاهر المصرح به اه **اقول** لا يخفى ان دعوى الاجماع صدرت عن كالمحقق والشهيد الثانيين وصاحب المدارك والحدائق والمحقق البهبهاني ره وغيرهم مختصة غالبا بمواضع مخصوصة مثل مسجد المكان وما يسجد عليه ونحو ذلك الا ان تعليلاتهم تفيد العموم على ان منهم من ادعى الاجماع على وجه الكلية او على وجه الارسال كما هو ظاهر من نصر الاخبار الكثيرة الدالة على جواز المخالفة القطعية في الشبهة عن ظواهرها ويحملها على غير المحصور **قوله** وادعاه صريحا المحقق البهبهاني ره اه **اقول** دعوى الاجماع مذكورة في الفوائد العتيقة في الفائدة الرابعة والعشرين الا انه لا يكون هناك تعرض لنفي الريب فانه قال ما لفظه مع ان الاجماع واقع على عدم وجوب الاجتناب عن غير المحصور وعلى المسلمين في الاعصار والامصار كان على ذلك انتهى فلعل النسخة الموجودة عنده غير صحيحة او انه ذكر ذلك في موضع اخر من الفوائد ايضا وكيف كان فقد ادعى الاجماع بل الضرورة ايضا في حاشية المدارك حيث قال مضافا الى الاجماع بل ضرورة الدين في غير المحصور وطريقة المسلمين في الاعصار والامصار وتبعه في دعوى الضرورة بعض من تاخر عنه وهو كذلك للنهي في الجملة فان وجوه ما يحتمل العالم اذا احتمل ان يكون ما عندنا من اناء نوت للتنجس وكذا حرمة شيء كذلك لا يقتضي بالمنع من التصرف فيما عندنا من جهة الاحتمال المذكور وهو ظاهر **قوله** الثاني ما استدل به جماعة اه **اقول** ربما يعترض على هذا الدليل مضافا الى ما اعترض به المصنف ره بان لزوم المشقة والعسر والحرج لا يقتضي بالحل والطهارة غاية الامر جواز التصرف من جهة الضرورة كاكل الميتة في المخمصة فانه لا يفيد حل الميتة حينئذ بالذات ولا طهارتها غاية الامر جواز الاقدام على اكلها من جهة الضرورة واين ذلك من المقصود في المقام ولا يخفى ان هذا الاعتراض انما نشأ من عدم اعطاء النظر في هذه القاعدة وعدم تحقيق حالها من حيث انها هل تكون من اصول المذهب او القواعد الغير القابلة للتخصيص كما يظهر من العلامة الطباطبائي ره فيما حكي عنه وان كان ظاهر كلامه ره يعطي التفرقة بين مطلق العسر والصعوبة وبين الصعوبة المفضية الى الحرج ولعله من جهة تفرقته بين مفهوم العسر والاصر والحرج وغيرها مما اشتمل عليه الايات والاخبار وان الحرج اشد من الاولين او من الاصول الاولية الغير المقاومة لمعارضة شيء من الادلة حتى العمومات والاطلاقات كاصلي البرائة والاباحة كما ينسب الى بعضهم ويظهر من المعترض ويعطيه ظاهر كلام المحقق القمي ره في باب النظر وان صرح بخلافه او من القواعد القابلة للتخصيص كسائر القواعد والعمومات كما هو مختار جماعة بل ربما ينسب الى الاكثر او انها من القواعد المجملة التي لا يمكن العمل بها في ما عدا التكليف بما لا يطاق والا لزم رفع جميع التكاليف كما هو مطلب المحدث البارع الحر العاملي ره في كتابه المسمى بالفصول المهمة وان امكن ارجاعه الى الثاني ونحن قد بينا ما يدل عليه بحسب التحقيق او بالاشارة الكافية **قوله** فبهذه الاستدلال نظر اه **اقول** هذا النظر منظور فيه وبيانه وجه يحتاج الى تفصيل لما اجمل وبسط في المقال **فاقول** هيهنا مفاهيم مختلفة المعنى متفاوتة المبنى احدها المحال ويرادف الممتنع وقد يعبر عنه بما فوق الطاقة وما لا يطاق ولا كلام في امتناع التكليف به بالنسبة الى هذا الدين وسائر الاديان ايضا وقد دل عليه الادلة الاربعة بل الضرورة العقلية والدينية وثانيها اليسر الذي قد يعبر عنه بالسهولة ولا كلام ايضا في جواز التكليف به مطلقا بل في وقوعه وقد دل عليه ايضا الادلة الاربعة وثالثها الواسطة بين المرتبتين والمنزلة بين المنزلتين التي عبر عنها في النصوص بالضيق والاصر والعسر والحرج وهذا محل الخلاف والنزاع فاختلفوا بعد ثبوت وقوع التكليف به في الامم الماضية والقرون الخالية في وقوع التكليف به في شريعتنا وعدمه فعلى الاول يكون قاعدة نفي الحرج من الاصول الاولية او القواعد القابلة

للتخصيص وعلى الثاني تكون من القواعد الغير القابلة له لتحقق موالاولى ويدل عليه الكتاب والسنة المتظافرة وبتنقيحها منها مع ملاحظة بعضها ان المنفي
هو العسر والحرج بالنسبة الى اكثر موارده واغلب افراده فيرتفع التكليف حينئذ عن الموارد التي لا يلزم منه العسر والحرج فيها بل بحكم العقل التعيين
بذلك لان اناطة الحكم بصورة تحقق العسر والحرج تؤدي الى العسر والحرج الا انه لو حصل الرخصة لنا من الشارع في الاكل والشرب ونحوهما بمقدار
ما يندفع به الحرج لادى الى الحرج وهذا نظير ما ذكر في مسئلة الاحتياط من ان تشخيص موارده يوجب الحرج بل يؤدي الى خلاف الاحتياط احيانا
والشرع في ملاحظة غالب افراد النوع ان نفي العسر والحرج انما هو للتسهيل على العباد كما قال تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وهو من المنن
العظام والنعم الجسام بالنسبة الى الانام فهو في مقام الاضطرار والامور التي تدعوا اليها الضرورة فقد تلاحظ فيها حال الشخص في البقاء والنظام
والانتفاع والانتظام وقد يلاحظ فيها بقاء الانتظام الكلي والنظام الجلي وحينئذ فلا بد من اناطتها على ملاحظة الاوساط الغالبة لعدم ضبطها
في احوال الاشخاص الجزئية بالنسبة الى الامكنة والازمنة وغيرها فاذا لوحظ حال الاغلب بالموافقة كان الاليق تغيير الامر الى ما يلائم حالهم
من هذا القبيل ما نحن فيه ومنه مسئلة حجية الظن حيث لوحظ فيه الانسداد الاغلبي وان فرض انفتاح باب العلم بالنسبة الى بعض الاشخاص
ومنه مسئلة التقية ايضا حيث لوحظ فيه حال الضرر النوعي كما حقق في محله ويدل على ما ذكرناه بعض الاخبار الواردة في الموارد الخاصة المستدل
فيها باية نفي الحرج مثل صحيحة الفضيل في الرجل الجنب يغتسل فينتضح الماء في الاناء فقال لا باس وذكر الاية ورواية ابي بصير في الغدير من المطر
يبول فيه الصبي والدابة وتروث ان الدين ليس بضيق وان الله عز وجل يقول ما جعل عليكم في الدين من حرج وحسنة محمد بن الميسر في الماء القليل في
الطريق يريد الجنب ان يغتسل منه ويداه قذرتان قال يتوضؤ ويغتسل وتلا الاية الى غير ذلك من الاخبار نعم الاحكام التي لا تؤدي الى العسر والحرج
الا نادرا يكون نفيها مقصورا على الموارد التي يتحقق فيها ذلك ومقدرا بما يندفع به الضرورة كاكل الميتة في المخمصة وشرب المتنجس عند العطش
الشديد فيما اشبه ذلك فلا يتعدى الى غيرها ولا فيها الى ما يزيد على قدر الضرورة لان اناطة رفع المنع هنا بما يندفع به الحرج مما لا حرج فيه لقلة
موارده قال جل شانه وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه وقال تعالى فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم ومما حققنا
يندفع الاعتراض على الاستدلال بما يقرب مما اعترض به المصرح من ان الاجتناب عن غير المحصور ليس عسرا وحرجا في جميع الازمان بالنسبة الى جميع الاشخاص
الا ترى ان من يزاول الصحارى المتسعة يعسر عليه الاجتناب عن جميعه بسبب علمه ببول شخص في مكان غير معين منه بخلاف من يجتنبها فيها ولا يحتاج
الى ملاقاة شيء منها وقد يتحقق العسر والحرج في المحصور ايضا في محل الحاجة والضرورة اليه فلا بد اذن من بناء الامر على الدوران مدار الضرورة والحرج
وعدمهما لا على انحصار الشبهة وعدمه وينفع الاعتراض الذي نقلناه آنفا ايضا توضيح الاندفاع ان عموم لزوم الحرج بملاحظة الغالب قاض بعموم
تشريع الحكم فيعم الموارد النادرة مما لا حرج فيها ايضا وليس المقام من قبيل ما لا ينافي تشريع الحكم بل يقضي بالجواز في محل الضرورة كما في اكل الميتة
في المخمصة وغيره مما يكون الحرج فيه اتفاقيا والفرق بين الصورتين ظاهر مما بيناه فما ذكره المعترض من ان لزوم العسر والحرج لا يقضي بالحل والطهارة فيما
مستشهدا باكل الميتة كما ترى ولعل ما ذكرناه مراد من قال ان الحرج دافع لا رافع كما نقل في فقه المعالم في مقام رد من جعل من ادلة تخصيص غير المحصور
عسر الاجتناب اخذا ذلك من استدلال من استدل به في عدم وجوب الاجتناب بزعم ان المراد هو العسر الشخصي لا النوعي بالمعنى الذي بيناه ثم ان الظاهر
ان منشأ اناطة نفي العسر والحرج على الشخصي منهما لعله ملاحظة ورود الاحكام المشتملة عليهما في الشرع كثيرا كالجهاد مع الكفار ومجاهدة
النفس في احياء دين الحق التي هي الجهاد الاكبر وتمكين النفس من القصاص والحد في موارد وجوب التمكين منهما الى غير ذلك من المشاق التي يعسر تحملها
جدا فلا يتم ذلك مع جعل القاعدة قاعدة كلية مطردة في جميع جزئياتها غير مخصصة في شيء منها دائرة مدار الغلبة لا يقيد المنة بها على هذه
الامة من بين الامم ولا يخفى ضعفه لما حققنا في محله من انها غير مستلزمة للعسر والحرج بالنسبة الى الاغلب ولا نطيل الكلام ببيان ذلك في
المقام لان الاهم الاهتمام بما فيه الاهتمام **قوله** الا ان مقتضى الجمع بينهما آه **اقول** ربما يستشهد لهذا الجمع بما دل على عدم جواز التصرف
في المال المختلط بالحرام المجهول القدر والمالك وعدم حليته الا بعد اخراج خمسه وما دل على عدم جواز تصرف احد الشركاء في المال المشترك الا
بعد الاذن من شريكه حيث ان موردهما من موارد الشبهة المحصورة ولا يمكن طرحهما ومعارضتهما الادلة الحلية ظاهرة فلا بد من حمل تلك الادلة على
الشبهة الغير المحصورة وفيه ما لا يخفى فان اخبار حلية المال المختلط بالحرام باخراج الخمس لا ربط لها بالشبهة المحصورة كيف ولو كان كذلك لما كان لها
خصوصية للخمس بل كان افراز القدر الذي يعلم كونه حراما قاضيا بحل الباقي فهذا الحكم من جملة الاحكام الشرعية التعبدية المخالفة للاصل
الثابتة لقيام الدليل عليه مع ان تلك الاخبار لا تدل على عدم جواز التصرف في المال المختلط قبل اخراج الخمس بل انما تدل على حليته بمعنى ترتب جميع
آثار الملك المطلق عليه ومنها نفي الضمان بعد اخراج الخمس واين هذا من المدعى وما ابعد ما بين هذه الاستشهادات وبين الاستدلال بتلك الاخبار على
حلية الشبهة المحصورة كما صدر عن بعضهم بتقريب ان الاشتباه لو لم يكن قاضيا بالحل لما كان اخراج الخمس كافيا فيه ولا يرد المعارضة بانه لو كان
قاضيا بالحل لما احتيج الى اخراج الخمس لان فائدة اخراجه الحكم بحلية الجميع وعدم حصول ضمان في استعماله كما اشرنا والحق انه لا شاهد فيها
ولا دليل كما عرفت اما الاستشهاد بمسئلة الشركة وما دل على عدم جواز التصرف بدون اذن الشريك فاجنبي عن المقام ان اريد الشركة التي هي المعهود

كما هو ظاهر وخارج عن محل الكلام ان اريد الشركة المرخية الحاصلة بلا اختيار كما هو واضح **قوله** فتامل آه **اقول** اشار الى ان سوق المسلمين كا يدهم امارة من الامارات المعتبرة الشرعية بالاخبار واجماع اصحابنا الاخيار فهو بنفسه مسوغ للارتكاب بل هو شاهد على الحلية والطهر كما صرح به بعضهم كالعلامة الطباطبائي في منظومته حيث قال وما بايدي المسلمين فاليد تقضي بطهر اصله وتشهد كذاك ما بسوقهم وان رادوا تطهيرها بالذي مما الفدى عدوا وشذ من بنى على الاصل دنج والزم الضيق وعن نص خرج فحينئذ لا حاجة الى ملاحظة كون ذلك شبهة غير محصورة في الحكم بالطهارة

قوله وان شئت قلت آه **اقول** وان شئت قلت ان القاطع للاصل الاولى الماخوذ من العمومات هو العلم بالمخرج عن مقتضاها والعلم الحاصل في غير المحصور بوجود الحرام في الجملة لا يعد في العرف علما بثبوت التحريم بالنسبة الى شيء من الخصوصيات حتى يمنع من الاقدام ويوجب الاجتناب بالنسبة الى خصوص الموارد بحيث يعد التحرز عنها عندهم من ظنون اصحاب السوداء وفنون ارباب الوسواس والوسوسة الخارجة عن صنف العقلاء وعلى هذا ينزل كلام صاحب الدرة النجفية حيث ذكر في وجه الفرق بين المحصور وغيره ان غير المحصور لا يعلم بوجود الحرام فيه ولا يقطع بحصوله فلا يتعلق التكليف الشرعي باجتنابه وجوده في الواقع لا يصير مناطا للاحكام الشرعية وانما جعلت منوطة بنظر المكلف وعلمه والا فظاهر كلامه مع التنظر عما يرد على الاخير مما لا معنى له اذ المفروض وجود العلم الاجمالي كما لا يخفى **قوله** فتامل آه **اقول** لعله اشارة الى انه لو تم ذلك لجرى في الشبهة المحصورة ايضا وقضيته صحة القول بجواز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام وكفاية الموافقة الاحتمالية وقيل انه اشار الى امكان دعوى الفرق في استقلال العقل بين الضرر الدنيوي والاخروي فيستقل بوجوب دفعه حتى في غير المحصور في الثاني بخلاف الاول **قوله** فصور ارتكاب الكل ثلث آه **اقول** احدها ارتكابها مع عدم العزم والقصد عليه من اول الامر وثانيها ارتكابها مع العزم والقصد كذلك وثالثها ارتكابها مع قصد نفس الحرام فارادة المقدمة من ارتكاب الكل **قوله** فعن المشهور المحقق الثاني آه **اقول** اورد عليه صاحب الحدائق وتبعه فيه المصنف كما سيأتي الاشارة اليه بان المحصور وغير المحصور ليسا بموجودين في الآيات والاخبار ليرجع فيهما الى العرف بل هما من الفاظ القوم كما في نظائرهما من لفظ كثير الشك والركن من اجزاء الصلوة ومحل الرجوع الى العرف هو الاول كلفظ الصعيد مثلا وفيه انهما مذكوران في معاقد الاجماع الذي هو كالخبر بل ربما يقال ان سر الرجوع فيهما الى العرف ذكرهما في عبائر الاصحاب فلا بد في تشخيص مرادهم من الرجوع الى العرف ولا يمكن الرجوع في ذلك الى اللغة لان كل ما يوجد في الخارج فهو محصور فغير المحصور العرفي داخل تحت المحصور اللغوي فلا مصداق لغير المحصور لغة الا بحسب التجوز والاتساع او بملاحظة الافراد والنسبة ليسا مما ثبت فيهما وضع جديد من الشارع ليمنع ذلك عن الحمل على المعنى العرفي لما مر من عدم وقوعهما في الكتاب والسنة فالمراد هو المعنى العرفي سواء ثبت النقل من المعنى اللغوي اليه كما عليه البعض او لم يثبت بل استعمل فيه مجازا كما هو الاظهر **قوله** بمعنى انه يعسر عده آه **اقول** لا يخفى ان هذه العبارة لا تشمل الكثيات المتصلة وربما يعبر بتعبير يشملها ايضا فيقال انه مما لا يتمكن من الاجتناب عنه بلا حرج او يقال انه مما لا يمكن الاحاطة به بلا عسر ولا بد ان يلاحظ العسر عدا التمكن وعدم الامكان بالنسبة الى الاوساط في الاشخاص والاوقات والاحوال والا لاختل المعيار وكيف كان فالمراد عسر عد اطراف الشبهة لا المشتبهات كما سيأتي الاشارة اليه لئلا يرد عليه مثل الشبهة التي هي من قبيل الكثير في الكثير في تسعة وتسعين في مائة فانهم اجمعوا على وجوب الاجتناب فيه ومثل ذلك ان اطراف الشبهة عشرة وان كان المشتبهات مائة **قوله** ان تعسر العد غير متحقق فيما مثلوا به آه **اقول** كما ان ضوابطهم المقررة في تشخيص غير المحصور غير ضابطة فكذلك امثلتهم مختلفة مختلة فربما مثل للقسمين بمثل الالف والثلاثة وتارة مثل لهما بمثل المواضع المتسعة والبيت واخرى بما يخالف ذلك قال المحقق الثاني في شرح القواعد ما لفظه هذا اذا كان محصورا في العادة كالبيت والبيتين اما ما لا يعد محصورا عادة كالصحراء فان حكم الاشتباه فيه ساقط فان كان غرضه بكلمة الكاف التمثيل دخل في المحصور مثل ثلاثة بيوت ايضا وان كان المراد بها التحديد لم تدخل ولا ريب انه دخل في غير المحصور لان مقتضى التمثيل بالمثالين لهما دخول ما يخرج عن احدهما في الاخر وظاهر ان ادخال مثل ثلاثة بيوت في غير المحصور او ادخال القطعة عظيمة من الصحراء في المحصور مشكل مع انه يبقى التحير والاشتباه على حاله لعدم ضابط في البين مع ان البيوت والدور تكون مختلفة في نفسها غاية الاختلاف فلا يعلم ان اي مرتبة من الوسعة فيهما مناط الحصر والانحصار مضافا الى ان تشخيص ذلك بالنسبة الى ما ذكر من الامثلة لا يكفي في تشخيص الكثيات المنفصلة ولو لوحظ مقايسة نسبة العددين الى المكانين بان يؤخذ عددان يكون النسبة بينهما كالنسبة الصحراء الى البيت فهذا مما يحتاج الى مهندس حاسب بل اطلاع كامل على كيفية اخذ النسب العددية والنسب الهندسية بحسب بعض المقامات وابن ذلك من الانظار العرفية وبالجملة فما ذكروه موجب لزيادة الحيرة كما هو ظاهر **قوله** ورد بما قيد المحقق الثاني آه **اقول** فيه ان القصر والطول من الامور الاضافية والاعراض المقولة بالتشكيك ولا حد لهما ينتهيان اليه فان الدقيقة زمان طويل بالنسبة الى الثانية وقصير بالنسبة الى الساعة فليس لهما ميزان منضبط ولا يتم الرجوع فيهما الى العرف ولا ينضبط الطول والقصر الا بملاحظة الافعال والحركات المنطبقة على الزمان وبعد ملاحظتها يختلف مراتبها فربما كان الزمان قصيرا بالنسبة الى فعل وطويلا بالنسبة الى اخر ولو قيد الفعل بالقليل نقلنا الكلام اليه قلنا فيه ما قررناه في الزمان القصير وهلم جرا فيتسلسل مراتب الرجوع الى العرف مع انه يختلف طرق العد ويتفاوت مقدار الزمان باختلافه ولو لوحظ عروض العد لحصل الاختلاف من جهة اختلاف المعدودات كالدراهم والمواشي واجزاء الامكنة **قوله** فانا اذا فرضنا بيتا عشرين آه **اقول** فيه ما لا يخفى فان مراد المحقق ملاحظة الالف من حيث انه كم منفصل

ومرتبة من مراتب الاعداد فان عدد في نفسه مع قطع النظر عن غيره فالمعدود بان يقال الواحد اثنان ثلاثة وهكذا الى نهاية مراتب من زمان قليل متعسر الا فلو فرض المعدود

فقد ذكرنا انه يختلف الطول والقصر بالنسبة الى آحاد المعدودات وليس المراد ان كل ما حصل فيه نسبة الالف فيه بالنسبة الى شيء آخر كان من هذا القبيل

حتى في مثل البيت المفروض والاوقية المفروضة ولو كان المراد ذلك لامكن هذا الفرض في اقل من البيت المفروض من مثل الذراع الواحد بل مثل الاصبع لانها

لامكان فرض جزء فيه نسبته الى المجموع نسبة الواحد الى الالف وكذا الحال في مثال الاوقية فلا يمكن التزام الاجتناب والعسر في مثل ذلك من ذرة ومثقال ذرة

مما لم يطلع الادراك فكيف من مثل هذا المحقق النحرير والذي يرشد الى ما ذكرناه تمثيله فيما نقلنا عنه من شرح القواعد للمحصور بالبيت والبيتين من دار وبعض

لكون الجزء المشتبه قليلا او كثيرا ولغيره بالصحراء فالبيت في الكميات المتصلة بمنزلة الثلاثة في الكميات المنفصلة والصحراء في الاولى بمنزلة الالف في

الثانية ونظير هذه الشبهة ما اورد على الحكماء الطبيعيين في قولهم بكون الجسم قابلا للانقسام الى اجزاء غير متناهية من انا لو فرضنا شبر الجسم منقسما

الى ما لا نهاية هو مقتضى ما ذكرتم لزم ان يكون ذلك الشبر غير متناهي البعد وبطلانه ظاهر ووجه الملازمة ان البعد والحجم يزداد بازدياد الاجزاء كما يرى في المركب

من عشرة اجزاء بالنسبة الى المركب من خمسة اجزاء والمفروض ان الاجزاء غير متناهية فيلزم عدم تناهي الازدياد الموجب لعدم تناهي الحجم والبعد وهو ما ذكر من

اللازم وجوابها ظاهر غني عن البيان **قوله** نسبة الالف الى الواحد آه **اقول** الاولى عكس النسبة كما لا يخفى **قوله** واما ثانيا فلان الظن الفقيه له

اقول لا يقال الظن الفقيه بالنظر العرفي لا بالنظر الاجتهادي العلمي كما في تشخيص نفس الطرفين من المحصور وغيره لانا نقول لما حصل الظن من تتبع القوانين و

النظائر وان كان من الحقائق العرفية كان من الظنون الاجتهادية التي ليست بحجة في المقام حتى عند ارباب الظنون المطلقة اذ لا يقولون بالحجية في موضوع

الصرف لعدم جريان دليلهم فيها كما تقدم **قوله** ففيه ان الوجه المقتضي لوجوب آه **اقول** مبنى المسئلة على ان التخصيص هل يكون من قبيل التنويع او التمييز

توضيحه ان مقتضي ادلة الاحتياط التي استنبط منها القاعدة هو الاجتناب ولو في غير المحصور خرج ذلك عنها بقاعدة العسر فان بني في العام على التنويع

كان الشك في اقل الامر بمعنى ان العام لم يشمل الامر المشكوك من اول الامر مثل ان يقال اكرم العلماء ولا تكرم الفساق فاذا شك في فسق عالم لم يجب اكرامه

وعلى هذا فيكون الاصل في المقام هو الاباحة وان بني على الثاني بني على الاحتياط فلا يستقيم ما ذكره المحقق المذكور وهذا هو مقتضى التحقيق والسر فيه ان

الشك هنا في عروض المانع لا في تحقق المقتضي والرجوع الى الاصل انما يتم على الثاني دون الاول فهو من قبيل ما اذا علم ان علة وجوب الاكرام في المثال المذكور

هي العلم وشك في عروض المانع وهو الفسق لا اذا شك في ان العلة هي العلم والعدالة او العلم فقط فيدفع المانع حينئذ بالاصل ويعمل على العموم اذا كان

دفعه من جهة كونه من الامور الوجودية التي لها حالة سابقة كالفسق في المثال حيث انه الخروج عن طاعة الله بل يرجع الى العموم في المقام وان لم يمكن دفعه

بالاصل فيه بان يقال ان الاصل عدم كون ذلك المشتبه غير محصور لان الشارع لما نفى حرمة الاستعمال في الشبهة الغير المحصورة فلا بد من تحقيقه واحرازه كي

فيبقى العموم شاملا للمصداق المشتبه لعدم تنوعها كما هو المفروض **قوله** الا ان يكون نظره آه **اقول** او يكون نظره الى مثل ما اشير اليه في الدليل

الثالث من ان عمومات الحل نص في الشبهات الابتدائية واخبار الاجتناب نص في الشبهات المحصورة وكلا الطرفين ظاهر في الشبهات الغير المحصورة فنسبتها اليهما

على السواء فادراجها تحت اخبار الشبهات المحصورة ترجيح بلا مرجح بل ترجيح للمرجوح من جهة ان الشبهة الابتدائية والشبهة المحصورة من واد واحد نظرا الى

رجوع احديهما بالاخرى الى الاخرى في المحصورة من قبيل المانع حينئذ فتندفع بالاصل ويستصحب الحل فافهم **قوله** ان غير المحصور ما بلغ آه **اقول** ويقرب

منه ما قيل من انه ما يكون احتمال اصابة الحرام المعلوم بالنسبة الى الاقدام على خصوص المصاديق الخاصة موهوما غير ملتفت اليه بحسب العادة وما قيل انه

من انه ما لا يكون الاقدام على المصداق الخاص فيه قاضيا برفع العلم الاجمالي الحاصل بوجود الحرام بل مع البناء على حرمة ذلك المصداق وحليته يقطع

بوجود الحرام في الجملة من دون تفاوت وفي الاخير انه اخص مطلقا لعدم ارتفاع العلم الاجمالي على تقدير كون ذلك حراما نظرا الى انطباق ذلك الاجمال عليه مع

ذلك بعد من غير المحصور ثم ان الذي يختلج بالبال في تحديده ان المرجع هو العرف بان يحال على استنجابهم واستغرابهم من وجوب الاحتياط فيه فما كان الحكم فيه

قطعيا في نظرهم لو خلوا وطباعهم بالنظر البدوي الخالي عن الشوائب فهو من غير المحصور وهو يختلف باختلاف الاشخاص والاوقات والاحوال لكن الغالب

هو الاوسط ولا حاجة الى الامثلة الموجبة لزيادة التحير **قوله** ونحو ما اذا علم اجمالا آه **اقول** فان قلت بناء على هذا لا يجب الفحص في العمل بعمومات

الكتاب والسنة لكثرة العمومات واختفاء المخصصات فيها مع ان المشهور على وجوبه بل ادعى عليه الاجماع قلت القائلون بوجوب الفحص زعموا انه من قبيل

الشبهة المحصورة كما صرح به المحقق القمي ره حتى انه حكم بوجوب الاحتياط في مثل هذه الشبهة على القول بجواز المخالفة الاحتمالية ايضا لوجهين احدهما

لزوم الخروج عن الدين لو بني على عدم الفحص بخلاف سائر الشبهات المحصورة وثانيهما لزوم المخالفة القطعية هنا معه بخلافه هناك ولذا رد القائلين

بعدم وجوب الفحص بانه من قبيل الشبهة الغير المحصورة ولو لم يكن هذا من غير المحصور فاين هو مع انهم حكموا بكونه ذريعة منه مع امكان ان يقال ان المقام

ليس من مسئلة الشبهة المحصورة والشبهة الغير المحصورة لكونه من موارد الاصول اللفظية وهما من موارد الاصول العملية فحينئذ فله ان يقول في مقام اثبات وجوب الفحص

ان حجية العمومات انما هي من جهة الظهور النوعي والاصل اللفظي المفيد للظن فتسقط عن الظهور بالعلم الاجمالي فحكمها حكم العام المخصص بالمجمل المفهومي

فلا بد من التوقف ثم لو سلم ان المقام من قبيل الشبهة المحصورة فنمنع عدم جواز مخالفة العلم من آحاد المجتهدين بحيث يعمل هذا ببعض وآخر بآخر وهكذا كما

في واجدي المني في الثوب المشترك فلا يلزم مخالفة المجتهد الواحد لعلمه فانه يعمل بالعموم قبل الفحص الى ان يبقى قدر يقطع بوجود المخصص منها **قوله** آه

اذا كان المراد آه **اقول** يريد بيان حكم ما يعبر عنه في الاصطلاح بشبهة الكثير في الكثير وما هو داخل في هذا العنوان مسئلة حجية الظن في زمان الانسداد فيجب العمل به للعلم بوجود الواجبات والمحرمات الكثيرة في سلسلة المظنونات **قوله** فالظاهر انه ملحق آه **اقول** المراد انه ملحق بها حكما لا موضوعا كما يظهر من امثلتهم وتعريفهم لها بما يكون اطرافه قليلة ولغير المحصور بانه ما يكون اطرافه كثيرة **قوله** لان الامر معلق بالاجتناب آه **اقول** توضيحه انه لو فرض خمسمائة منها في غاية الكبر وخمسمائة اخرى في غاية الصغر وثالثة متوسطة وفرض احدى السلاسل الثلاث محرمة فلو جمع كل ما هو داخل في صنف من الاصناف على حدة حصل ثلاث سلاسل متميزة احديها محرمة والباقيتان محللتان فالاحتمالات التي تقع فيها الحرمة منحصرة باطراف الحل هي هذه السلاسل المذكورة ويلزم منها اخر من اجتماع ثلاث سلاسل مركبة من الاصناف الثلاثة كلها مشتمل على الحرام قطعا ولا يجري فيها اصالة الحلية كما لا يخفى **قوله** كما اذا تردد الغناء آه اولى كان يتردد بين ان يكون هو الصوت المطرب والصوت مع الترجيع فمادة الاجتماع وهو الصوت المطرب مع الترجيع داخل في عنوان الشك في المكلف به الموضوعي وما عداها الافتراقي في عنوان الشك في المكلف به الحكمي **قوله** ومثل ما اذا ثبت بالدليل آه **اقول** في خبر حفص بن غياث عن ابي جعفر عليه السلام انه قال الاذان الثالث يوم الجمعة بدعة وقد اختلف في تفسيره فالمشهور ان المراد اذان العصر لان الاول للصبح والثاني للجمعة او ان الاول الاذان الاعلامي لوقت الظهر والثاني الاذان للصلوة وربما يقال ان المراد الاذان الثاني للظهر منها باعتبار كونه زيادة ثالثة على الاذان والاقامة المشروعين للظهر ويؤيده ما قيل من ان عثمان احدث للجمعة اذانا لبعد بيته عن المسجد فكانوا يؤذنون اولا في بيته وثانيا في المسجد وقيل ان المحدث لذلك معوية وقيل ان المراد الاذان الذي كان بعد نزول الامام من المنبر وقيل المراد الاذان قبل الوقت الى غير ذلك من الاحتمالات المذكورة في محالها **قوله** ومثل قوله عليه السلام من جدد قبرا آه **اقول** هذه الرواية رواها الاصبغ بن نباتة عن امير المؤمنين عليه السلام وقد طعن فيها المحقق ره في المعتبر بضعف السند من جهة اشتماله على محمد بن سنان وابي الجارود وتبعه آه وهو ضعيف لان اشتغال افاضل القدماء مثل الصفار وسعد بن عبد الله والبرقي والصدوق والشيخين وغيرهم في تحقيق هذا اللفظ الموجود فيها مؤذن بصحتها عندهم وان كان طريقها ضعيفا ونظائره اكثر من ان يحصى اضعف منه ما ذكره الصدوق ره في الفقيه على ما حكى عنه من ان جميع المعاني مقصودة للامام وتبعه الشهيد ره في الدروس على ما يظهر منه حيث قال ويكره تجديده بالجيم والحاء والخاء فان الاختلاف ليس في كلام الامام ره وما ذكره الامام احد تلك الالفاظ لا الجميع وكيف كان فالمشهور تلقيها بالقبول وحملها على معنى واحد فقرء جدد بالجيم والدالين واستدل بها على كراهة تجديد القبر بعد اندراسها وقرء سعد بن عبد الله كما عن الفقيه حدد بالحاء المهملة اي سنم والمراد التسنيم في التطريق الذي هو شعار العامة العمياء وقرء احمد بن ابي عبد الله البرقي جدث بالجيم والثاء المثلثة قال الصدوق ره في الفقيه بعد نقله والجدث القبر فلا ندري ما عنى به قيل ولعل المراد به كما في بعض ان يجعل دفعة اخرى قبر الانسان اخر لاستلزامه النبش وقرء المفيد كما في بعض بالخاء المعجمة والدالين من الخد وهو الشق فيكون المراد النهي عن شق القبر للدفن فيه او لغيره لحرمة النبش حجة في التشقيق ان يكون مراده جعل الخد اي الشق في وسط القبر لا اللحد كما هو المتعارف الان ويمكن ان يكون المراد من التجديد على القراءة بالجيم النهي عن بناء القباب كما تبنى على قبور الائمة عليهم السلام كما احتمله بعضهم **قوله** لان الواجب مامر دائر آه **اقول** المتباينان على قسمين لانه اما ان يوجد بينهما جامع قريب يجمعهما جمع الجنس القريب لانواعه والنوع لاصنافه كما في المثالين واما ان لا يوجد بينهما ذلك كما لو تردد الامر بين الحيض والطهر **قوله** في بعض المسائل آه **اقول** كما في التسعة الى اربعة فراسخ وكما لو نوى الاقامة في موضع ثم بدا له في الخروج قبل الصلوة او بعد هذا ولو يعلم ما هو حكم الله ولم يتمكن من الاستعلام **قوله** واما مردد بين الاقل والاكثر **اقول** التداخل على قسمين ارتباطي وهو ان لا يكون الاقل موجبا للامتثال على تقدير بل يتوقف الامتثال به على الاكثر لو كان واجبا كالمثال المذكور في المتن واستقلالي وهو ان يكون موجبا له ولا يتوقف على الاكثر وان كان واجبا كالقصر والاتمام والاقل ايضا قسمان لان الاقل والاكثر اما ان يكونا متحدين في الوجود الخارجي كما اذا تردد الامر بين المطلق والمقيد فانهما متحدان في الخارج وان كانا متعددين في الذهن واما ان يكونا مختلفين فيه كالمثال المذكور في المتن ومحل الكلام هنا هو الثاني من القسم الاول وكذا الاول منه لو عمم المثال الى الحقيقي والحكمي والا فيلحق ايضا كما ان القسم الثاني ملحق به ايضا كما اشرنا سابقا بل الكلام فيه الحق به الشيخ بالاشارة **قوله** لان مرجع التعدد ان بينهما في ذلك القبيل آه **اقول** وذلك كما اذا حرم علينا صوم شهر مثلا وشككنا في انه ثلثون يوما او تسعة وعشرون فحرمة صوم تلك الايام معلومة بالتفصيل وحرمة الاقل مشكوك فيه لانا اذا ارتكبنا الاكثر ارتكبنا الحرام اما لحرمته بنفسه او لاشتماله على الحرام بخلاف ما اذا ارتكبنا الاقل **قوله** فالظاهر حرمة المخالفة آه **اقول** يدل عليها الادلة الاربعة اما الكتاب فقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله الآية وغيرها من الآيات المفيدة مفادها واما السنة فالاخبار الدالة على ترتب العقاب على المعصية واما الاجماع فلان هذه المسئلة من جزئيات مسئلة جواز خرق الاجماع المركب وعدمه وقد اجمع الاصحاب على عدم جوازه لاستلزامه مخالفة الامام يقينا وذلك لو جاء العلم الاجمالي في المقام بوجوب احد الامرين في نفس الامر فتركهما معا يوجب المخالفة القطعية وما يتوهم من عدم ثبات الاجماع في مسئلة خرق الاجماع لتصريح بعضهم بجواز الخرق فيما اذا ثبت احد شطريه بالاصل مدفوع بان هذا الخلاف محفوف بالاجماع والقول بان العمل بالاصول وان كان مستلزما للمخالفة للواقع المذموم عند ذوي العقول الا انه كثير في الشرعيات كما صدر من حضرات المعصومين عليهم السلام ومدخول اذ المسلم من ذلك انما هو في الموضوعات كالاقارير لا في الاحكام ولو سلم فغايته جواز المخالفة القطعية لا العملية كما فيما نحن فيه واما العقل فلما اشار اليه المصنف ره **قوله** والا لزم التعدد آه **اقول** بل يلزم التصويب ايضا لانه يلزم اختلاف الحكم بالجهل مضافا الى ما يجيء من لزوم عدم العقاب على الجاهل المقصر لعدم تعلق الحكم به

حينئذ **قوله** اما العقل فلان حكمه الخ **اقول** ويتجه ان منع العقل اما من جهة انه تكليف بالمحال فهو تم اذ لا دليل على اشتراط العلم التفصيلي في صحة التكليف بل يكفي العلم الاجمالي غاية الامر انه يكفي في الفراغ عنه الامتثال الاجمالي من الاحتياط والتكرار واما من جهة انه تكليف محال فهو ظاهر الفساد مما الى ما يورد عليه من النقض بصحة توجه الخطاب على الجاهل باعتراف الخصم حيث انه لا ينكر وجوب تعلم المسائل على الجاهل بعد علمه اجمالا بتوجه الخطابات الا ان يقال ان الجاهل مكلف هنالك في حال الجهل لا بوصف الجهل كما ان الكفار مكلفون بالفروع في حال الكفر لا مع وصف الكفر نظير ما ذكره المحقق القمي في اوضاع الالفاظ المشتركة من انها في حال انفراد المعنى لا بشرط انفراده فيجب عليه بعد توجه التكليف تحصيل العلم به تفصيلا لتمكنه منه بخلاف هنا اذ المفروض عدم تمكنه من رفع الاشتباه لفقد النص لا انا نقول ان كان الجهل موجبا لعدم صحة التكليف وقبحه فلا فرق بين صورة التمكن من ازالته وعدمه وان لم يكن موجبا له فكذلك فان قيل ليس محط النظر الفرق بمجرد تمكنه من رفع الجهل موجبا في احد المقامين دون الاخر بل الفرق من جهة التمكن من تحصيل الواقع في احدهما دون الاخر وهذا من اقوى ما يحصل به الفرق قلت هذا مسلم لكن توقف الامتثال على العلم التفصيلي بالواقع وعدم كفاية العلم الاجمالي فيه في حيز المنع فان قيل العقل يحكم باشتراط العلم بخصوص المكلف به لا المردد بين امرين واز يد لعدم خلوه من الاغراء بالجهل وتاخير البيان قلت قد عرفت ان هذا انما هو اذا اريد الامتثال التفصيلي واما اذا اكتفى بالاجمالي فلا وبه يندفع شبهة الاغراء وغيره **قوله** كما يشهد به جواز التكليف **اقول** ونحوها اذا لم يكن مجملا صرفا بان يكون هناك قدر متيقن او يرتفع الاجمال بالرجوع الى العرف **قوله** ولقبح عقابه الخ **اقول** بصيغة الماضي عطف على قوله لجاز والعقاب فاعله وهو مرجع الضمير المنفصل الذي وقع مبتدا فان المشهور هو عقاب الجاهل المقصر وان وقع الاختلاف بينهم في منشأ العقاب وانه هل هو نفس ترك الواجب وفعل الحرام او ترك التعلم كما ذهب اليه المقدس الاردبيلي ره ومن تبعه **قوله** ودعوى ان مرادهم الخ **اقول** المراد ان التكليف يكون بالنسبة الى العلم واجبا مطلقا لا مشروطا **قوله** مثل صحيحة عبد الرحمن الخ **اقول** وجه الدلالة ان المشار اليه بهذا مطلقا سواء كان في الاقل والاكثر في المتباينين ومورد الرواية وان كان من قبيل الاول الا ان الثاني يستفاد منها بالفحوى وحمل الاحتياط فيها على الاحتياط في الفتوى دون العمل لا وجه له لعدم اشعار فيها بذلك بل يمكن ان يدعى اشعارها بالثاني ويرد على الاستدلال بها ان موردها احد قسمي الاقل والاكثر فان كان من قبيل الاستقلالي كالدين والخمس كما هو الظاهر فالمختار فيه البرائة وان كان من قبيل الارتباطي كتنزح ماء البئر فكذلك وان ذهب جماعة الى الاحتياط فيه والامر بالاحتياط في الرواية انما هو في صورة التمكن من العلم كما يدل عليه الغاية وظاهر ان المقام ليس منه وبعد ذلك فالاولوية ممنوعة ثم انه قد استدل بالرواية الواردة في وجوب ثلاث صلوات على من فاتته واحدة من الخمس المعللة بان الغرض يحصل بذلك وفيه منع الدلالة اذ بتمام دعواها اذا اريد ان الصلوات الثلاث احراز الواقع من حيث عدد الركعات لعدم امكان احرازه كما هو لا بالخمس لامكان المخالفة من حيث الجهر والاخفات وهو تم لاحتمال ان يكون حكما تعبديا من باب جعل البدل عن الواقع ويؤيده انه لو اريد الواقع لوجب الالتزام بالخمس كما لا يخفى ومن هنا اورد المحقق القمي ره على القائلين بوجوب الاحتياط فيها بوجهين **احدهما** ان الفائدة في الاتيان بالكل ان كان تحصيل اليقين بالواجب الواقعي فهو لا يحصل بذلك لفوات قصد التعيين في الامتثال وهو من المسائل الاجتهادية ومعه لا يحصل التعيين باتيان الواجب الواقعي ومجرد المطابقة في عدد الركعات غير مفيد مع انتفاء قصد التعيين والجهر والاخفات وان رجح ذلك بان الموافقة في العدد اقرب في البدلية من المخالفة فغايته ما يثبت به ان يكون الموافقة اقرب البدلين ومحل الكلام هو وجوب قضاء الفائتة لا وجوب قضاء بدلها مع انه لو كان التعبد وجوب الاحتياط لوجب الخمس لا سيما مع ملاحظة الجهر والاخفات **وثانيهما** انه لا وجه للاحتياط فيها لان ما عدا الواجب محرم تشريعي فالتخلص بالاحتياط عن ترك الواجب يؤدي الى الوقوع في الحرام وان اورد عليه صاحب الفصول بما هو مذكور فيه وللنظر فيما ذكره مجال واسع **قوله** واعلم ان المحقق القمي ره بعد ما حكى الخ **اقول** قال المحقق الخوانساري ره في شرح الدروس في مسئلة استعمال الماء المشتبه بالنجس في رد الاستدلال على عدم جواز التوضي به بان اشتغال الذمة متيقن ولا يزول بالصلوة معه اليقين بوجوب الصلوة يقتضي اليقين بالاتيان باجزائها وشرائطها التي تثبت بالدليل وقد علمت انه لم يثبت بالدليل سوى اشتراطها بالطهارة بالماء وبعدم التطهير بالماء النجس او المظنونة على وجه هذا ليس منها سلمنا ثبوت اشتراطها بالماء الطاهر لكن نقول انه طاهر بالوجه الذي قررنا نعم لو حصل يقين بالتكليف بامر ولم يظهر معنى ذلك الامر بل يكون مترددا بين امور فلا يبعد حينئذ القول بوجوب تلك الامور جميعا لتحصيل اليقين بالبرائة وكذا لو قال الامر ان الامر الفلاني مشروط بكذا ولم يعلم ان ذلك المراد بمر كذا فعلى هذا ايضا الظاهر وجوب الاتيان بكل ما يمكن ان يكون كذا حتى يحصل اليقين والظن بحصوله انتهى ما يناسب المقام من كلامه ومراده من الوجه الذي اشار اليه انه قرره ما ذكره سابقا من ان كلا من الماءين بانفراده طاهر شرعا لانه كان متيقن الطهارة واليقين لا يزول الا باليقين **قوله** ولكن لا يخفى ان قوله يعني المحقق الخ **اقول** فيه ان وجوب الاحتياط انما يتم على مذهب من لا يكتفي بالامتثال الظني بدلا عن العلمي كما هو المشهور من ان الاشتغال اليقيني يقتضي البرائة اليقينية واما على المذهب الاخر فلا يجب لقيام الظن مقام العلم فضلا عن العلم الاجمالي فما ذكره المحقق الخوانساري مبني على اختيار هذا المذهب فحاصل ما اختاره ذلك المحقق في المقام امران احدهما عدم تاثير العلم الاجمالي في تنجز التكليف اذا كان الاجمال عرضيا كما اختاره المحقق القمي ره ايضا وقد اشرنا الى عدم الفرق وثانيهما كفاية الظن في الامتثال وهو وان كان فاسدا في نفسه الا انه لا يرد الايراد المذكور بعد البناء عليه **قوله** انتهى كلامه رفع مقامه الخ **اقول** ذكر بعد هذا الكلام كلاما حاصله ان الاجمال قد يعرض نفس التكليف من غير ان يكون في متعلق التكليف وقد يعرض المكلف به فما كان من قبيل الاول فالمرجع فيه البرائة

لا الاحتياط وذلك مثل وجوب استعمال الحجر الى غاية حصول الطهارة حيث علمنا بوجوب الاستعمال في الجملة لكن اشتبه علينا الغاية انها ثلاثة احجار او يكفي زوال الجهات

فالترديد في الغاية انما هو في نظرنا فالمعلوم هي الغاية المرددة ولم نكلف الا بمقدار علمنا فلا نلتزم الا بالتخيير بين الثلاثة وذي الجهات ومنحصا النجاسة ملوع

بما حققه في مسئلة الاستصحاب ومثل وجوب الصلوة يوم الجمعة المرددة بين الظهر والجمعة بدفعا حاجة الى وجوب الجمعة استنادا الى خبر ضعيف واخرى الى

الوجوب الظهر كذلك فيجري نفي الوجوب العيني عن كل منهما باصل البراءة لكن لما انعقد الاجماع على حرمة مخالفة التكليف المردد بحيث لا نلتزم بالتخيير لتحصيل

الموافقة الاحتمالية وما كان من قبيل الثاني فلا بد فيه من الاحتياط عقلا ونقلا اذ لم يقيد المطلوب بالعلم مثل ان يأمر الشارع بصلوة معينة لم يبين

انها الظهر او الجمعة انتهى ملخصا **اقول** تحصيل المراد من هذه العبارات في غاية الصعوبة وامثالها اوجب الاختلاط في كلمات الاصحاب في هذه المباحث

بحيث تداخل المتباينات وتباين المتداخلات وارتبط المستقل واستقل المرتبط وحصل الخلط في الاجمالات العرفية والذاتية والحكمية والموضوعية

الناشية من التعارض والناشية من الاجمال والناشية من عدم النص وجرى الاحتياط في موضع البراءة والبراءة في موضع الاشتغال الى غير ذلك من الاختلاط

فالكلام الاول الذي نقلنا من هذا المحقق ظاهر في غير صورة كون الاجمال ناشيا من تعارض النصين كذا هذا الكلام الذي نقلنا ملخصه كذا اول الكلام

المذكور في المتن لكن اخره ظاهر فيها كما لا يخفى وكلام المحقق القمي ره يشابه كلماته الاولى وهما مشاركان في المقصود اعني عدم وجوب الاحتياط اذا كان ثبوت

التكليف في الظاهر على نحو الترديد بحيث لا يحصل العلم بتكليف معين مستفادا من الدليل المعتبر وان كان العلم الاجمالي ثابتا بالنسبة الى التكليف الواقعي

ووجوبه اذا كان التكليف معلوم الثبوت في الظاهر بالدليل المعتبر لكن المحقق القمي ره زعم ان المحقق الخونساري ره حكم بوجوب الاحتياط في ما يكون الاجمال فيه

عرضيا كالامثلة التي ذكرها ره ولم يلتفت الى ان محط نظره الاجمال الذاتي الذي يتفق غالبا في الخطابات والاحكام الشفاهية والا فالاجمال العرضي

لا يجب فيه الاحتياط عنده فاعترض عليه بان ذلك مجرى البراءة فيكون النزاع بينهما في مجرد اللفظ كما ادعاه من لا يبعد تصديقه ونحن نقول ان التفصيل بين

الاجمال الذاتي والعرضي لا وجه له لتوافقهما فيه وتخالفهما في ملاك الامر فيهما واحد **قوله** مع ان التكليف بالمجمل آه **اقول** توضيحه ان امتناع التكليف

بالمجمل وتاخير بيانه عن وقت الحاجة انما هو لاستلزامه طلب المحال وهو انما يسلم في صورة عدم تمكن المكلف من الاطاعة مع عدم البيان واما مع تمكنه منها

كذلك فامتناعه بل قبحه ممنوع ومن هنا اورد بعض الافاضل على اطلاق كلام القوم بالنسبة الى قبح تاخير البيان عن وقت الحاجة وجعلهم اياه قضية

كلية الا ان يفسر وقت الحاجة بزمن الاحتياج الى البيان واما اذا فسر بوقت العمل او بوقت يصح فيه ايقاع الفعل كما يظهر من كلماتهم وصرح به بعضهم انتقض

كليتها بالمجمل المردد بين عدة اشياء اذا كانت بحيث يتمكن المكلف من تحصيل العلم بالبراءة منه بفعل الكل كالصلوة مع اشتباه القبلة او الساتر

عند التمكن من التكرير وبمجمل المركبات حيث يمكن الاحتياط كما في الصلوة على القول بانها اسم للصحيح وبالمجمل من جهة تعارض النصين فان جواز التاخير في

امثال ذلك ليس محل تامل ولا يلزم منه التكليف بالمحال فان قيل لزوم التكليف بالمحال من حيث تعذر الامتثال المطلوب بالنسبة الى الفعل الخاص لتوقفه على

ان يكون الداعي الى الفعل هو الموافقة وهذا لا يتيسر مع عدم العلم بالمطلوب قلت التكليف بالفعل لا يستلزم التكليف بالعلم بالامتثال الخاص ولا يقتضي

ان يكون الداعي اليه موافقة الامر ولو سلم نظرا الى تحقيق معنى الامتثال امكن وقوعه بقصد الموافقة بمجرد الاحتمال وما ابعد ما بين كلام من طول الاستحالة و

ادعى الكلية وبين مذاق صاحب الحدائق ره حيث اطلق جوازه وعقد له بابا نسبه الى الاستناد الى ما ورد في بعض الاخبار من قولهم عليهم السلام عليكم ان تسئلونا وليس

علينا ان نجيب وليت شعري ما اراد بذلك فان اراد ذلك في التكليف الفعلي فالبديهة تشهد بخلافه ولا اشعار في الخبر به وان ادعاه في التكليف الشأني اي

الثابت على تقدير البيان فان اراد جواز ذلك في الجملة ولو مع المانع فهو غير قابل للنزاع وان اراد جوازه مطلقا ولو مع ارتفاع المانع من التقية وشبهها فمنافي

ضرورة ايضا لاخلاله باللطف فالرواية المذكورة على تقدير صحتها محمولة على صورة وجود المانع وان كان ظاهرها الاطلاق من جهة مخالفتها للعقل الصريح

وظني ان هذه الرواية ليست ناظرة الى هذا المقام اصلا وكان مراد المعصوم عليه السلام ان شأن الرعية والشيعة ان يسئلوهم عن كل مسئلة وشأنهم ان يجيبوا

عما يرون فيه المصلحة من حيث انهم اطباء النفوس والقلوب لذا لم يجيبوا عن بعض المسائل لبعض الاشخاص ونهوا عن بعض المسائل كالمسائل المتعلقة بالقدر

وربما اعرضوا عن جواب السائل الى غيره للتقية كما سئل الامام عن قوله امين عقيب غير المغضوب عليهم ولا الضالين فاجاب بانهم اليهود والنصارى فعدل

عن بيان الحكم الى تفسير الاية وحينئذ فلا دلالة للرواية على ما زعمه ذلك المحقق اصلا وكيف كان فملخص الجواب عن كلام المحقق القمي ره على ما ذكره المصنف

وغيره وجهان **احدهما** ان قبح الخطاب بالمجمل وتاخير البيان انما يسلم في المجمل الذاتي لا العرضي الذي يندرج فيه ما نحن فيه لعدم توجه الخطاب الينا لفقدنا

المشافهة وانما حصل الاجمال لنا بسبب الامور الخارجية فاللازم علينا فيما ليس فيه امارة شرعية من الوقائع الرجوع الى ما يقتضيه العقل من البراءة والاحتياط

وقد عرفت استقلال العقل بوجوب الاحتياط في صورة العلم الاجمالي بالتكليف **وثانيهما** انه لو سلم فانما يسلم فيما لم يمكن فيه الاطاعة والامتثال ولو

بالاحتياط الا ان يراد بالقبح ما يرجع الى التكليف بغير المقدور من جهة عدم العلم بخصوص المأمور به وعدم امكان قصد التقرب معه فيرد عليه ما سيأتي **قوله**

فعليه اذا كان التكليف بالشيء آه **اقول** هذا اوله مما ذكره بعض الافاضل في الرد من ان هذا الكلام مناف لكلامه السابق فان حكمهم بالاستحالة انما هو من

جهة لزوم التكليف بالمحال وهو صريح في الامتناع فلا يمكن نفيه بدليل على وقوعه ليس ذلك لاشتراط قصد التعيين في الطاعة لان هذا الاشتراط مما لا يقول به

الا البعض وهم مطبقون على استحالة التكليف بالمجمل فكيف يبنى مسئلة وفاقية على مسئلة خلافية مع ان ذلك من المسائل الظنية كما اعترف به فكيف يبنى عليه

في مبحث البراءة

مسئلة قطعية عقلية على ان التكليف لا يستلزم اشتراط وقوع ما كلف به بقصد التعيين لانا نعلم من الواجبات المشروطة بالنية والتي لا يشترط بها ومن الجزم فكيف يتم القول بالاستحالة مط وقصد الاولوية ويرد النظر على ما ذكره هذا الفاضل المحقق اما اولا فلان المحقق القمي ره لم يبن مسئلة امتناع التكليف بالمجمل على مسئلة اشتراط قصد القربة ليلزم المحذور المذكور بل بناها على اشتراط العلم بالتكليف على الوجه المطلوب وهي مسئلة وفاقية قطعية باعتقاده كما يظهر من اطراف كلامه واما ثانيا فلانه ليس في كلامه ما يدل على ان التكليف يستلزم اشتراط وقوع المكلف به بقصد التعيين مط لم يرد عليه ما ذكره وانما اراد بذلك ان التكليف على هذا الوجه يستلزم اسقاط اعتبار قصد التعيين فيما يعتبر فيه كما هو ظاهر عند من يتدبر ادنى تامل **قوله** نعم انه يسقط قصد التعيين اه **اقول** لا يخفى ان سقوط قصد التعيين لا يتحقق الا مع الحكم بالاحتياط اذ مع الحكم بالبرائة يرجع الامر الى التخيير ويمكن معه قصد التعيين في الطاعة بالنسبة الى ما يختاره المكلف ولذا لم يوجب المحقق المذكور الاحتياط في التكليف المجمل الا اذا اعتبر فيه سقوط قصد التعيين فمع عدم اعتباره احكم بالبرائة **قوله** واما الوجه الاول اه **اقول** بهذا يظهر ضعف ما صدر عن بعض الافاضل من جعله من جملة ثمرات وجوب المقدمة صحة قصد الامتثال والقربة بفعلها من حيث كونها مقدمة فيصح وقوعها على وجه العبادة اذا كانت مشروعيتها كذلك كما في الصلوة الى اربع جهات مثلا ويظهر ايضا ضعف ما اورده على المحقق المذكور من ان المراد من قصد التعيين ان كان تعيين ان ما ياتي به طاعة فهو حاصل في الكل ولو بالنظر الى المطلوبية المقدمية وان كان تعيين كونه طاعة نفسية او غيرية فاشتراط صحة العبادة به ثم توضيح ذلك ان المراد من التعيين تعيين الواجب الواقعي الذي هو احدها معينا بعنوان انه مطلوب واقعي لا بعنوان ان ما ياتي واجب نفسي او واجب غيري ولا يمكن احرازه بالطاعة المقدمية نعم يمكن منع اعتبار قصده بالخصوص وتجويز الترديد بالنسبة اليه على الوجه المذكور في المتن لكن ظاهرهم خلاف ذلك واما الواجب الغيري التبعي فلا شك في عدم اعتبار قصد كونه غيريا اي به لاجل تحصيل غيره في صحته ولا في صحة الغير ايضا لو كان توصليا واما لو كان تعبديا كالوضوء فهل يعتبر في تحقق الطاعة والامتثال والتقرب به قصد الغير بحيث لو لم يقصد فيه وقع فاسدا اولا وجهان ولا يبعد ترجيح الاول على ما حققناه في محله **قوله** ومما ذكرنا يندفع اه **اقول** وكان هذا التوهم وما ضاهاها الجا المحقق القمي ره الى الالتزام في الموارد التي ورد فيها الامر باتيان فرد جملة يشتبه فيها الواجب بغيره بان الجميع هناك واجب منها قبل الاشتباه باق على وجوبه السابق وان ما عداه واجب لتحصيله وما التزم به ان تم يرتفع به الاشكالات منها هذا التوهم ومنها ما اورد على من نفى الاشكال عن وجوب المقدمة العلمية نظرا الى انه عين الاتيان بالواجب كالفاضل التوني ره من انه ان قيل بكون الافعال المتعددة مقدمة بالنسبة الى نفس الواجب فيجب بين انتفائه لوضوح عدم الحاجة في وجوده الى التكرار وان اريد كون ذلك مقدمة للعلم باداء الواجب فانه كما يجب الاتيان بالفعل يجب العلم بفعله الذي ايضا فيكون التكرار واجبا لتوقف وجود العلم الواجب عليه فدعوى كون الواجب حاصلا في ضمن المقدمة غير ظاهرة فان الواجب الذي يكون التكرار مقدمة بالنسبة اليه هو العلم باداء الواجب وهو غير حاصل في ضمنها فالحال في ذلك كالحال في ساير المقدمات من غير فرق ومنها ما تمسك به القائل بان وجوب المقدمة مشروط بارادة ذي المقدمة كصاحب المعالم من ان المصلي اذا صلى في صورة اشتباه القبلة الى جهة مخصوصة معينة مع عدم القصد الى ذي المقدمة وهي الصلوة الصحيحة الواقعية الجامعة للشرائط الحاصلة بالصلوة الى اربع جهات لم تحصل بها الخروج عن العهدة ووجه الارتفاع في الكل ظاهر غني عن البيان فافهم **قوله** وذكرنا ورود الاشكال من هذه الجهة اه **اقول** فان قلت الاشكال كما يرد على التيمم يرد على الوضوء ايضا اذ لو كان مناط الفرق ورود الامر بالنسبة الى الوضوء فهو واضح البطلان لورود الامر بالتيمم ايضا في قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا وان كان رجحان الوضوء بنفسه دون التيمم فهو كذلك لانه لم ينقل احد من الامامية بوجوبه نفسا نعم نسبه الشهيد ره في الذكرى الى القيل وصرح في قواعده بان القائل من العامة العمياء قلت الفرق بينهما مسلمية رجحان الوضوء بنفسه عند الاصحاب فيستحب لمجرد الكون على الطهارة وعدمها بالنسبة الى التيمم فقد قام بعض الاصحاب مقامها في ذلك استنادا الى عموم المنزلة وقد منعه بعضهم وتفصيل الكلام موكول الى الفقه لذا قيد المصنف الاشكال بتقييده على القول برجحان التيمم في نفسه نعم يرد بالنسبة الى الوضوء اشكال اخر بل هذا فان في كلمات الاصحاب موارد جعلوه من العبادات واعتبروا فيه ما اعتبروه في غيره من قصد التقرب به ولا يخفى ان معنى كونه عبادة انه يجب في الاتيان به قصد الامتثال بالامر الاستحبابي والامر الغيري لا يجب قصد الامتثال به الا بقصد الامتثال للامر بذي المقدمة فكون المقدمة عبادة انما هو بالنظر الى الامر الندبي لما ثبت من ان الامر الغيري لا يقتضي كون المقدمة عبادة كما اشار اليه المصنف وعلى ذلك يتفرع المسئلة المعروفة بين القوم من انه اذا توضا المكلف لغاية من الغايات جاز له ان يكتفي به لساير الغايات ولا يتعدد بتعددها فان كفاية الوضوء الواحد لها انما هو لاجل ما ذكرنا من ان المعتبر فيه هو قصد التقرب للامر النفسي اذ لو كان المعتبر قصد الوجوب الغيري لزم تعدده اذ لا يتحقق الا مع قصد الغير وهو الواجب الخاص فالوضوء لغاية مخصوصة انما يكفيها لا لغيرها اذ هو مامور به بالنسبة الى غير تلك الغاية بامر اخر ويرشد الى ما ذكرناه ما قرروه في غسل الجنابة قبل طلوع الفجر في ليلة رمضان فصرحوا بان الصوم لا يتوقف على الغسل بقصد الوجوب بل هو موقوف على الغسل الشرعي سواء كان بقصد الوجوب او بقصد الاستحباب النفسي ثم انهم افتوا مع ذلك في كتبهم الفقهية بان المعتبر هو نية الوجوب وليس هذا الا القول باعتبار قصد التوصل الى الغير وملاحظة جهة الغيرية اذ هو مستحب بالنظر الى الامر النفسي فهل هذا الا تهافت ظاهر وقد اندفع واضح ويمكن التفصي عنه بما حققناه في زبرنا الاصولية ولا داعي الى تطويل الكلام بذكره هنهنا **قوله** بناء على ترديد الصلوة الوسطى اه **اقول** ان الكلام

التهذيب عن الباقر عليه السلام في الصلوة الوسطى قال هي صلوة الظهر وهي اول صلوة صلاها رسول الله صلى الله عليه وآله وهي وسط النهار ووسط صلوتين بالنهار صلوة الغداة وصلوة العصر قال عليه السلام وفي بعض القراءات حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وصلوة العصر الخبر وفي المجمع عن علي عليه السلام انها الجمعة يوم الجمعة والظهر سائر الايام **قوله** فتامل آه **اقول** لعله اشارة الى ضعف ما ادعاه من الاولوية من جهة ان محل الكلام هو الاجمال العرضي لا الذاتي لاختصاص الخطابات بالحاضرين فلا اجمال فيها بالنسبة اليهم بل بالنسبة الينا من قبيل الاجمال العرضي فيكون هذه الصورة كصورة عدم النص بلا فرق فلا وجه لدعوى الاولوية كما سيجيء اليه الاشارة وعلى هذا فيمكن رجاع الشك فيها الى الشك في التكليف بان يقال ان احد الامرين بعد تحقق الاجمال في اللفظ وعدم جواز طرحهما راسا واختلاف العلماء مما هو متيقن والزائد على ذلك من لزوم الجمع بين الامرين وتعيين احدهما تكليف زائد منفي بالاصل وبعبارة اخرى ان المتيقن هو الكلي القابل للانفراد على سبيل التخيير وللاجتماع مع الاخر وبعبارة ثالثة الملحوظ الواحد على وجه اللابشرطية وهو كما يتحقق بالجمع بين الامرين يتحقق بدونه فالزائد مشكوك فحينئذ تشملها ادلة البرائة لصدق كون الجمع محجوبا علمه عنا مثلا **قوله** المسئلة الثالثة آه **اقول** قبل هذه المسئلة في الحقيقة خارجة عن مسئلة الاشتغال والبرائة لان كلا منا فيها انما هو من جهة مراعاة العلم الاجمالي وعدمها وفي هذه المسئلة يرجع البحث الى احكام التعارض فهي من مسائل التعادل والتراجيح فذكرها هنا لمجرد الاستطراد فافهم **قوله** فالمشهور فيه التخيير آه **اقول** هذه المسئلة ثلاثية الاقوال في هذا المبحث وفي مبحث التعادل والترجيح احدها التخيير وثانيها التوقف والاحتياط في العمل وينسب الى الاخبارية وثالثها التساقط والرجوع الى الاصل ولم يعرف قائله بخصوصه وههنا قول رابع نسبه السيد الصدر ره الى القيل وهو ان الجمع بين العبادتين تشريع محرم والمشهور هو الاول بل قيل لا يعرف في ذلك خلاف من الاصحاب عليه اكثر اهل الخلاف وهو المحكي عن الجبائيين والقاضي والرازي والبيضاوي وقد نسب في كلام البعض الى جميع المجتهدين وكيف كان فلم نر احدا منهم يظهر منه الخلاف وقد ينسب القول بالاحتياط الى المحقق الخونساري ولعل الباعث النظر الى ظاهر كلامه المخالف جدا كما اشرنا والا فليس هو ممن ثبت اختياره هذا المذهب مع ما يعرف من مذاقه في الاصول نعم ينسب الى المحقق المدقق الشريف العلامة ره القول بالاحتياط مع نسبته الى المشهور في كلا المبحثين وحاصل كلامه المحكي في مبحث التعادل والتراجيح ان التخيير مما لا دليل عليه لان ما يتصور منه الدليل اما الاخبار واما الدليل الرابع ولا اعتداد بواحد منهما اما الاخبار فلعدم افادتها وان انجبرت بالشهرة الا الظن والمسئلة اصولية واما الدليل الرابع فغاية ما دل عليه هو نفي الثالث واما التخيير فلا لامكان الاحتياط بالجمع وحاصل كلامه ره في هذا المبحث ان احتمال الطرح كاحتمال القرعة في المقام باطل المخالفة الاول للاجماع وطريقة العقلاء وان القرعة لو وجد القول بها لكان لاجل كون المكلف به هو الامر الواقعي وكونها وسيلة اليه فاذا اسلم ذلك الامر الاحتياط المنبعث عن قاعدة الشغل في امثال المقام ما لم يرد عليها دليل ولم يرد لان اخبار القرعة بعضها مخصص بموارد خاصة من الموضوعات وبعضها عام وهو يجري مع تحقق الاشكال لا مطلقا وليس هو في المقام لما سيشار اليه مع انه منصرف الى الموضوعات وهي ضعاف مع عدم جابر له في المقام فانحصر الامر في التخيير والجمع فمقتضى الادلة من طريقة العقلاء وحكم القوة العاقلة هو الجمع من جهة دفع الضرر المحتمل كما ان ذلك مقتضى اخبار الاحتياط فانها امثال منجبرة في المقام بما اشير اليه وبما يأتي وبذلك يظهر ضعف ما قال به المعظم حتى ان القائلين بالبرائة في الارتباطيات قال به هنا والقول بانه اما بالنسبة الى الامر النفس الامري او بما في مرحلة الظاهر فالاول ممنوع والثاني لا يثبت المطلوب اذ المكلف به اما الامران معا او احدهما فالقدر المتيقن موجود والمشكوك مدفوع بالاصل مدفوع لثبوت التكليف بالواقع لمشاركة الغائب مع الحاضر فيجب اتيان كل من الامرين من باب المقدمة الى ان قال ما ملخصه ان القول بالتعويل في المقام على الاخبار العلاجية الامرة بالتخيير في صورة تعارض النصين مدفوع بانصرافها الى غير ما نحن فيه وان مورد بعضها دوران الامر بين المحذورين مع عدم افادتها الظن لاختلافها في انفسها انتهى ما اردنا من كلامه ملخصا وهو عجيب سيما مع نسبة القول به الى المعظم ولقد قال بعض الافاضل المعاصرين في حقه انه ره وان كان وسيع الباع طويل الذراع في المطالب الاصولية الا انه كان قليل المراجعة الى الكتب وكيف كان فظني ان منشأ ما تخيله ظواهر كلمات المحققين الخونساري والقمي ره **قوله** والاقوى هنا ايضا آه **اقول** وتمايد عدم الاولوية هنا نظرا الى وجود العلم التفصيلي بالتكليف ان الاشتباه فيه انما هو في الموضوع الذي ليس بيانه من وظيفة الشرع فلا مجرى للبرائة فيه لعدم جريان دليلها وموضوع التكليف بلا ريب فيه فاصل الخطاب معلوم السقوط كما هو المفروض وليس من وظيفة الشارع ازالته واتمامه الاشتباه من قبل المكلف بخلاف الشبهة الحكمية **قوله** مستند في ظاهر كلامه آه **اقول** قد عرفت انه تمسك في مسئلة الفائتة بوجهين منشأهما ما اشار اليه شيخنا الاستاد ره ولصاحب الفصول في المقام كلام طويل في رده لما كان بعضه لا يخلو عن نظر **قوله** ويؤيد ما ذكرنا الخ **اقول** الرواية المشتملة على ما هو كالتعليل هي رواية الحسين بن سعيد المروية عن المحاسن عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن رجل نسي صلوة من الصلوات الخمس لا يدري ايتها هي قال عليه السلام يصلي ثلاثا واربعا وركعتين فان كانت الظهر او العصر او العشاء كان قد صلى وان كانت المغرب او الغداة فقد صلى **قوله** ولذا تعدى المشهور آه **اقول** نسبه الى المشهور في الذخيرة والى الاكثر في التذكرة بل عن الروض انه يمكن دعوى الاجماع هنا لان المخالف فيه كالمخالف في اصل المسئلة بل نقد عن المختلف ان القول بالتكرير هنا دون في المسئلة الاولى مما لا يجتمعان ووجه التعدي اما العلة المنصوصة في الخبر واما دعوى الاولوية وان المثال في الخبر المذكور وغيره او القاعدة المشتركة بين الحاضر والمسافر المقررة في محلها او غير ذلك والحلي خالف المشهور اقتصارا فيما خالف القاعدة على مورد الاجماع ويظهر ضعفه مما لاحظه من كتب الفقهاء **قوله** اما الاول فلان مفروض الكلام آه **اقول**

مضافا الى منع الانصراف لعدم الغلبة في الوجود والاستعمال التي هي مناط الانصراف **قوله** والستر في تعيينه للسقوط آه **اقول** توضيحه ان بعض القيود شرائط لنفس المامور به كالاستقبال والستر وبعضها شرائط للاطاعة والمعتبر هو اتيان الفعل مع جميع شرائط نفسه واما الاطاعة فهي مأخوذة عن المامور به اولا وهي مستلزمة لنفي التمكن من تحصيل الجزم بالنية الذي هو من شرائط الاطاعة وبمثل هذا يندفع التردد الوارد في اشتراط قصد التقرب في العبادات وتقريره ان قصد التقرب موقوف على ثبوت الامر لان معنى التقرب امتثال الامر موقوف على ثبوت متعلقه على القيد والمشروط على الشرط وتوضيح الدفع ان الامر تعلق بايجاد الفعل سواء كان المراد حصوله كيفما اتفق فيسقط الامر بفعله كذلك ام حصوله بداعي الامر المتعلق به فلا يجزي الا اذا قصد بالفعل امتثال داعي الامر ولما كان الايجاد امرا اختياريا متحصلا بلا ابا تفصيل واالشعور لزمه قصد التقرب والحاصل ان المطلوب ليس هو الفعل المقيد بقصد التقرب حتى يلزم التردد **قوله** الثاني ان النية في كل آه **اقول** راد بذلك بيان ثمرة الوجهين المذكورين في كيفية النية في صورة الاحتياط بالجمع وتفصيل الكلام انه قد تقرر ان النية فيهما طريقين احدهما وهو المشهور ان يقصد لكل من الامرين الوجوب والقربة لان الشارع امر بكل منهما فهما واجبان ظاهرا وثانيهما ان يقصد الواجب الواقعي المردد بينهما بان ينوي ما هو الثابت في نفس الامر الحاصل في ضمن هذين الفعلين تقربا الى الله ولعل منشا الوجهين الخلاف في دلالة الاحتياط في المعاد فان كان دليل الاحتياط هو الاستصحاب الفرضي كما يظهر من بعضهم بان يفرض الشك قبل الاتيان بشيء من الامرين فيقال ان التكليف بالامر المجمل المردد ثابت يقينا قبل الاتيان بهما ومجرد الاتيان باحدهما لا يوجب العلم بالبراءة والاخبار بعد حمل الاوامر فيها على الحتم واللزوم لا الارشاد فالحق هو الطريق المشهور وان كان الاخبار مع حمل الاوامر فيها على الارشاد او حكم العقل المطابق لها فالحق هو الطريق الثاني والحق ان الاستصحاب لا مجرى له في المجملات كما مر وستأتي الاشارة اليه وقد تقدم ان اوامر الاحتياط ارشادية فلا بد من ترجيح الثاني كما اختاره المصنف وعلى هذا يكون احدهما مطلوبا واقعيا يترتب عليه الثواب والعقاب والاخر مطلوبا ظاهريا لا يترتب على شيء منهما الا على وجود المصلحة والحسن في المقدمة لكن التحقيق اختصاص مصلحتها في مصلحة ذيها فالمقصود منها التوصل الى المقدمات الوجودية والعلم بتحققه اذا كانت من المقدمات العلمية نعم فرق بين المقدمة العلمية والمقدمة الوجودية من جهة ان الاولى قابلة لتعلق الامر لا ترى به كما في الصلوة الى اربع جهات عند اشتباه القبلة لكنها على هذا التقدير ليست من المقدمات حقيقة بل هي مثل ذي المقدمة وعينها على ما اختاره بعض المحققين بخلاف الثانية فانها ليست قابلة له لا لاختصاص مصلحتها في مصلحة ذيها فلا يصح قصد التقرب بها وبمثل ذلك ابطلنا في سائر زبرنا ما جعله بعضهم من ثمرات وجوب المقدمة من انها اذا كانت مما يشترط في صحتها قصد التقرب كالطهارة فعلى القول بالوجوب يصح فعلها لكونها مامورا بها حينئذ وعلى القول بعدمه لا يصح مثال ذلك الطهارة لمس كتابة القرآن فان وجوبها للصلوة والطواف مما ورد فيه النص كقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم الاية وقوله صلى الله عليه وآله الطواف بالبيت صلوة واما وجوبها لمس كتابة القرآن فلم يرد فيه نص والنص انما دل على حرمة المس لغير المتطهر وهو قوله تعالى لا يمسه الا المطهرون فان قلنا بوجوب المقدمة صح فعلها للمس الواجب بنذر وشبهه لرجحانها اذن كذلك للامر بها والا فلا وملخص ما حققنا في مقام الابطال ان الامر بالمقدمة المستفاد من الامر بذيها لا يوجب كونها عبادة صحيحة يمكن قصد التقرب بها كما يحكم به الاستقراء في المقدمات حيث ان كثيرا منها من الامور التوصلية الغير المحتاجة الى قصد القربة كالمشي للحج وغسل الثوب والبدن للصلوة وغيرهما فليس ذلك من الثمرات وكيف كان فثمرة الوجهين فيما نحن فيه ما ذكره المصنف ومن ان المكلف لو لم يكن قاصدا لفعل المشتبهين من اول الامر ثم بدا له بعد فعل احدهما ان يفعل الاخر فعلى المشهور لا ضير فيه لحصول الواجبين وعلى الثاني فلا لما ذكره في المتن **قوله** وعلى ما ذكرنا فلو ترك المصلي آه **اقول** قد ذكرنا في المباحث السابقة ان المقدمات على القول بوجوبها ايضا لا يترتب على تركها العقاب لان وجوبها غيري وان كان اصليا والعقاب في الواجب الغيري انما يترتب على ترك ذي المقدمة لان الوجوب فيه تابع لوجوبه فان تعلق الخطاب به كان موجها ايضا الى ذلك الغير ومثل هذا الوجوب ليس قابلا لاستحقاق عقاب مستقل من جهة مخالفته فهناك استحقاق واحد بنسبة الى المقدمة بالعرض والى ذيها بالاصالة كما ان العصيان كذلك فلا فرق في العصيان والاستحقاق بين ما اذا ترك الواجب الذي اتى بالمقدمات وبين ما اذا تركهما جميعا وكذا الحال في اجزاء الواجب فان العصيان الحاصل بتركها هو نفس العصيان الحاصل بترك الكل كما حققنا في محله وعلى هذا فلا يمكن اثبات تعدد العقاب في المقام من جهة ملاحظة المقدمية كما ارتكبه بعضهم فلا تغفل **قوله** فالظاهر ايضا عدم سقوطها آه **اقول** حاصل الفرق بين الشبهة الغير المحصورة التحريمية والوجوبية هو انه يمكن دفع لزوم المخالفة القطعية في الاولى على تقدير ارتكاب الجميع بان ارتكاب البعض ليس مخالفة وكذا ارتكاب البعض الاخر لاحتمال كون البعض الذي ياتي به اولا هو الحرام الواقعي وقد خرج عن محل الابتلاء وهكذا فلا يحصل المخالفة القطعية الا بعد ارتكاب الجميع اذ المفروض عدم حصولها بارتكاب البعض الاول ثم على ارتكاب الكل ولا البعض الثاني والثالث الى اخر الاطراف لاحتمال كون الحرام هو ما ارتكبه سابقا بخلاف الثانية اذ يلزم المخالفة على تقدير ترك الجميع بل تحصل بمجرد العزم على الترك كما لا يخفى **قوله** من ان التكليف باتيان الواقع آه **اقول** المراد ان عدم التمكن يوجب عدم مطلوبيته اولا في الواقع لاحتمال كون الواجب هو المعسور فلا يبقى محل للاحتياط **قوله** وهذا هو الاقوى آه **اقول** الاقوى التفصيل بين العذر الشرعي والعقلي فعلى الاول الاول وعلى الثاني الثاني وذلك لان ترخيص الشارع في الاول في ترك الاحتياط التام كما في صورة التعسر يقتضي سقوط الاحتياط راسا المقتضي لعدم مطلوبية الواقع الا ان يدل الدليل على وجوب الاحتياط الغير التام اعني الاحتياط بالنسبة الى بعض الاطراف المجعول بدلا عن الواقع كما في مسئلة

اشتباه القبلة بخلاف ما نحن فيه للعقل في تركه في الثاني كما في صورة التمكن لانه نوع من الاعذار العقلية فانه لا يقتضي سقوط الاحتياط الجزئي من جهة سقوط الكلي بالتعذر ثم انه ربما يقال بعدم وجوب اتيان الواحد ايضا بمعنى جواز المخالفة القطعية لرجوع الشك حينئذ الى التكليف لاحتمال لكون المكلف به الواحد المجمل عندنا المعين في نفس الامر وكان الفرد الغير المتمكن منه سوى ذلك فلا تكليف في الواقع لعدم القدرة على المكلف به وفيه ان كلا من الافراد واجب من باب الاحتياط فلا يسقط من عدم التمكن من بعضها الآخر المتمكن منه والمقدمة العلمية اقوى من سائر المقدمات فالدليل لغرض فيها اضر التوصل الى الغير **قوله** عدم التمكن من الاتيان الخ **اقول** يظهر من بعضهم انه لا فرق في التقدم على العلم الاجمالي بين العلم التفصيلي والظن التفصيلي الخاص بل المطلق ايضا عند القائل بحجية الظن المطلق وقد تقدم الكلام في ذلك **قوله** لان العصر المقصود الخ **اقول** ملخصه ان المعتبر من الترتيب اما وقوع العصر الواقعية بعد الظهر الواقعية وقوع الظاهرية بعد الظاهرية او وقوع الظاهرية بعد الواقعية وعلى الاولين يحصل الترتيب بذلك لوقوع العصر بعد الظهر في بعض المحتملات وعلى الثالث وان كان غير حاصل الا انه لا دليل على اعتباره من الادلة والحاصل ان المرتب لعصر اليقينية على الظهر اليقينية والمحتملة على المحتملة وما نحن فيه من الثاني وبعد الفراغ من سائر الاحتمالات يحصل اليقين بالترتيب والانصاف ان هذا مغالطة اذ لا يقال سوى الترتيب الشرعي وهو ممكن باخير احتمالات العصر عن محتملات الظهر فان قيل لو بني على ذلك لزم تعين الاربع للعصر لو فرض عدم ادراك الزائد عليها من آخر الوقت والتزامه مشكل قلت اولا انه يمكن دعوى خروج ذلك عما نحن فيه بادلة الاختصاص ولذلك التزم في الروض على ما قيل بتنزيل الاربع صلوات منزلة الركعات الاربع وثانيا انه قد يمنع الاختصاص المزبور لعلو ترجيح امتثال خطاب الاصل على خطاب المقدمة وامكان تنزيل ادلة الاختصاص على ارادة ذلك بالنسبة الى الفعل ومقدمات الصحة لا مقدمات اليقين ولذا نقل عن الموجز الحاوي وكشف الالتباس انه يصلي الظهر الى ثلاث ويخص العصر بالباقي وكذا المغرب والعشاء وكاشف اللثام احتمل الوجهين وقيل ان الظهر والعصر مترتبان فعلا لا امرا والا لكان جواز العصر مشروطا باداء الظهر لا مطلقا فحينئذ يتحد فراغهما معا بالنسبة الى الجهة اذ هما حينئذ بعد التأمل كالفعل الواحد المترتب بعضه على بعض فان قوله عليه السلام اذا زالت الشمس دخل الظهر والعصر الا ان هذه قبل هذه ظاهر في ارادتهما معا بامر واحد الا ان هذه قبل هذه ففي الصورة المفروضة يصليهما معا الى الجهتين ولا يختص العصر بالاربع ولا الظهر بالثلاث نعم لو كان الباقي ثلاثا مثلا امكن القول بصلوتهما معا الى جهة واختصاص العصر بالثالثة لانه مع فرض عدد اشتباه الجهة في فعلهما يختص العصر بالباقية ولا يصح فعل الظهر فيها ولا يخفى ان هذه تكلفات ضرورة كونهما فعلين مستقلين واعلم ان ما ذكرنا مطرد في كل ما هو من هذا الباب من اشتباه الثوبين والقبلة والقصر والاتمام وغير ذلك مما ذكره المعتبر من الفرق بين مسئلتي اشتباه القبلة والقصر والاتمام بانه يجوز في الثانية ان يصليهما تامتين ثم ليس له ان يصلي العصر مقصورة قبل ان يصلي الظهر كذلك وان كان قد صلاها تامة كما ترى **قوله** هذا كله مع تنجز الامر الخ **اقول** توضيحا لما ذكرنا من القولين انما يجريان في الوقت المشترك واما الوقت المختص بالظهر فلو وقعا فيه فيمكن عدم جريان القول الثاني ح اذ الوقت المختص يختلف باختلاف احوال المكلفين فهو للمسافر مقدار ركعتين ولمن اشتبه عليه القبلة ست عشرة مثلا فعلى هذا لو اتى بالعصر قبل الظهر من كل الجهات كان العصر واقعة في الوقت المختص بالظهر لما عرفت ويضعف ذلك بان الوقت المختص انما يلاحظ بالنسبة الى الصلوة الواقعية وهي اربع ركعات للحاضر وركعتان للمسافر والست عشرة ليست من التكاليف الواقعية بل هي من جهة العلم بالواقع والذي يرشد الى ما ذكرناه انه لو صلى الظهر والعصر في جهة مخصوصة معينة ثم انكشف انها جهة القبلة فلا اظن احدا يلتزم ببطلان العصر مع ان من المقرر في محله بطلان صلوة العصر الواقعة في الوقت المختص بالظهر ولو سلم فانما يسلم بالنسبة الى بعض صور صلوة العصر وهو ان يصليها الى غير الجهة التي صلى الظهر اليها اذ هو احتمال يحتمل في صلوة العصر على تقدير بطلان صلوة الظهر واقعا اذ لو صحت كان القبلة هي الجهة التي وقعت اليها الظهر لا التي وقعت اليها العصر بعد فرض بطلان الظهر لم يتوجه الامر بالعصر واقعا واما لو صلى العصر الى عين الجهة التي صلى اليها الظهر فلا اذ هو احتمال لا يحتمل فيها الا على فرض صحة صلوة الظهر واقعا ومع صحتها يتوجه الامر بالعصر فيصح حينئذ فعلها **قوله** فيما اذا دار الامر في الواجب الخ **اقول** قد اشرنا سابقا الى ان حكم الاقل والاكثر الاستقلاليين غير حكم الارتباطيين وقد اختلفت كلمات القوم فيه فيظهر من بعضهم ان الحكم فيه الاحتياط بل يظهر من بعضهم دعوى عدم الخلاف فيه وبعضهم فرق بينه وبين المتباينين في الحكم فقال فيه بالبراءة وفي المتباينين بالاحتياط بل يستفاد من تتبع كلماتهم تعاكس القولين في قسمي الاقل والاكثر بمعنى ان بعضهم يقول بالاحتياط في الاستقلالي والبراءة في الارتباطي وبعضهم يقول بعكس ذلك كالمحقق القمي رحمه الله فانه صرح بنفي الزائد في الاستقلالي بالاصل سواء كان التكليف دائرا بين الوجهين او الوجوه وتعلق بكلي معلوم على وجه الاجمال صادق على جميع مراتبه قد شك فيما اشتغلت الذمة منه كما اذا علم التكليف باداء الدين ودار بين الاقل والاكثر مع صدق اسم الدين على القليل والكثير وتعلق بمجمل دار بين الزائد والناقص لما للشك في وضعه للاقل والاكثر او لخفاء الاجمال في تلك الواقعة كما اذا اللفظ الا انه لا يدري فكلف باداء القيمة وهي دائرة بين الاقل والاكثر واستند في ذلك الى ان القدر المتيقن من التكليف فيه هو اشتغال الذمة بالاقل والزيادة غير معلومة فينفى بالاصل ثم اورد على نفسه سؤالا ملخصه انه يلزم الامر في المتباينين ايضا فرض وجود بين نسبة الاصل اليهما على التسوية فاجاب بما حاصله انه ليس المقصود اقتضاء الاصل تعلق التكليف بالاقل بل المراد ان الاقل متيقن على كل حال انتهى ما اردنا من كلامه رفع الله مقامه **اقول** كما اختلفت كلماتهم في ذلك في الاصول اختلفت في الفقه ايضا كما يرشد اليه التأمل في كلماتهم في مسئلة ضمان القيمة اذا اتلف حيث اختلفوا ان القيمة المضمونة هل هي قيمة يوم الغصب او يوم التفريط او يوم التلف او اعلى القيم وفي مسئلة الاستنجاء بالحجر ذي الجهات ومسائل

في مباحث البراءة

من قبيل البريد و مسئلة الشك في طهارة الثوب المتنجس بعرق بول الرضيع بدل والعصر ايضا اذا عممنا ذلك بحيث يشمل ما يكون المقدار الزائد فيه من غير جنس الاقل كما عممه بعضهم الى غير ذلك من المسائل **قوله** اوجزء ذهني سواء القيد آه **اقول** وجه التعبير بالجزء كون التقييد داخلا وان كان نفس القيد خارجا **قوله** وهو على قسمين آه **اقول** بعبارة اخرى واضح ان القيد اما ان يكون له وجود في الخارج كالوضوء او لا يكون كالمؤمنة في الرقبة المؤمنة فان وصف الايمان لا وجود له في الخارج **قوله** ومن ذلك دوران الامر آه **اقول** يخطان من هذا القسم دوران الامر بين التعيين والتخيير **قوله** فالاولى منها ان يكون ذلك آه **اقول** لانه في الحقيقة من باب الاصل وملخص الكلام فيه ان النزاع اما صغروي ان النزاع في كون العلم الاجمالي منجزا وعدمه واما كبروي بمعنى ان المبرئ للذمة بعد تنجز التكليف هل هو اتيان الواقع او الاعم منه ومن بدله في حال الشك فان كان المراد في المقام هو الاول فالاصل مع القائلين بالبراءة وان كان الثاني فالاصل مع القائلين بالاحتياط لاطلاق عدم جعل الشارع بدلا للواقع مع ورود ادلة الاحتياط على ادلة البراءة مضافا الى ما يقال من ان ادلة البراءة لا تمشي في المقام لان مفادها نفي العقاب والشرط والجزء من المقدمات ولا يترتب عليها عقاب كما عرفت **قوله** على ما ذهب اليه بعض فقهائنا آه **اقول** وهو الشيخ ابو علي بن الشيخ الطوسي ره على ما حكاه عنه الشهيد ره في الذكرى **قوله** وقد اختلف في وجوب الاحتياط آه **اقول** الاقوال في المسئلة ثلاثة ثالثها التفصيل بين الشك في الجزء والشك في الشرط ولما لم تكن المسئلة معنونة في كتب الاصحاب ما عدا جماعة من متاخري المتاخرين اختلف النسبة اليهم فيها فقد نسب بعض القائلين بالبراءة القول بها الى ظاهر كلمات الاوائل والاواخر واستظهر نفي الخلاف فيه وربما عزى بعض القائلين بالاحتياط القول به الى الاكثر ... الاصحاب ولعل منشأ النسبتين ما يرون في كلماتهم من الاستناد في ذلك الى اصالة البراءة تارة والى الاحتياط اخرى وقد ادعى في القوانين في مبحث الصحيح والاعم الشهرة في الاول وادعى في هداية المسترشدين الشهرة في الثاني وكيف كان فاول من فتح باب الاحتياط على ما ادعاه الاستاد هو المحقق السبزواري وتبعه عليه جماعة من الاواخر كالمحقق الشريف والمحققين صاحبي الهداية والفصول وغيرهم لكن ربما يظهر من كلام المحقق ره في المعارج وجود القول بالاحتياط في القدماء ايضا حيث قال قال بعضهم بوجوب الاحتياط وصار آخرون الى عدمه واجراء اصالة البراءة وفصل ثالث بين ثبوت الشغل كما في مسئلة لو وقع بين عين فقال بوجوب الاول دون الثاني ولا نضائق ان نسبة الاحتياط في المقام الى المشهور في غاية الغرابة وكانه اشتبه الامر على صاحبها وتخيل انهم اعتمدوا على الاطلاق غاية انه وافق البراءة في بعض الموارد فهي لمجرد التاييد ولا يخفى معارضته بمثله على ما ادعاه المحقق القمي ره **قوله** نعم قد يا? اولى آه **اقول** من هذا القبيل مسئلة الوضوء للصلوة فان المقصود من الوضوء مثلا تحصيل عنوان الطهارة فيجب الاحتياط اذا شك فيه **قوله** قلنا اولا آه **اقول** قد يجاب على تقدير البناء على وجود المصلحة واللطف ايضا بان المصالح والمفاسد الكامنة في الاحكام العرفية ليست كالكامنة في الشرعيات حيث ان بناء العقلاء على الاحتياط في الاولى دون الثانية بل بناؤهم فيها على مجرد دفع العقاب دون الوصول الى المصالح فليس لهم اهتمام في ذلك مع العلم التفصيلي فضلا عن الاجمالي وهو كما ترى **قوله** ومذهب بعض العدلية آه **اقول** كالمحقق جمال الدين الخونساري والسيد صدر الدين وصاحب الفصول ره فانهم ذهبوا الى ان المصلحة في نفس التكليف والامر والطلب غاية الامر ان تلك المصلحة ربما توجد في مصلحة المامور به بخصوصه ذا مصلحة كما يرى ذلك في التكاليف الابتلائية حيث ان الحسن فيها انما هو في نفس التكليف اذ ربما يكون الفعل مما لا يستحق فاعله المدح وكذا التكاليف الواردة في موارد التقية لظهور انتفائها بالحسن ولا تجرد المكلف به عن الحسن لابتلائه وطريانه بعد التكليف من حيث كونه امتثالا وطاعة لا يقدح في ذلك اذ الكلام في الجهة المتفرع عليها التكليف لا الجهة المتفرعة عليه وكذا التكاليف الغير المطردة العلة التي يعبر عنها حينئذ بالحكمة كتشريع العدة لحفظ الانساب من الاختلاط وغسل الجمعة لرفع رياح الاباط وكراهة الصلوة في الحمام لكونه مظنة للرشاش وفي الاودية لكونها مظنة لمفاجاة السيل وغير ذلك فان الحسن فيها في الموارد التي تتجرد عن الحكمة من جهة نفسها لا من جهة الافعال بل يكون حسنها من جهة التكليف مضافا الى ما يرى من ان الصبي المراهق اذا كان كامل العقل لطيف القريحة بحكم العقل بحسن الفعل بالنسبة اليه مع علمه بحكم الشرع به وعدم تكليفه اياه فيعلم ان التكليف الشرعي ليس منوطا بوجود المصلحة في الفعل الى غير ذلك من الموارد التي يمكن اثبات المطلوب بها **قوله** قلت نختار هنا آه **اقول** وقد يجاب عنه بتقرير آخر وهو ان اجراء اصالة البراءة في المتباينين غير ممكن اذ جريانها في كليهما ينافي العلم وفي احدهما المعين ترجيح بلا مرجح وفي احدهما الغير المعين غير مشمول لادلتها بخلاف ما نحن فيه فان الاقل غير مشكوك فيه حتى يجري فيه الاصل لانه القدر المتيقن وان لم يعلم كونه واجبا نفسيا او غيريا بخلاف الاكثر فان وجوبه مشكوك فينفى بالاصل **قوله** اما الاول فلان عدم جوازه آه **اقول** لا يخفى ان هذا البناء الاخير يتوقف على ثبوت تداخل الطبيعة المشتملة على الاقل في الطبيعة المشتملة على الاكثر وهو كما ترى وبنا استند المنع ان الاقل اذا لم يكن وجوده منوطا بالزائد كما في الاقل والاكثر الاستقلاليين مثل مسئلة الدين كان اشتغال الذمة بالاكثر قاضيا باشتغالها بالاقل لعدم ارتباط بين الاجزاء واما اذا كان وجوده منوطا بالزائد كما في المقام لم يلزم ذلك اذ المفروض ارتباط بعض الاجزاء ببعض بحيث يرتفع الكل بارتفاع كل منها ويصير في حكم العدم لو نقص فلا يصح ان التكليف بالاكثر قاض بالتكليف بالاقل كما لا يصح ان التكليف بالكل قاض بالتكليف بالجزء اذ القدر المعلوم المتيقن تعلق التكليف التبعي بالجزء في ضمن الكل لا تعلق التكليف به مطلقا ولو انفصل عن ساير الاجزاء حتى انه لو اتى به حصل فراغ الذمة على حسب ايجاده الامر في الباقي بين حصول التكليف به وعدمه حتى يرجع الى الشبهة البدوية فيرجع الى البراءة قطعا والحاصل ان الامر دائر في المقام بين طبيعتين وجوديتين لا تندرج احديهما في الاخرى وان اشتمل الاكثر على اجزاء الاقل فلا وجه لاجراء الاصل في تعيين احدهما

موجودا به دوران الامر بين الاشتغال والبرائة لاما اذا كان الامر في الاشتغال باحد الامرين فنعلم ان المقام ليس مما علم فيه الوجوب وشك في انه نفسي او غيري لا يقال التكليف بالاقل لازم من التكليف بالاكثر في الجملة على وجه اللابشرطية فيجب ثبوت الاشتغال به لانا نقول ليس التكليف به على هذا الوجه ثابتا ليكون مكلفا به على وجه الاطلاق بل هو ثابت على وجه الاجمال والدوران بين كونه مطلوبا بذاته او تبعا للكل في ضمنه لا يقال هذا الذي ذكرته هو ما اوردناه بعينه فاندفع الاعتراض من اصله لانا نقول الفرق بينهما اوضح من ان يحتاج الى البيان فان مبنى ما ذكرتم على حصول العلم باشتغال الذمة بمطلق مخصوص يعلم ارادته على كل حال وهو مما لا اشكال في جريان الاصل فيه ومبنى ما ذكرناه على عدم تعين القدر المذكور لتعلق التكليف به بخصوصه بما يزيد عليه بحيث لا يكون القدر المذكور مطلوبا بنفسه اصلا بل مطلوبا بطلب الكل وهو الذي بينا انه يرجع الامر فيه الى طبيعتين مختلفتين غاية الامر ان احديهما اقل جزء من الاخرى ومما حققنا يظهر لك ان التفصيل بين قسمي الاقل والاكثر عني الارتباطي والاستقلالي بالقول بالاحتياط في الاول والبرائة في الثاني كما صدر عن البعض غير بعيد في الحقيقة وان كان بعيدا في بادي النظر فتدبر **قوله** ومما ذكرنا يظهر انه يمكن التمسك له **اقول** قد عرفت مما حققنا انه لا مجرى لهذا الاصل في المقام لان مثبت الاصل هو نفي التكليف لا الاثبات وقد عرفت ان ما نحن فيه من قبيل دوران الامر بين وجوبين اذ لو نفي الاقل عن الباقي فلا علم بارادته اصلا حتى ينفي الباقي المشكوك بالاصل بل هو مشكوك فيه فان قلت هب ان الاقل في حال الانفراد والانضمام غير معلوم الارادة والاعتبار لكن القدر المشترك بين الانفراد والانضمام الى الباقي مما يعلم الاشتغال به فحينئذ ينفي الزائد بالاصل قلت المعلوم المذكور امر اعتباري مبهم لا يفيد شيئا بحيث ينفع في المقام كما لا يخفى لا يقال ليس المقصود من الاصل اثبات وجوب الاقل ليلزم المحذور بل المقصود منه نفي الزائد ووجوب ما علم من الاجزاء انما يستفاد من الامر بالمجمل ويحصل من المجموع العلم بالاشتغال بالاقل لانا نقول هذا انما يتم اذا كان الاقل معلوم الارادة على كل حال حتى في صورة الانفراد والانضمام وقد عرفت عدم ثبوته ومما ذكرناه يعلم ضعف التمسك في المقام باصول اخر راجعة الى الاصل المذكور كاصالة عدم جزئية المشكوك ان اريد ان الشارع في زمان من الازمنة لم يجعله جزء للمجموع ولو بني على كون الاحكام الوضعية تابعة للاحكام التكليفية كما عليه البعض كان الجزئية منجعلة بنفسها لا مجعولة والاستصحاب مبني على الجعل ولو استصحب عدم الجعل فهو عين استصحاب عدم الوجوب كما لا يخفى وان اريد انه في زمان من الازمنة لم يعتبر الشارع انضمامه الى الكل فهو صحيح في نفسه الا انه ينطبق على الاقل والاكثر الاستقلاليين الذي يكون خارجا عن محل الكلام وكاصالة عدم ملاحظة الشارع هذا الجزء في المقام جعل الحكم ومثلها استصحاب عدم الالتفات اليه وهو مع ما يرد عليه مما قدمنا وانه من الاصول المثبتة انما يتم فيما دار الامر بين وجوب الجزء واباحته واما لو دار الامر بينه وبين الاستحباب كما في السورة فلا وجه لا لتفات على التقديرين فيرجع الشك فيه الى الحادث وليس هو من موارد الاستصحاب لان اجرائه بالنسبة الى الامرين مستلزم لطرح المقطوع به وبالنسبة الى احدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح اللهم الا ان يقال ان المنفي بالاصل هي الاثار المترتبة على الوجوب الغير المتحققة في الندب والارتياب الشك فيهما شك في الحدوث لا الحادث وبالجملة فمؤداه لو تم يكون اخص من المدعى وكاستصحاب عدم بيانه في زمان المشافهة فلا يكون جزء وهو مع ضعفه لا يجدي في رفع التكليف بعد فرض ثبوته وطريقية الاحتياط وسيأتي بعض ما اشرنا اليه في كلام المصنف **قوله** ومثل ادلة اشتراك الغائبين له **اقول** قد يقلب هذا الدليل وتقريره ان التكاليف المتعلقة بالماهيات المجملة انما هي بحسب ما تبين منها للمكلفين فالحاضرون للمشافهة لو اذا امروا بعبادة ثم بين لهم بان لها اجزاء وشرائط لم يكونوا مكلفين الا بما اشتمل على ذلك المبين وان احتمل عندهم وجوب امر اخر فليس حالنا الا كحالهم فان قلت بين المقامين فرق واضح لانه كان يمكن لهم التمسك بقاعدة قبح تاخير البيان في حصر الاجزاء في القدر المبين لهم لتيسر البيان وقبح التعويل حينئذ على الاحتياط بخلاف الغائبين حيث انه لا سبيل لهم الى ذلك لامكان الاحتياط والعقل يحكم به مع عدم تيسر البيان قلت لو ثبت حجية قاعدة الاحتياط في امثال المقام لجرت في حق المشافهين ايضا فعدم البيان لهم ايضا يمكن ان يكون للاتكال على هذه القاعدة التي دل عليها العقل والنقل لا يقال يمكن الفرق بان الاقتصار على الاجزاء والشرائط المبينة في مقام البيان يعطي الاختصاص لما اشتهر بين اهل العلم من ان السكوت في مقام البيان يفيد الحصر وهو يجري بالنسبة الى المشافهين دون غيرهم لاحتمال عدم تيسر البيان بالنسبة لهم لانا نقول مع ما عرفت انه ان لوحظ في ذلك مرحلة الواقع فهو تم في كلا المقامين وان لوحظ مرحلة الظاهر فيما فيها على حد سواء سيما مع ملاحظة توفر الدواعي بالنسبة الى اجزاء العبادات وشرائطها **قوله** ومثل وجوب دفع الضرر له **اقول** التعبير في التعبير للاشارة الى الاختلاف في التقرير فتقرير الاول انه اذا توقف العلم باداء التكليف على الاتيان بما شك فيه حكم العقل بلزوم الاتيان به وقبح تركه دفعا للخوف من الضرر المترتب على ترك الواجب فهو وان لم يكن جزء من اجزاء الصلوة او شرطا من شروطها في الواقع الا ان هذه الجهة والملاحظة المذكورة قد تقضت بحسنه كما يظهر من ملاحظة الاوامر العرفية الصادرة من الموالي بالنسبة الى العبيد وتقرير الثاني انه بعد الشك في الجزئية والشرطية في الصلوة المفروضة يتوقف العلم باداء الواجب على الاتيان بالمشكوك فيه فهو مقدمة للعلم بفعل الواجب فيكون واجبا **قوله** مندفع مضافا الى منع جريانه له **اقول** قد عرفت ان حكم العقل بوجوب الاحتياط باق بعد اتيان احد الامرين فلا حاجة الى التمسك بالاستصحاب ونظير ذلك ما سيأتي في مبحث الاستصحاب من انه مع وجود نفس قاعدة الاشتغال في مورد وجريانها فيه لا حاجة الى استصحابها ويمكن الايراد على هذا الاستصحاب بوجوه اخر منها انه معارض باستصحاب البرائة اليقينية الجاري في الارتباطيات كجريانه في الاستقلاليات نظرا الى انحلال التكليف بالماهية المجملة الى التكاليف العديدة وفيه مع ما عرفت من انه لا انحلال في الاجزاء لا يكافؤ هذا الاستصحاب لما سنحققه في باب الاستصحاب

ومنها ان المستصحب اما ان يكون هو التكليف بالاقل او بالاكثر او الامر المنفصل الامري فان كان الاول فالتمسك بالاستصحاب غلط وان كان الثاني فجريان الاستصحاب فرع وجود المستصحب وليس التكليف بالاكثر من بد والامر وان كان الثالث فالمستصحب ايضا غير معلوم لعدم الدليل على التكليف بالامر الواقعي المردد وفيه ما لا يخفى ومنها انه قد يثبت خلاف المقصود من اثبات الشرطية والجزئية كما اذا دخل الوقت وكان المكلف واجدا لاحد الطهورين في اوله ثم فقده بعد ذلك بلا اختيار منه فمقتضى استصحاب بقاء الامر بالصلوة عدم الشرطية ويجري هذا بالنسبة الى قاعدة الاشتغال ايضا بل بالنسبة الى كل ما يمكن ان يكون مدركا للاحتياط فان قيل يمكن تتميم الامر بالنسبة الى المثال المفروض بعدم القول بالفصل قيل يمكن العكس ايضا بان يتمسك بالبرائة في مثله ويتمم الامر بالنسبة الى الباقي بذلك فما وجه الترجيح ضعف هذا الوجه ايضا ظاهر لا يحتاج الى البيان **قوله** وقد عرفت الجواب آه **اقول** قد عرفت ان الجواب لا يتم الا بعد امكان ارجاع الشك في التكليف وهو غير معلوم بل خلافه معلوم بعد فرض ارتباط بعض الاجزاء ببعض فيكون المقام من قبيل ما شك فيه بالنسبة الى الحدث وموارد البرائة هو الشك في الاول وتوهم ان عدم القطع بالمخالفة للواقع كاف في مقام الامتثال مدفوع بما قدمنا مع انه مخالف للاجماع اذ الاختلاف في كون الاصل هو الاشتغال او كان الشك من قبيل الشك في المكلف به والنزاع هنا انما وقع في الصغرى فلئن قلنا ان قاعدة الاشتغال وكذا الاستصحاب انما يجريان الى ان يقوم دليل شرعي على حل فهنا قد نقول الاشتغال بالاقل معلوم بالنص والاجماع والتكليف بالزائد غير معلوم فينفى بالاصل فيكون المكلف به بملاحظة ذلك هو الاقل قلت قد بينا لك ان التكليف مجمل بملاحظة الارتباط الحاصل بين الاجزاء فلو انفرد الاقل لا يعلم ارادته اصلا فالمقام من قبيل دوران الامر بين طبيعتين ولهذا جعله بعض المحققين حيث قال ان اجزاء الاصل في المقام نظير اجزائه فيما اذا كان الامران غير متشاركين في الجزء مع زيادة التركيب في احدهما او زيادة القيود الوجودية فيه وذلك كما اذا علم التكليف بشراء شيء مثلا ودار بين ان يكون حيوانا او جمادا فالقول بان اعتبار الجسمية في الواجب المطلوب معلوم واعتبار ما زيد على ذلك من الحساسية والتحرك بالارادة غير معلوم واضح الفساد **قوله** ففيه ان مقتضى الاشتراك آه **اقول** قيل غاية حكم الدليل على الاشتراك في صورة الجهل فلو سلم ذلك فلا يسلم دلالة الدليل على الغد ايضا فالمكلف به لعله هو ما في نفس الامر فلا يحصل الامتثال بالاقل للشك في البقاء والارتفاع وفيه ما فيه **قوله** واما الرابع آه **اقول** هكذا في بعض النسخ وفي بعض النسخ المصححة وقع المثال بينه وبين ما يليه في العد فيصير حينئذ كالنشر على خلاف ترتيب اللف **قوله** فلان وجوب المقدمة فرع آه **اقول** قد اجيب عنه ايضا بمنع وجوب المقدمة في مثل المقام والتفصيل فيه بين صورة دوران الواجب في نفسه بين الامرين المتباينين او الاقل والاكثر وبين صورة تعينه وحصول التردد المفروض في الموضوع فقيل بعدم منع وجوب مقدمة العلم مطلقا انا وان قلنا بوجوب المقدمة فلا نسلم توقف ايجاب هذا القسم وذلك لانا متى ما استنهضنا هذا للوجوب وانا نعلم من الامر بشيء الامر بجميع ما يتوقف عليه ورجعنا في ذلك الى العرف ولما رجعنا في مقدمة العلم الى حال الشارع في التكاليف لم نقطع بانه ممن يوجب الامر الاتيان بكل ما وقع فيه الاشتباه ولا في النهي تركه بل نجوز ان يقنع هنا باحد الامرين فانا نفرق بين الشاهد والغائب من حيث ان المصلحة في الشاهد تعود اليه وفي الغائب تعود الى المأمور فلا يبعد ان يقنع منه عند الاشتباه بالتكليف باحد الامرين ولا اقل من الجواز وحينئذ فنمنع وجوب ما وقع فيه الاشتباه متعلقين باصل البرائة وهذا بخلاف ما اذا كان المكلف به معلوما ثم عرض الاشتباه ولا يتم الا بالضميمة كما في غسل الوجه واليدين ومسح الرأس والرجلين وستر العورة ونحو ذلك فانه مما علم فيه الشغل بشيء بعينه ولم يقع الاشتباه في التكليف انتهى وللنظر فيه مجال واسع وله فيه مواضع مواقع **قوله** بقي الكلام في انه كيف آه **اقول** هذه العبارة الى قوله ره في العبادات وقع عليها في بعض النسخ المصححة خط المحو والمراعى في وجهه **قوله** يكفي في قصد القربة قصد آه **اقول** ذكر الشهيد ره في قواعده ان للعبادات ثماني غايات الاولى الرياء ولا ريب في انه مخل بالاخلاص الثانية قصد الثواب والخلاص من العقاب او قصدهما معا الثالثة فعلها شكرا لنعم الله الرابعة فعلها حياء من الله تعالى الخامسة فعلها حبا لله السادسة فعلها تعظيما لله لكونه اهلا للعبادة السابعة فعلها موافقة لارادة الله تعالى وطاعة لامره الثامنة فعلها لكونه اهلا للعبادة ثم ادعى الاجماع على صحة الاخيرة واما غاية الثواب والعقاب فقد نسب الى الاصحاب القطع بكون العبادة فاسدة بقصدهما ومنعه بعض المتأخرين عنه وادعى استفادة صحته من الكتاب والسنة وقد تكلم فيه شيخنا الاستاد في الفقه بما لا مزيد عليه ولعل المحوفي المقام من جهة كون ذلك محل الكلام **قوله** واما الدليل النقلي آه **اقول** عطف على قوله في اول الكلام في مقام الاستدلال اما العقل **قوله** فهو الاخبار الدالة على البرائة آه **اقول** قد يقال ان مفاد هذه الاخبار ومورده عدم التكليف بالمجهول ولو سلم صدقه فيما نحن فيه لزم القول بسقوط التكليف راسا حتى بالنسبة الى الاجزاء والشرائط المعلومة وبطلانه مسلم باتفاق الخصم بيان اللزوم ان جهالة الجزء تستلزم جهالة الكل فيدخل المأمور به في عنوان المجهول فيشمله تلك الاخبار ولا يفيد الاخبار المبينة للاجزاء والشرائط تعينها لتعلق الامر بالمجمل كما هو المفروض وفيه ان الاجماع قام على عدم سقوط الواجب من اصله وانما الخلاف في لزوم الاتيان بالمحتملات وعدمه **قوله** فافهم آه **اقول** لعله اشارة الى ان العقاب المترتب على ترك الجزء ليس من حيث خصوص ذاته بل انما هو من جهة ترك الكل غاية الامر اتحادهما مصداقا وعدم الانفكاك بينهما في الخارج **قوله** وقد توهم بعض المعاصرين آه **اقول** هو صاحب الفصول ره ذكره ذلك في مبحث الصحيح والاعم من كتابه وهذا الذي نقله المصنف ره ليس عين عبارته فانه بعد ان جعل الشارع مرادا للبرائة هذه الاخبار وبين تقريبها قال لا يقال لا نسلم حجب العلم في المقام الى ان قال لانا نقول المراد حجب العلم بالواقعي والا فلا حجب في الحكم الظاهري ثم قال وفيه نظر لان ما كان لنا اليه طريق الى اخر ما نقل المصنف ره ملخصا **قوله** واضعف من ذلك انه علله آه **اقول** لا يخفى ان كلام المصنف ره قاصر عن افادة حقيقة مطلبه لانه ره لخص كلامه غاية التلخيص فنقله في المقام فلا بد من بيان مطلبه ليظهر ملاء مرامه ومطلبه

وجهه ويتميز غشه من سمينه ويتميز سقيمه من ثمينه ويدركا لنقض والابرام على محله فنقول انه ره تمسك بهذه الروايات الدالة على الوضع والرفع وما يؤدي مؤداها في نفي الحكم الوضعي فينفي بها جزئية الجزء وشرطية الشرط المشكوك فيهما فيثبت بها ظاهر ان ماهية العبادات هي الاجزاء والشروط المعلومة فينتفي الاجمال والاشتباه ولما كان الاستدلال المذكور لا يتم الا بعموم الموصول وهو ليس متفقا عليه بين القوم ليمكن التمسك به تفطن لورود الاشكال من جهته ومن جهة ان المتبادر من الرواية بقرينة ظاهر الوضع او الرفع هو الحكم التكليفي فحاول دفعه فدفع الثاني بالمنع ودفع كليهما بما اشار اليه المصنف من فهم العلماء **اقول** اورد على ذلك بعض في مبحث الادلة العقلية بوجه لا يندفع بما ذكره هنا وهو ان من المقرر عندهم ان الاحكام الوضعية لا تناط مدارها العلم ولا العقل ولا البلوغ وغير ذلك مما يعد من الاحكام التكليفية مدارها عقلا وسمعا ولذا يحكمون في ابواب الفقه بترتب الاحكام الوضعية كالحدث والطهارة والنجاسة والملكية المتعلقة بالعين والمنفعة والضمان والخيارات والجنايات والصحة والبطلان وغيرها على فعل الصبي والمجنون والجاهل الا ما شذ ونذر ويمكن دفعه بمنع كون ذلك قاعدة مسلمة والموارد المذكورة لا تفيد اثباتها لان عدم اشتراطها بالعلم ثبت بالادلة الخاصة لا بالجهة الجامعة التي تنفع في مقام الضابطة فافهم واما ما اورد عليه بعض ايضا ثم من ان مرجع عدم وضع الجزئية والشرطية الى عدم وضع المركب المشروط ولا ريب في عدم جريان الاصل بالنسبة اليهما لان اصالة عدم وضع الاكثر في مرتبة اصالة عدم وضع الاقل واصالة عدم وضع المطلق مع اصالة عدم المقيد فيتعارضان العلم الاجمالي بوضع احدهما وبالجملة الجزئية والشرطية لا تستدعيان وضعا مغايرا لوضع الكل والمشروط بل هما اعتباريان عقليان منتزعان على وضع الكل والمشروط سلمنا لكن نقول كما ينتزع الجزئية والشرطية مع المشروط ينتزع عدمهما من عدم اعتبارهما فيكون عدمهما ايضا حكما وضعيا كثبوتهما ونسبة عدم العلم اليهما على السواء فلا وجه لاعمال الاصل بالنسبة الى احدهما بالخصوص فيسقط بذلك الاستدلال بالاخبار بالنسبة الى الاحكام الوضعية ففي غاية السقوط اما اولا فلمنع كون مرجع عدم وضع الجزئية والشرطية الى عدم وضع المركب المشروط الا بالاعتبار فعدم وضع الجزئية يرجع الى عدم الكل باعتبار عدم الجزء لا عدم الكل بما هو حظ حاله فعدم الاكثر مثلا لو اريد به عدم اعتبار هذا المجموع المعين فلا شك ان الاصل فيه معارض باصالة عدم الاقل واما لو اريد به عدم اعتباره الجزء الفلاني فيه الذي يعبر عنه باصالة عدم الجزئية فلا كلام الا في مضافا الى ما قيل من ان المقصود ليس نفي الجزئية والشرطية بالنظر الى مرحلة الظاهر ولا ضير فيه اذا دل عليه الاخبار وان لم يمكن التمسك فيه بالقاعدة الاكثر واما ثانيا فللفرق الواضح بين الجزئية والشرطية وبين عدمهما فان الجعل في الثاني ليس الا اعتباريا محضا وانتزاعيا صرفا ناشيا من عدم الجعل بالنسبة الى الملكة كما في سائر الاعدام بالنسبة الى ملكاتها فليسا في مرتبة واحدة حتى يتوجه ما ذكر وقد قرر في محله ان العدم لا يحتاج الى العلة بل يكفي فيه عدم علة الوجود فعلة عدم الجزئية والشرطية عدم الجعل من الشارع الذي هو علة لهما ومن هنا جعل الاصل الاولي في العبادات والمعاملات الفساد فان الصحة لكونها وجودية تحتاج الى الجعل والتوظيف بخلاف الفساد والى ما ذكرنا ينظر كلام العلامة ره في الاستدلال على عدم نقض الوضوء بالمذي من انه لا يشترط نقل احكام الحدث بل ولا النص عليها لانها باقية على الاصل وانما افتقر الى نقل الثبوت الدافع لحكم الاصل **قوله** فلولا عدم العلة عنه الخ **اقول** لا يخفى ان العدول المذكور انما وقع في بابنا اصل العدم عند عدم الدليل لا في باب البراءة والاحتياط قال ره في ذلك الباب بعدما ذكر ما يطابق على ما ذكره في المقام ما لفظه هذا تحقيق ما ادى اليه نظري لا حقا في هذا الوجه فان الظاهر من اخبار الوضع والرفع وما في معناهما انما هو وضع المؤاخذة والعقوبة ورفعهما فيدل على رفع الوجوب والتحريم الفعليين في حق الجاهل خاصة دون غيرهما وحملها على رفع نفس الحكم وتعميمه الى الحكم الوضعي مع بعده عن سياق الرواية مناف لما تقرر عند الاصحاب من ان احكام الوضع لا تدور مدار العلم ثم ذكر كلاما في الاستشهاد عن ذلك نقلنا عنه انفا فان قلت انه صرح في اول الباب المذكور في اول باب البراءة واصل العدم عند عدم الدليل ان الثاني يجري في الاحكام الوضعية دون الاول كما انه يجري في الموضوعات دون الثاني فبينهما عموم من وجه فهل يمكن بيان ذلك الفرق ايضا بهذا العدول لا قلت لا لانه يمكن بيان الفرق بذلك لا اذا استدل على جريان الاصل الثاني بالنسبة الى الاحكام الوضعية بامرين احدهما الاستصحاب حيث انه من افراد الاستصحاب كما ينظر اليه ذكر المحقق ره في اثنائها وثانيهما الاخبار المذكورة فبعد العدول يبقى الاول بل نقول هذا العدول مما يحكم بنفي الفرق اذ لو بقي على ما العموم في الاخبار ارتفع العموم عن جانب الاصل الثاني وصار الخص مطلقا من الاول لكون الاخبار مدركا لكلا الاصلين كما لا يخفى وتمام الاساس بالتنبيه عليه الذي بعض من يدعي الفضل نعم ان مقتضى العدول المذكور هو ما ذكره في اول باب البراءة في بيان الفرق بين الاصلين فكان يورد على عبارة المتن باشتمالها على نوع تسامح من جهة تقييد الحكم التكليفي بقيد الالزام مع ان عبارة المسند خالية عنه مضافا الى عدم صحة نسبة العدول اليه حينئذ على الاطلاق وحيث ان مذهبه جريان البراءة في الاحكام التكليفية مطلقا سواء كانت الزامية ام غيرها كما هو صريح كلامه في الانصاف ان التوبيخ على الاقدام بالنسيان قبيح خصوصا ممن هو غريق في بحار الخطاء والنسيان بل الذنب والعصيان اعاذنا الله من تسويلات النفس ووساوس الشيطان **قوله** ره فيستدل في الاصلين الخ **اقول** ظاهر كلام المستدل بل صريحه ان مراده من الاصل الذي ذكره اصل عدم الدليل دليل العدم الذي يعبر عنه باصالة العدم وليس مراده ذكر اصلين كما فهمه المصنف ره فلا ثم ان الفرق بين اصل العدم وبين قاعدة ان عدم الدليل دليل العدم ان هذا الاصل لا ارتباط له بالواقع ويكون ناظرا الى الظاهر ولو فرض هناك ظن بانتفاء الحكم في الواقع فهو من المقارنات الاتفاقية ولا دليل على حجية الظن الحاصل منه الا على القول بالظن المطلق فانه يمكن القول بحجيته على ذلك القول

في مباحث البرائة

وكان الوجه فيما يستفاد من العامة وغيرهم من اخذ الاصل في قولهم اصالة النفي الشاملة لها ولاصل البرائة والاباحة بمعنى الراجح بخلاف القاعدة فانها تفيد انتفاء الحكم في الواقع ولذا خصها بعضهم بما يعم به البلوى حيث ان عدم وصول الدليل في مثله دليل على انتفائه في الواقع وهو دليل على انتفاء الحكم في الشريعة فما ذكره الشهيد ره في الذكرى من ان مرجعها الى البرائة الاصلية لانها يلزم منها اسقاط التكليف لا نفي الحكم الواقعي فليس على ما ينبغي ومما قررناه يظهر لك ان المستند فيها ليس اخبار الوضع والرفع وما يؤدي مؤداها اذ هي لا تفيد الا الحكم الظاهري مع ان العامة ايضا تلقوها بالقبول وعمدة مستند هذا الاستصحاب وقد جعل المستدل ايضا مدركا لها كما نقلنا عنه وكذا يظهر ان مبنى حجية اصل العدم ايضا ليس اليها

ولا دليل استصحاب حال العقل لظهور الفرق بينهما من جهة ان الملحوظ في الاستصحاب استمرار حكم النفي بعد ثبوته اولا ولا يلاحظ ذلك في تلك الاصل بل يحكم فيه بكون العدم اصلا حتى يثبت خلافه بالدليل فكان المستند في حجيته رجحان العدم في نفسه بمعنى ان الراجح في نظر العقل من وجود والعدم هو العدم فتدبر **قوله** ونظيرهم في ذلك الى ان التبوي اه **اقول** فيكون نسبة النبوي الى تلك الادلة كنسبة ادلة نفي العسر والحرج الى العمومات المثبتة للتكليف حيث ان الاولى بمدلولها اللفظي حاكمة على الثانية وكذا نسبة الاخبار الدالة على انه لا حكم للشك في النافلة او مع كثرة الشك او مع حفظ الامام او المأموم او بعد الفراغ من العمل الى الادلة المتكفلة لاحكام الشكوك وسيأتي بيان ضابط الحكومة قوله ثم ان الملاك التي صرح اه **اقول** وجه المنع ان حجية الامور المذكورة انما هي من باب الظن فهي بالنسبة الى الاصول لها مرتبة الورود نظرا الى مرتبتها ولذا تسمى بالامارات فورانها في عالم الادلة كورود الاصول الموضوعية في عالم الاصول بل بعضها من الادلة كما لا يخفى بخلاف اصل الاشتغال واصل البرائة وما يجري مجراهما فليست حجيتها مبنية على الظن بل الغالب في موارد الاحتجاج بها عدم حصول الظن منها في بعض المقامات فذلك من المقارنات الاتفاقية لم يتم دليل على حجيته ولذا لا تكون قابلة لمعارضة شيء من الادلة ولو كانت حجيتها من جهة الظن كانت كباقي الادلة يراعى فيها الترجيح بالقوة ونحوها فالاعتماد عليها والاستناد اليها انما هو بعد فقدان الظن الخاص بل المطلق ايضا وبالجملة الفرق بينها وبين الامارات المذكورة هو الفرق بين الاجتهاد والتقصد والاستنباط والعمل ولو فرض كون حجيتها من باب التعبد ايضا فهي واردة على الاصول اذ ليس شأنها الاثبات كما هو ظاهر مما عرفت به الفاضل المذكور والحاصل ان لو دل اخبار البرائة على الوضع والرفع عما لا يعلم حكمه الواقعي ولو مع وجود طريق مثل الاشتغال والاحتياط لم يلزم ذلك عليه مع وجود الطرق الظنية المذكورة فلا وجه لدعوى الملازمة والالتزام بعد الحجية **قوله** لان تعيين المهية في الاقل اه **اقول** هذا مراد من ادعى ان كلا من العقد الايجابي والعقد السلبي اعني اثبات الاجزاء ونفيها انما حصل بدليل شرعي فان الامر بالمجمل يقتضي وجوب ما علم من الاجزاء والاصل يقتضي نفي الباقي فيتعين العقد المتيقن للاشتغال وربما يلاحظ في ذلك اخبار البرائة لا نفسها فيكون مستند كلا العقدين هو الاخبار فيصير الدعوى المذكورة اوجه بالنظر **قوله** فتأمل اه **اقول** لعله اراد به ان عدم الالتفات لا يستلزم الغفلة الغير اللائقة بمقام الشارع لامكان ان يراد به عدم الالتفات لا يستلزم الغفلة الغير اللائقة بمقام الشارع لامكان ان يراد به عدم الالتفات والملاحظة على وجه الجزئية كما في كل ما لم يجعل جزء للعمل المخصوص من الامور المعلومة عدم جزئيتها فان علم الله تعالى وعلوم النبي والائمة عليهم السلام انما يتعلق بالاشياء على نحو حقايقها بمعنى انها تتعلق بالموجود بما هو موجود وبالمعدوم على انه معدوم ويمكن ان يكون اشارة الى ان المراد نفي الالتفات الخاص المختلف في مقام الايجاب والاستحباب بمعنى ان الالتفات الى الواجب التفات الى ما يكون مقوما للشيء بحيث ينتفي بانتفائه بخلاف الالتفات الى المندوب ويخطر بالبال وجه آخر للتأمل تركنا ذكرها **قوله** او عكنة البطن اه **اقول** العكنة بضم العين ثم الكاف ثم النون على ما في الصحاح الطي الذي في البطن من السمن وفي القاموس هي ما انطوى وتثنى من لحم البطن سمنا قوله وربما يتخيل الفرق اه **اقول** ملخص الكلام ان الفرق بين المقامين من وجهين احدهما ان في المقام لا يمكن اعذار العبد عند الله بعد العلم بالتكليف بسبب الاجمال لان الشرط التكليف وهو البيان موجود والاجمال لا يصلح مانعا لامكان الاطاعة بالاحتياط كما في الشبهة الموضوعية التحريمية الناشية عن اجمال النص كالغناء حيث يحكم فيها بالاحتياط بخلاف صورة عدم النص وثانيهما ان الاحكام محمولة على مسميات الالفاظ ومصاديقها ويحتمل عدم الصدق على الاقل بخلاف الاكثر ولا لفظ في صورة عدم النص ليتمشى فيها مثل ذلك وضعف كلا الوجهين مما مر وما سيأتي فان وجوب الاحتياط انما يسلم فيما لو لم يكن قدر متيقن في البين كالغناء واما مع وجود القدر المتيقن في البين فيؤخذ به وينفي الزائد بالاصل فلا تكون الشبهة بلدية بالنسبة اليه فالاحكام انما تتعلق بالامور الواقعية النفس الامرية والالفاظ قوالبها ولا مدخلية لها في الطلب اصلا فلا فرق بين المقامين فليتدبر **قوله** قلت التكليف ليس متعلقا اه **اقول** توضيح المرام ان اللفظ الموضوع لمعنى مجمل يتصور وضعه على احد وجهين احدهما ان يوضع اللفظ لمفهوم مبين المعنى غير مجمل بحسب ذاته لكن يقع الاشتباه بحسب الخارج في مصداقه بحيث يحصل الاجمال بالنسبة الى مصاديقه في الاندراج تحته وعدمه كالشهر الهلالي فان مفهومه وهو مدلوله مما الواقع بين الهلالين وهو امر مبين غير مجمل الا انه يطرء عليه الاجمال بحسب الخارج من جهة تردد ذلك بين ثلثين يوما وانقص منه وكلفظ الطهور الموضوع للغسل المخصوص الرافع للحدث المبيح المشروط بالطهارة فان مدلوله معلوم مبين لكنه ربما يطرء عليه الاجمال من جهة الشك في جزئية شيء له وعدمه وثانيهما ان يوضع لمصداق مشتبه في نفسه كلفظ الصلوة فان الموضوع له فيها مردد بين ان يكون هو الواجدة للسورة مثلا او الفاقدة لها على ما ادعاه المصرح فاذا تعلق الحكم فلا شك في تنجز التكليف بالمفهوم المبين

في اجزاء العبادات وعدم جواز اجراء اصل البرائة فيها وفيه ان ... الاشتغال

فلا بدّ في الامتثال من تحصيل العلم بفراغ الذمة المشغولة به وهو لا يحصل الا بالاحتياط واما اذا تعلق بالثاني فليس في البين مرتبتين تنجز التكليف بالنسبة الى ذات المكلّف به بين الأمرين فيرجع [illegible] الى الشك في التكليف بالنسبة الى الزائد المشكوك فيه فيرجع فيه الى البرائة ووضع اللفظ للمعنى الصحيح الا انصاف ان الفرق بين وضع اللفظ للصحيح وبين وضع لما هو لمعناه في غاية الخفاء بل هو مجرد الادّعاء ولعل قوله فافهم اشارة الى ذلك فافهم ذكره بعض متأخري المتأخرين آه **اقول** من جملة العويصات التي كثر فيها القيل والقال ووقع فيها النزاع والجدال ما ابداه الشريف المحقق قدّس سرّه وتأخّر عنه وربما ينسب الى بعض من سبقه من التناقض والتهافت في كلمات القوم حيث انهم ذكروا في مبحث الصحيح والاعم ان الثمرة بين القولين جواز اجراء الاصل في الجزء والشرط المشكوك فيهما على القول بالاعم وعدمه ووجوب الاحتياط على القول بالصحيح ونسبوا القول بالوضع للصحيح الى المشهور وذكروا في هذا المبحث ان المشهور بل المجمع عليه على ما ادّعاه بعضهم هو اجراء البرائة فيهما وليس ذلك الا التناقض واضح وتهافت لائح فذهب القوم يمينا وشمالا وطلبوا التشريق والتغريب مجالا بين مخصص للنزاع في هذا المبحث بالاجزاء التي ليست من قبيل الاركان ومن يفرق له بعموم ما استدل به الطرفان وشمول ما اثبت به المسئلتان وربما يقال بان النزاع في هذا المضمار انما هو في الحكم التكليفي والكلام هناك في الحكم الوضعي فلا تناقض في البين وقد يقول قائل بان الكلام ثمة في الشك في الركنية بعد ثبوت الجزئية وهنا فيما لو شك فيهما على وجه المعية والفارق رجوع الاول الى الشك في المكلف به ورجوع الثاني الى الشك في التكليف ويرده التراد بمنع صحة الفرق الا ان يقال بمسلمية الاول ومشكوكية الثاني ويكفي ذلك في حصول الاختلاف والنزاع ولعمري انهم بنادوا من مكان بعيد وحيل بينهم وبين ما يشتهون والانصاف ان توجيه شيخنا الاستاذ اقرب الى السداد وان بنينا فيه على النقض والابرام فلا غرو في ان نشذ عن بقية الالزام كما صنعه المصنف ره وبعض الاعلام ونقول ان الثمرة غير تامة وان اختلف المسلك باخذ الاحتياط على القولين في هذه بنيانا الحائطة في الطريقين فانتظر لتمام الكلام ليتضح المرام وينكشف الظلام قوله اما الاول فلما عرفت من ان غايته آه **اقول** لبعض المحققين في اثبات هذا المطلب مسلك آخر لا باس بذكره والاشارة الى ما فيه وملخصه انا اذا تتبعنا الادلة والمدارك الشرعية على قدر الوسع ولم يثبت عندنا الا اجزاء مخصوصة وشرائط خاصة للعبادة فاذا شك في جزئية غير الاجزاء وشرطية غير الشرائط الثابتة عندنا من الادلة دفعناهما بالاصل ولو قلنا بكون الالفاظ اسماء للصحيحة الجامعة لجميع الاجزاء والشرائط والوجه في ذلك انه لو كان لها جزء او شرط آخر لعثرنا عليه لحصل النقل بالنسبة اليه لتوفر الدواعي بالنسبة الى الكل بلا فرق بينهما فعدم الوصول الينا مع عموم البلوى دليل على العدم ويشهد بذلك تمسك الاكثر بالاصل بالنسبة الى الاجزاء والشرائط بل يمكن دعوى الاتفاق عليه قبل مخالفة بعض المتأخرين مع شهرة القول بوضع الالفاظ للمعاني الصحيحة ثم اورد على نفسه بانه بعد ملاحظة ذلك لا يبقى شك ليكون موردا لجريان الاصل فاجاب بان حصول الشك انما نشأ بدوا ثم يظهر بالتتبع وفيه مع انه يقتضي عدم وقوع الخلاف بين العلماء في اجزاء العبادة وشرائطها ان عموم البلوى بالجميع في كل الاحوال ولكل الاشخاص ممنوع كما يظهر بالتتبع في كيفية احكام الابدال الاضطرارية والامور المرتبة النادرة الوقوع المحتاجة الى بيان اجزائها وشرائطها في الاوقات الخاصة كما في التيمم بغير التراب والستر في الصلوة بمثل الطين بعد تعذر اللباس ولو سلم فحصول الظن من التتبع المذكور بعد ملاحظة الاختلافات والمعارضات في حيز المنع ولو سلم فحجيته ممنوعة ومما حققنا يظهر النظر في التفصيل الذي اختاره كاشف الغطاء ره من العمل بالاحتياط في الاجزاء والشرائط التي هي مذكورة في الروايات او كلمات الاصحاب والبرائة فيما لم يرد فيه نص ولم يتعرض الاصحاب لذكره الا في زماننا ولا كتاب ذلك وجه له مع فرض تحقق الشك في كلا المقامين وان كان غير بعيد بالنظر الى ادلة نفي الحرج قوله ودفعه يظهر مما ذكرناه آه **اقول** التقرير الواضح في دفع التوهم ان يقال ان العلم بالصحة انما يحصل من ملاحظة الاوامر الواردة فما وجد متعلقا للامر ولو بالنظر الى اطلاقه ولم يثبت فساده يحكم بصحته اذ ليس معناها الا موافقة الامر فتعلق الامر بالماهية يقتضي صحة جميع افرادها الا ما خرج بالدليل ولا يمكن تمشية ذلك على القول بوضعها للصحيحة لاجمال المامور به عليه الا ان يقال كيف يتمشى على القول بالاعم مع ان الاطلاقات تتقيد بالعلم الاجمالي بكون مطلوب الشارع هو خصوص الصحيح فيكون حصول المكلف به حينئذ محل الشك لكون محل الفرض من قبيل التقييد بالمجمل لانا نقول لا يعلم الفساد الا بدليل من اجماع او ضرورة او رواية فقبل ورود ما لا يعلم بفساد شيء من الافراد ليلزم التقييد فلا بد ظاهرا من الحكم بصحة الكل الى ان يثبت فساد شيء منها بالدليل فلا تقييد هناك بالمجمل من الجهة المذكورة لوجوب الاقتصار في الحكم بالفساد على القدر الذي ثبت فيه ذلك قوله بل له شرط كان لا يكون آه **اقول** العمل بالاطلاق له شرط احدهما ان لا يكون في مقام حكم القضية المهملة كما اشار اليه في المتن وثانيهما ان لا يكون واردا في بيان حكم آخر كاطلاق الامر في قوله تعالى فكلوا مما امسكن عليكم بالنسبة الى مسئلة الطهارة فلا يمكن التمسك به في اثبات طهارة موضع عض الكلب كما صدر التمسك به عن الشيخ ره لوروده في مقام حكم الحلية وقد يزاد في باب النظر اتحاد الشرطين ليس كذلك وثالثها ان يكون المطلق متواطيا بالنسبة الى الافراد المندرجة تحته قوله والذي يقتضيه التدبر في جميع المطلقات آه **اقول** الشاهد على ذلك كثرة الاجزاء والشرائط اللاحقة لها ببيان الائمة عليهم السلام مما ليس مشتملة على شيء منها وتكرارها في مواضع عديدة بحيث يعلم ان الغرض هو الوعظ والترغيب وتوبيخ عمار حين تمرغ بالتراب بعد نزول آية التيمم فلو كان الاطلاق في مقام بيان الحكم لم يكن لذلك وجه قوله وقد ذكر موانع اخر آه **اقول** منها ما تقدم من كون مطلوب الشارع هو العبادة الصحيحة وان قلنا بكون اللفظ اسما للاعم وقد عرفت ما فيه ومنها

في مبحث البراءة

حكم المعصومين عليهم السلام وامرهم بالرجوع اليهم في اخذ الاحكام الدالة عليها الاطلاقات وعدم الاكتفاء بها فصارت مجملة مثل قول النبي صلى الله عليه وآله صلوا كما رأيتموني اصلي وقوله خذوا عني مناسككم وقول الصادق عليه السلام لحماد بعد ان علمه الصلوة يا حماد هكذا صل وقوله هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به واجيب عن النبوي صلى الله عليه وآله بان ادعاء الاجمال ممنوع مع امكان ان يقرأ صلوا بفتح اللام اي صلى الملائكة ليلة المعراج كما رأيتموني اصلي ولا اقل من الاحتمال ولو سلم فنقول فيه احتمالات ثلثة الاول ان يكون من قبيل عموم التشبيه فيرجع الامر بالصلوة الشبيهة بصلوته في جميع الامور الا ما خرج بالدليل من الامور العادية والثاني ان يكون المراد الامر بالصلوة المشتملة على ما يحتمل كونه من الاجزاء والشرائط الا ما كان من قبيل الغايات والثالث الصلوة الشبيهة بصلوته في الشرائط والاجزاء الواقعية فالخبر على الاول مبين صالح لان يكون موجبا لاجمال الاطلاقات الا انه في نفسه مرجوح لاستلزامه تخصيص الاكثر من الامور العادية وكذا على الاحتمال الثاني من جهة استلزامه عدم الانضباط في الشرائط والاجزاء نظرا الى اختلاف ذلك بالنسبة الى المحتملين واما على الثالث فهو مجمل فيبقى الاطلاقات مبينة واما قوله خذوا عني مناسككم فلا دلالة فيه على المدعى اذ الاخذ من الاطلاقات اخذ من الشارع وعن الامامين بان المراد اما جميع الافعال التي فعلها او الافعال الواجبة واقعا ولا يصح الا الثاني لوجود الافعال المندوبة فيما فعله الامام عليه السلام وعليه فيكونان مجملين لا يصلحان لان يوجبا الاجمال في الاطلاقات كما لا يخفى **قوله** فافهم آه **اقول** لعله اشارة الى ان هذه ثمرة غير فاقهة وفائدة غير نافعة او الى ان هذا ينافي ما يجري في كلامهم من البناء على التمسك بالبراءة مع انه لا وجه للتعرض لها على هذا التقدير لعدم الاحتياج اليها الا ان يقال ان المقصود من الثمرة العلمية لا العملية او انها محتاج اليها في صورة فقد النص والاطلاق وكذا في المعاملات على القول بانها خارجة عن النزاع في مسئلة الصحيح والاعم **قوله** والمطلق مرجح لا مرجع آه **اقول** المرجح في الاصطلاح من الامارات التي يكون لها جهة الكشف والمرآتية المفيدة للظن الموجبة لاقربية المرجح بالواقع والمرجع من الامر التعبدي المجعول للرجوع اليه مما العمل بعد التكافؤ ولذا وتساقطهما وهو من سنخ الاصول سواء كان من الاصول العملية كالبراءة والاحتياط او اللفظية كاصالة عدم التقييد على احتمال **قوله** وكان هذا من السر آه **اقول** وكان هذا من السر فيما ذهب اليه صاحب المدارك في مسئلة تكبيرة الاحرام من عدم جواز تغيير صورة التكبير ولا الاكتفاء بمعناها احتياطا واعمالا لقاعدة التوقيف في التوظيف فلا يرد عليه الايراد المحكي عن الوحيد البهبهاني في تعليقاته من انه ممن يقول بالبراءة في الشك في الاجزاء والشرائط فلا بد له من اعمالها في المقام والحكم بكفاية المطلق **قوله** لان الجنس الموجود في ضمن آه **اقول** وبعبارة اخرى ان كان ما علم التكليف به هو القدر المشترك فان اريد المطلق الذي يتحقق مع القيود الاخر ايضا فيتيقن الشغل به ثم وان اريد المطلق المتحقق في ضمن هذا القيد فكيف مع نفي التقييد بالاصل **قوله** واما ما ذكره المحقق آه **اقول** مضافا الى ان السر في ايجاب الاحتياط في المقام على القول به انما هو الحاقه بالمتباينين فالقول به في الملحق مع عدم القول به في الملحق به غريب **قوله** ثم ان مرجع الشك في المانعية آه **اقول** قد يتوهم ان من قال بالاحتياط في الشرط يمكنه القول بالبراءة هنا تمسكا باستصحاب عدم المانعية الذي هو وارد على الاحتياط والبراءة ولذا اقتصر بعض القائلين بالبراءة في مسئلة الشك في الاجزاء والشرائط باجراء الاصل بالنسبة الى المانع وتممه بالنسبة الى الجزء والشرط بعدم القول بالفصل وجعل هذا الاصل معتضدا باستصحاب بقاء الصحة لو طرء الشك في اثناء العمل وفيه انه لا عبرة بالاستصحاب المذكور لان محل كلام من اجرى هذا الاصل من صور الشك في وجود المانع فيشمل صورة الشك في منع الموجود كما نقل عنه بعض الافاضل فكما لو علم بمانعية النجاسة وشك في عروضها يتوجه الاستصحاب فكذا لو علم بوجود شيء وشك في نجاسته او علم بوجود نجاسة وشك في مانعيتها يتوجه التمسك في نفيها وسيجيء في مبحث الاستصحاب ان الاستصحاب انما يجري حيث يكون قضية الشيء المستصحب بقائه عادة او شرعا على تقدير عدم طرو المانع المحتمل طريانه او منع الطاري المحتمل مانعيته كما في المثالين الاولين لا في ما لم يكن كذلك كالمثال الاخير حيث انه لا يكون فيه ما يكون قضية البقاء على التقدير المذكور الا الاشتغال وهو يقتضي الاحتياط بالاتيان بجميع الاجزاء والشرائط المشكوك فيها والاحتراز عن جميع الموانع المشكوك فيها فان قيل لا ينحصر الاستصحاب فيما ذكر لان هناك استصحابا آخر وهو استصحاب عدم المانع ولو عورض بالاستصحاب المذكور كان استصحاب الصحة سليما عن المعارض قلت اولا ان مرجع عدم المانع الى حصول المطلوب على تقديره وهو خلاف الاستصحاب لا موافق له فان الفعل لم يكن من اول الامر بجميع ما يؤتى به مطلوبا فيقتصر على القدر المعلوم مطلوبيته ويستصحب في غيره حكم السابق من عدم المطلوبية وثانيا ان استصحاب الصحة مما لا فائدة له في نفسه فضلا عن ان يكون واردا على استصحاب الاشتغال كما ادعاه بعض اهل العصر وسيأتي الكلام فيه في مبحث الاستصحاب لا يقال هذا البيان الذي ذكرت يجري في غير الصورة الاخيرة ايضا فيجب الاحتياط فيه ايضا لانا نقول قضية الاستصحاب في هذه الصورة نفي اشتراط الطهارة وهو غير مستقيم لان مرجعه الى مطلوبية الفعل بدون الشرط المحتمل وهو خلاف قضية الاستصحاب بخلاف غيرها فان قضيته فيه اثبات موضوع الشرط اعني الطهارة فيثبت الامتثال بالمشروط المقارن له بعموم ما دل على حصوله على تقدير مقارنة الشرط فالفرق ظاهر **قوله** ثم ان الشك في الجزئية آه **اقول** لا يخفى ان هذا بالنسبة الى الشك في الجزئية مجرد فرض لا تحقق له في الخارج لعدم معقولية كون منشأ الشك في الجزئية الشك في التكليف بنفسه ولذا ضرب على لفظ الجزئية في بعض النسخ المصححة ثم ان مثال ذلك من الشرط الشك في شرطية عدم لبس الحرير في الصلوة للرجال فانه ناش من الشك في ان حرمة لبس الحرير للرجال هل هي مختصة

في تنبيها المسئلة

بغير حال الصلوة او ثابتة فيهما ايضا **قوله** فيخرج عن موضوع مسئلة الاحتياط آه **اقول** لان موضوعها المشكوك وبعد اجراء البرائة في الحكم التكليفي
لا يبقى الشك في الشرطية حتى يحتاج فيه الى الرجوع الى الاصل والحاصل ان موضوع تلك المسئلة ما اذا فقد الدليل على اثبات الشرطية او الجزئية
الوارد على الاصل فيهما اعم وحيث كان فيما نحن فيه فلا مجرى للاصل اصلا وبما قررناه يظهر لك ان المناط في ذلك هو ورود الاصل في الحكم التكليفي على
الشك في الشرطية او الجزئية ومن غريب الاوهام ما صدر عن بعض الاعلام في المقام من ملاحظة معارضة الاصل في ذلك مطلقا فذكر ان التمسك بالاصل
في نفي اجزاء العبادات يشترط فيه امران احدهما ان تكون العبادة متعلقة لحكم شرعي ففي مثل قوله الصلوة خير موضوع لا يصح لعدم جريان الاصل فيه اصلا
وثانيهما ان لا يكون مخالفا لاصل آخر فيختص الصحة بما اذا كانت في مقام الاوامر الايجابية والندبية ولا يجري في مقام النواهي كقوله لا تصل حال
الحيض مثلا فيجوز الصلوة التي ليس فيها سورة في المثال لا طلاق ادلة الحرمة الا فيما يثبت باجماع بسيط او مركب على الحرمة وبما اذا لم تكن في مورد السببية
لحدوث امر وزواله كما اذا قيل العبد يعتق بفعل الصلوة لان الاصل عدم العتق وبقاء الرقية ومنه الطهارات الثلاث على احتمال وهذا مع انه لم يقل
به احد مما لا محصل له اذ غاية ما اخذه مما اشرنا من مخالفة الاصل بمعنى انه لو بني على اجراء الاصل فيهما بالنسبة الى نفي الاجزاء والشرائط المشكوكة الى
المكلف بها بدون الاجزاء والشرائط لكان آتيا بالصلوة الواقعية المتعلقة للنهي او لكانت سببا من الاسباب الشرعية المرتبة عليها الآثار فيتحقق
مخالفة الاصول من اطلاق ادلة الحرمة ونحوها بخلاف ما لو بني عليه في مقام الاوامر ولا يخفى ان ذلك بعد ما ترى من عدم تصور الفرق بين المقامات
بالنسبة الى الماهية الواحدة فالصلوة التي تعينت في مقام الاوامر هي التي تقع في سياق النواهي وغيرها بعينها فلتدبر حق التدبر **قوله** اذا ثبت جزئية آه
اقول يشمل هذا العنوان ما اذا شك في ركنية الشرط ايضا والمراد من الشرط الركني هو الشرط الواقعي ومن غيره هو الشرط العلمي كما ذكره بعضهم قوله
فنقول ان الركن في اللغة آه اقول الركن في اللغة هو الجانب كما في المجمع ولعل المراد ليس مطلق الجانب بل الجانب الخاص وفي العرف العام هو الجزء الاعظم
والمقوم الاكمل الاتم ويختلف ذلك فتارة يلاحظ المقومية بالنسبة الى الواقع واخرى بالنظر الى ظاهر العرف العام وثالثة بالنظر الى ظاهر العرف الخاص
فان المتامل في اجزاء الانسان يرى ان بعضها مقوم واقعا وغير مقوم عرفا كاليد وبعضها مقوم عرفا ايضا كالرقبة فان اطلاق الانسان على فاقدها
في العرف انما هو من باب المجاز العقلي والصدق الادعائي **قوله** واختلفوا في تعريفه آه **اقول** من الاول المحقق في المعتبر والشرايع والعلامة في
المنتهى والارشاد والشهيد في الذكرى والفاضل المقداد في التنقيح والسيد في المدارك بل عن جامع المقاصد وشرح الروض نسبته الى اصحابنا ومن الثاني
ابن فهد في المهذب البارع والمحقق الثاني في جامع المقاصد والشهيد الثاني في الروض ونسبه في الروضة الى المشهور حيث قال ولم يذكر المصنف حكم زيادة
الركن مع كون المشهور ان زيادته على حد نقيصته تنبيها على فساد الكلية في طرف الزيادة لتخلفه في مواضع كثيرة لا تبطل بزيادته سهوا ونسبه في
الجواهر الى المشهور بين جماعة من المتاخرين بل نسبه في المهذب البارع الى الفقهاء **قوله** والاول وفق بالمعنى اللغوي آه **اقول** محصول القسمين
والاختلاف في ذي الاركان الحسية بالنقيصة دون الزيادة فيكون علاقة المجاز او مناسبة النقل فيه اوضح **قوله** فكل جزء ثبت في الشرع آه اقول
وهل يشمل المتروك كذلك الحدث الذي يكون تركه عمدا وسهوا مبطلا او يختص بالافعال ظاهرهم الثاني ولولا الاصطلاح وعدم الجمود على الرجوع
الى العرف لكان اطلاقه عليها تماما لا غبار عليه عرفا ولذا يفسر الركن في كلامهم في غير باب الصلوة بغير ما يفسر به فيه فقد جعلوا الوقوف من
اركان الحج وجعلوا تركه مبطلا له عمدا لا سهوا **قوله** اما الاولى فالاقوى آه **اقول** المقصود هيهنا بيان الاصل الاولي واما الاصل الثانوي
فسيأتي الكلام فيه ثم ان هذا الاصل مما نسب في كلام بعضهم الى المعظم وان منع صحة النسبة بعض الافاضل زاعما ان جملة من الادلة التي استدلوا بها
في اصل المسئلة تقتضي الحكم بعدم الركنية ايضا الا ان المنع في غير محله فان مورد البرائة هو صورة الشك في اصل الجزئية لا صورة الشك في الركنية بعد
ثبوت اصل الجزئية وبذلك رفع الاشكال الوارد بالنسبة الى جمع كلماتهم في مسئلتي الصحيح والاعم والبرائة بعضهم تحمل النزاع في المسئلة الاولى
على الصورة الثانية في المسئلة الثانية على الاولى وان كان محل نظر كما اشرنا مع ان جمعا من الاصحاب قد عنونوا هذا العنوان من غير اشارة
الى الخلاف ومع اسناده الى الشهرة مع ان الفقهاء بنوا على هذا الاصل في كثير من الموارد كما يظهر بالتتبع ولعل الباعث على المنع التدافع المتوهم في
بادي النظر بين تاسيس هذا الاصل وتاسيس قاعدة الاجزاء مع ورود الاشكال عليه من جهة اخرى وهو ان عمدة هذا الاساس هو قاعدة الاشتغال
وهي كما تقتضي بناء هذا الاساس تقتضي لزوم الاتمام فيما لو ترك ذلك المشكوك الركنية سهوا والتفت اليه في الاثناء لحرمة القطع فيقتضي اتمام الصلوة
اولا واعادتها ثانيا مع انهم لا يقولون به وهو ضعيف اما بالنسبة الى الثاني فظاهر واما بالنسبة الى الاول فلما سيأتي وكيف كان فقد استدل على الاصل
المذكور بوجوه عمدتها ما ذكره في المتن ويمكن تقريره بوجوه الاول استصحاب الامر المتوجه الى المكلف في حال التفطن في تلك الحال ايضا وهو مدخول على القول
بالمداقة في الموضوع في باب الاستصحاب لان الموضوع هو المتفطن وكونه الشخص من حيث هو غير معلوم مع ان استصحاب الوجوب في حال الغفلة مستلزم للتكليف
بما لا يطاق الثاني ان الجزء المفروض اذا لم يكن ركنا اختص جزئيته بحال العمد فيقال حينئذ ان الجزئية كانت ثابتة في حال العمد فيستصحب هذا الحكم
الوضعي فاذا حكم بالجزئية في كلتا الحالتين لزم اعادة الصلوة بعد الالتفات الى تركه واعترض عليه بانه مع ما فيه معارض باستصحاب الصحة كما
سيأتي الاشارة اليه الثالث ان الجزء في حال العمد في حال الغفلة والا لزم كون الغفلة موجبة لتغير المفاسد والمصالح النفس الامرية وهو ظاهر البطلان

في مباحث البرائة

والمركب ينتفي بانتفاء جزء منه كما انه ينتفي بانتفاء جميع الاجزاء واورد عليه بان مجرد القول بان الجزء المغفول عنه ليس جزءا في حال الغفلة ليس موجبا لان يكون الجهل مغيرا للمصالح والمفاسد النفس الامرية والحسن والقبح والا لزم ان لا يوجد جزء غير ركني في عبادة من العبادات الرابع ان الجزء مطلقا يجب تداركه بعد الالتفات اما الكبرى فلانها مقتضى الركنية واما الصغرى فلان المكلف في حال النسيان الجزء لا يخلو حاله عن احد وجوه احدها ان يكون غير متعلق للتكليف وغير قابل له كالبهايم وهو بديهي البطلان ضرورة كونه من افراد الانسان القابل بنوعه له مع انه لا ينافي المدعى من الاتيان بالعبادة على وجه الاعادة بعد زوال النسيان وثانيها ان يكون متعلقا له بالفعل وهو كالاول لاستحالة تكليف الغافل وثالثها ان يجعل الشارع الاجزاء الباقية بدلا عن المكلف به الواقعي بالنسبة اليه في موقع الادليل عليه فلا بد له من الاتيان بالمكلف به تحصيلا للبرائة اليقينية ورابعها ان يكون مكلفا بما عدا المنسي في تلك الحالة وهو غير معقول ايضا اذ المفروض عدم امكان توجه الخطاب اليه حينئذ وخامسها ان يكون متعلقا له بعد زوال النسيان وهو الحق الذي لا غبار عليه وهو المطلوب لا يقال العقل يحكم بقبح تكليف الناسي باتيان المنسي مع ان الاحكام الوضعية التي يكون الجزئية منها تابعة للاحكام التكليفية فليست مجعولة بنفسها فهي منتفية بانتفاء الاولى كما نحن فيه على ما هو المفروض لانا نقول حكم العقل مسلم بالنسبة الى التكليف الفعلي دون الشأني وحديث تبعية احكام الوضع للتكليف غير تام عندنا مع انه لو سلم فليس معنى التبعية ما يفهم في بادي الرأي من انها لا توجد بدون التكليفية اصلا بل معناه على ما ذكره بعضهم انها ليست قابلة للجعل لكونها منجعلة بنفسها فتحتاج الى التكليفية في الانكشاف والاستفادة في نفس الامر فمن الجائز زوال الوجوب وبقاء الجزئية **قوله** ومما ذكرناه ظهر انه ليس هذه المسئلة آه **اقول** قد اشرنا في بعض المباحث السابقة الى ان مورد مسئلة الاجزاء انما هو صورة تعدد الاوامر وان النزاع في ان احد الامرين هل يسقط الامر الآخر سواء كان الممتثل به امرا ظاهريا عقليا ام شرعيا ام واقعيا اضطراريا اولا وبه فرقنا بين تلك المسئلة ومسئلة المرة والتكرار **قوله** وهو فاسد جدا آه **اقول** توضيح المرام وتنقيح المقام ان الامر العقلي غير معقول بالنسبة الى الغافل وكذا بالنسبة الى الجاهل المركب اذا اتى بالفعل باعتقاد انه مأمور به لان مجرد الاعتقاد بشيء لا يمكن ان يكون سببا لامر العقل به حكما ولا كشفا وان كان مطابقا لكون الامر الواقعي مسببا عن المصلحة الكامنة في الشيء مع قطع النظر عن العلم والاعتقاد وطريق صرف اليه فضلا عما اذا لم يكن مطابقا له لظهور ان تكليف الشخص بعنوان من العناوين فرع علمه بدخوله تحت ذلك العنوان والجاهل ما دام جاهلا وكذا الناسي ما دام ناسيا لا يكونان عالمين بدخولهما تحت عنوان الجاهل والناسي حتى يكونا مكلفين بالعمل بالمعتقد فان قلت ما الفرق بين الناسي للجزء الركني والناسي لغيره حيث يصلح تكليف الثاني دون الاول قلت ليس هو مأمورا بالامر العقلي ايضا بل صحة عمله انما هو من جهة قيام الدليل الكاشف على عدم جزئيته بحال الذكر فليس جزء للعمل في حال النسيان كما مر فحينئذ يكون المأمور به ما الذكر من الاجزاء فيمكن تعلق الامر به بعنوان كونه ذاكرا للاجزاء وان لم يمكن ذلك بعنوان كونه ناسيا وساهيا فان قلت مخالفة ما اعتقد كونه مأمورا به تكون تجريا محرما فيكون المعتقد مأمورا به وايضا اتيان ما اعتقد وجوبه اطاعة وعدمه معصية والاطاعة وترك المعصية مأمور بهما عقلا بل نقول ح كلما حكم به العقل حكم به الشرع فيتعدد الامر فيحصل هذا لمسئلة الاجزاء من تعدد الامر حقيقة قلت حرمة التجري لا توجب ترتب العقاب على الفعل فلا يثبت بذلك كون العمل المعتقد وجوبه مأمورا به واما الامر بالاطاعة فهو لمجرد الارشاد سواء كان من الشرع ام من العقل مع ان كون المذكور اطاعة في حيز المنع فان الاطاعة هي الاتيان بالمأمور به لا بما يتخيل كونه مأمورا به فصدق الطاعة فرع الامر فاثباته بصدق الطاعة يستلزم الدور وصدق الطاعة عرفا غير مسلم ان اريد بها ما ذكر وان اريد بها كون الشخص منقادا موطنا نفسه على الامتثال فصدقها مسلم لكن وجوبها عقلا ام وبعد الغض عن جميع ما ذكر لا يثبت الاجزاء الذي هو المقصود بامتثال ذلك الامر اذ غاية ما افاده كون المكلف مأمورا باتيان المعتقد واما كونه من شئون التكليف الواحد بحيث يكون المطلوب القدر المشترك بين الواقع والمعتقد فيحتاج الى دليل آخر وهو مفقود فيبقى الامر الواقعي بحاله فان علم بالترك في الوقت وجب الامتثال وكذا ان علم به خارج الوقت ان قلنا بتبعية القضاء للاداء والا فيحتاج الى امر جديد والحاصل ان اثبات اجزاء مثل هذا الامر ولو سلم ثبوته عن الواقع دونه خرط القتاد سيما بعد تشاجر القوم في اجزاء الامر الاضطراري الواقعي كالصلوة مع التيمم عند تعذر الوضوء وقاعدا حين العجز عن القيام ونحو ذلك وذهاب بعض الى عدم الاجزاء استنادا الى ان الامر الواقعي الاضطراري التي الواقعي لا يمكن ان يجزي عن الواقع الا اذا افادت المصلحة المكنونة فيه وههنا ليس كذلك والا لجاز فعلها مع التمكن من الحكم الاختياري فالترتيب بينهما يدل على ان مصلحتها الاتساوي مصلحته وان حققنا ضعف ذلك القول كمستنده في محله بما ملخصه ان نقصان المصلحة فيها عن مصلحة الواقع مسلم لكنه لا يدل على عدم الاجزاء اذ لا يبعد كفايته الاقل عن الاكثر لامر خارجي كتعجيل الصلوة وعدم فراغه لا ترجحات الاتيان القابل للمقدار متسعين من الماء مثلا اذا اصب فيه ذلك المقدار وكفى له واما اذا اصب فيه من واحد فيصب منين فيه تلك غير ممكن فالمصلحة التي اشتمل عليها الواقعة الاضطرارية يكفي عما يقابلها في الاختيارية والزائد لا محل له فتدبر **قوله** الا ان هنا اصلا ثانويا آه **اقول** كما نقل عن الشيخ والحلي والمحقق الثاني **قوله** ووجوب الاعادة بعد التذكر آه **اقول** هذا دفع دخل تقريره ان نفي الجزئية وان كان غير قابل للجعل الا ان وجوب الاعادة والقضاء المتولد من النسيان قابل للجعل والرفع والدفع ظاهر **قوله** وزعم بعض المعاصرين آه **اقول** هو صاحب الفصول فانه ذكر في مبحث البرائة والاشتغال من كتابه ان المستفاد من ادلة البرائة انما هو مجرد نفي الحكم لا اثبات لوازمه

الغائية ككون الهيئة المجعولة معرفة عن اعتبار ذلك الجزء او نحو ذلك الشرط فلا يصلح دليلا على نفي الجزئية والشرطية لتعين الهيئة المخترعة كالمؤثرة في الاستدلال بالاصل الى ان قال نعم لا يبعد دعوى مساعدة جملة من اخبار الباب على اطلاق عدم الزيادة المشكوك فيها في المقام لا باعتبار العلم او عدم العلم بالتكليف المشكوك فيه ليتوجه عليه دعوى عدم الحجب فيه بالنظر الى الظاهر تحصيلا لليقين بالبرائة كما في اثبات الاحكام التكليفية الظاهرية بل باعتبار دلالتها على نفي الجزئية والشرطية مما شك في جزئيته او شرطيته من حيث حجب العلم عنها ظاهرا او واقعا اذ ليس وجوبها من باب المقدمة تحصيلا لليقين بالبرائة دلالة على اثبات الجزئية او الشرطية للواجب مطلقا فاذا ثبت بعموم الروايات المذكورة سقوط اعتبار جزئيته او شرطيته في الظاهر حصل العلم بالبرائة بدونه في الظاهر فيسقط اعتبار كونه مقدمة وهل هذا الا كسقوط اعتبار جزئيتهما عدا الاركان في حق الناسي وشرطية بعض الشرائط كطهارة البدن واللباس بالنسبة الى الجاهل انتهى ولا يخفى ان هذا الكلام ليس صريحا في ارادة اثبات كون المأمور هو الاقل بالاخبار الا ان الامر في ذلك كما يظهر بالتامل في اطرافه سهل اذ قد حققنا ان دلالة سقوط اعتبار جزئية ما عدا الاركان بنفي حكم الجزئية بحال الذكر وان المأمور به في حال النسيان هو الخالي عنه ثم انه ره ذكر في مسئلة اصل العدم في وجه الفرق ما ملخصه ان اصل العدم المستفاد من الاستصحاب يجري في نفي ما يحتمل اعتباره شطرا او شرطا لكنه لا يصلح لتعيين الهيئة كذلك واما اصل العدم المستفاد من اخبار الوضع والرفع فيكون دائرته اوسع لجريانه بمقتضى هذا الدليل في مطلق احكام الوضع حتى الجزئية منها والشرطية والمانعية لان المفهوم من اخبار الباب رفع الحكم المجهول واثبات ما يترتب عليه من الاحكام الشرعية وغيرها مما يترتب عليه احكام شرعية على الظاهر من الاطلاق الشامل عما يقتضي هنا صرفه عنه اذا لو جد الذي قررناه في منع الحاق اخبار الاستصحاب وبيان ان المستفاد منها سوى ابقاء ما من شانه البقاء لولا المانع المشكوك فيه من الاحكام الشرعية خاصة غير متطرق الى اطلاق هذه الاخبار انتهى وانت خبير بالتامل في جميع كلماته تعلم انه ليس في مقام بيان الفرق بين اصل العدم ومضمون النبوي بل غرضه الفرق بين مدلول ادلة البرائة ومؤدياه ادلة اصل العدم بمعنى ان ادلة البرائة لا تفيد اثبات اللوازم العقلية والعادية الا اخبار الوضع والرفع منها لدلالتها على رفع الاحكام الوضعية التي يلزمها ذلك وكذا ادلة اصل العدم فالاستصحاب الذي يكون من ادلته لا يفيد ذلك بخلاف اخبار الدلالة عليه بخلاف تلك الاخبار حيث ان دلالتها عامة فيرجع بالحقيقة الى الفرق بين الاصول المثبتة بعضها مع بعض ولذا قال في اخر كلامه فاتضح مما قررنا ان الاصل المثبت بالمعنى المذكور ان كان استصحابا لم يعتبر وان كان اصل العدم بالاعتبار الذي ذكرنا كان معتبرا وسيجيء في محله عدم الفرق بين اقسامها **قوله** من جهة قوله ع لا تعاد الصلوة آه **اقول** وجه خصوصا مورده بصورة النسيان ان عدم الاعادة مع العمد يقتضي عدم الجزئية وهو خلاف المفروض وبصورة النقصان انه لا يعقل الزيادة في بعض الامور المذكورة فيه البطلان في بعض اخر ان الاصل في صورة النقيصة سهوا البطلان وفي صورة الزيادة الصحة والاصل الثانوي فيهما بالعكس فيقع في مما ملاحظة النسبة بين الاولين ان الثانويين ان الاولين لا تعارض بينهما لتغاير موردهما لنفي الاثبات فيهما كما لا يخفى اذا فرض عدم قيام الاجماع المركب على ان كل ما يوجب نقيصة البطلان فكذا زيادته والا فان قلنا بجواز الخرق فحكمه فيما اذا كان احد الشطرين وكلاهما ثابتا بالاصل فلا اشكال فيرجع الى مقتضى الاصلين في موردهما والا فيشكل الامر من جهة ان مقتضى الاجماع اتحاد الزيادة والنقيصة في الحكم ومقتضى الاصل اختلافهما على الوجه المذكور والتحقيق يقتضي تقديم مقتضى الاجماع لتعارض الاصلين فيرجع الى قاعدة الاشتغال الحاكم بوجوب الاعادة مطلقا واما الثانويان فعلى تقدير اختصاص مدرك الاصل الثانوي للنقيصة وهو قوله ع لا تعاد الصلوة الخ بصورة النقصان لا اشكال ولا تعارض بينهما لاختصاص مدرك الاخر بصورة الزيادة كما سيجيء الاشارة اليه وعلى تقدير شموله لصورة الزيادة ايضا كما قد يحتمل ذلك يقع التعارض بينهما وكذا بين مدركيهما تعارض العموم من وجه لاختصاص الاول بصورة النسيان وشمول الثاني لغيرها فيحصل التعارض في مادة الاجتماع ولا بد من الرجوع الى المرجحات وخبر لا تعاد الصلوة الخ حاكم على اخبار الزيادة حكومة ادلة نفي الضرر ونفي الحرج وادلة الاستباق الى الخيرات على ادلة التكاليف فيحكم بصحة هذه الصورة الخاصة التي هي مادة الاجتماع اعني صورة الزيادة النسيانية وهذا الوجه حسن لولا وجود خبر اخص مطلقا بالنسبة الى خبر لا تعاد الخ لكنه موجود لان خبر ابا بصير فيمن زاد في المكتوبة فليستقبل صلوته يختص مورده بصورة النسيان فلا بد من تقديم الخاص والحكم بالبطلان هذا اذا لم يتم الاجماع على اتحاد الزيادة والنقصان في الحكم والا فيرجع الى الاصل الاولي في كل منهما بعد تساقط اصليهما الثانويين بالتكافؤ ولما فرضنا قيام الاجماع على الاتحاد فيحكم بالاشتغال كما ذكرنا **قوله** احدها ان يزيد جزء آه **اقول** لا فرق في ذلك بين ان يكون الزائد من سنخ اجزاء الصلوة كالمثال المذكور في المتن ولا كما اذا غمض العين في الصلوة بقصد الجزئية **قوله** اذا نوى ذلك قبل الدخول آه **اقول** قد يقال انه اذا نوى في الابتداء لا يحكم بالبطلان مطلقا بل على تفصيل وهو انه ان قصد ترتب الاجزاء اللاحقة عليه فقصد بذلك عملا خاصا فعمله فاسد لانقطاع استدامة النية السابقة والا فيلغو القصد فيكون وقوع الاجزاء اللاحقة بواسطة النية السابقة مترتبا على الاجزاء السابقة فيفسد الزائد خاصة وربما يفصل تفصيل اخر وهو الفرق بين صورة العلم بلغوية هذا القصد الا ثاني وصورة الجهل به فيصح العمل في الاولى دون الثانية **قوله** وقد يستدل على البطلان آه **اقول** وتقريبه ما يقال ان المأمور به شيء واحد مركب مرتبط الاجزاء وصدق

الاسم منوط بتحقق هيئته التركيبية على ما يستفاد من الخطابات الواردة بايجاب ماهيات العبادات فمع التغيير بالزيادة او النقيصة لا يصدق الاسم و لا يتحقق الماهية وفيه ما لا يخفى فان كون المامور به شيئا واحدا مركبا مرتبط الاجزاء لا يستلزم ما ذكره و الا لزم ان لا يتحقق الماهية بانتفاء جزء من الاجزاء منسيا كان او سهوا خلاف البديهة فان كان المراد ان تحقق المسمى والهيئة التركيبية مما عليه المدار على ما استفيد من الخطابات فهو مسلم لكنه لا يجدي بمجرده في تاسيس الاصل وان كان المراد اعتبار الهيئة التركيبية على وجه تنتفي بمجرد التغيير زيادة او نقصانا فهو اقرب الى المصادرة منه الى بيان العين الى بياضها مع ما يرد عليه مما اشرنا اليه ويلزم ان يكون العمل في موارد الصحة بمقتضى الادلة من قبيل المسقط لا المطلوب وهو كما ترى **قوله** ونظير الاستدلال بهذا للبطلان آه **اقول** قد افرط بعض المعاصرين او فرط حيث جعل استصحاب الصحة مع ما عليه واردا على استصحاب الاشتغال لو سلم جريانه في مثال المقام **قوله** وفيه ان المستصحب ان كان آه **اقول** يمكن تزييفه بتقرير آخر وهو ان المستصحب اما ان يكون صحة مجموع الصلوة او صحة الاجزاء السابقة والاول باطل لعدم تحقق الصلوة وتحققها الا بعد الفراغ وكذا الثاني لان صحة الاجزاء ارتباطية بمعنى ان صحة كل جزء مشروط بصحة بقية الاجزاء فالمستصحب حينئذ اما ان يكون صحة الاجزاء بالصحة الواقعية وصحتها بالصحة الظاهرية فعلى الاول لا استصحاب لعدم اليقين لكون الشك على ذلك التقدير من الشكوك الساريه ومورد الاستصحاب هو الشكوك الطارية كما سيأتي وعلى الثاني لا عبرة بالاستصحاب وان جعل المستصحب لان المتبادر من اليقين في اخبار الاستصحاب هو ما يكون متعلقه اي المتيقن واقعيا كما لا يخفى مع ان المقصود من اجراء الاستصحاب فيها عدم ما نعية الزيادة او صحة بقية الاجزاء او الكل واياما كان فهو باطل لعدم العبرة بالاصول المثبتة وان كان تلك كلام يأتي الاشارة اليه ومما قررنا يظهر فساد ما قيل من ان المراد بصحة الاجزاء المأتي بها ليس مجرد وقوعها على الوجه المشروع خاصة بل المراد بها ان المفسد لم يطرء ولم يحصل بمنزلة عدم الاتيان بالصلوة فلازمها الحكم بصحة الصلوة اذا اتمها والحاصل ان صحة الاجزاء ليست صحة صلوتية بل صحة انفرادية بمعنى ان المكلف اتى بها صحيحة وهذا القدر غير مجد في اثبات المطلوب **قوله** فصحة الاجزاء السابقة لا يستلزم آه **اقول** فيه نظر يظهر مما قررناه من ان صحة الاجزاء ارتباطية فلو تم استصحاب صحتها الصلوتية لزم من ذلك ومنه يظهر ان الشك في الهيئة الاتصالية بين الاجزاء السابقة واللاحقة انما هو في بقائها الا في وجودها فتامل **قوله** وقد يتمسك لاثبات صحة العبادة آه **اقول** قد يتمسك له ايضا بعموم ما دل على لزوم الوفاء بالعهد كقوله تعالى واوفوا بعهدي اوف بعهدكم بتقريب ان نية العبادة عهد مع الله تعالى فيشمله العموم المعتبر في العهد التاكد لكونه اخص من الوعد ولذا لا نقول بوجوب الاتيان بكل خير منوي ضرورة ان العهدية محققة بالشروع وهو مشكل جدا **قوله** من قبيل قوله ضيق فم آه **اقول** ومن هذا القبيل اطلاق الاصوليين لفظ المبين على اللفظ المتضح الدلالة من اول الامر **قوله** هذا كله مع ظهور الاية آه **اقول** الانصاف ان ظاهر الاية كالاية الاولى العموم الافرادي البدلي لا تبطلوا شيئا من اعمالكم ويمكن ان يقال ان مفادها من قبيل مقابلة الجمع بالجمع مع ارادة الجنس من العمل فلا يراد بها ابطال الجميع مضافا الى ما قيل من ان هذا ليس ابطالا للعمل حقيقة والا لزم الاعادة والقضاء ابدا ولا يلتزم به احد **قوله** مضافا الى ان قلنا بالاحباط آه **اقول** ذهب المحققون من الامامية وغيرهم الى بطلان الاحباط والتكفير والمراد من الاول سقوط الثواب المتقدم بالذنب المتاخر ومن الثاني عكسه وذهب جماعة من المعتزلة الى صحتهما وافترقوا فرقتين فذهب ابو علي ومن تبعه الى ان المتاخر يسقط المتقدم ويبقى هو على حاله كما لو كان احدهما خمسة والاخر عشرة فتسقط الخمسة وتبقى العشرة وذهب ابو هاشم ومن حذا حذوه الى ان الاقل ينتفي بالاكثر وينتفي من الاكثر بالاقل ما ساواه ويبقى الزائد مستحقا وان تساويا كانا كان لم يكن ففي المثال المذكور تسقط خمسة وتبقى خمسة ويسمى الاول عندهم بالاحباط والثاني بالموازنة والحق ان كلا المذهبين باطل لما قرر في علم الكلام وتحقيق ذلك موقوف على تحقيق حال الاضافات كالابوة والبنوة في الخارج وعدمه وهو موكول الى محله واستلزامه للظلم مما لا شك فيه لان من اطاع واساء وكانت اسائته اكثر يكون بمنزلة من لم يحسن ومن كان احسانه اكثر يكون بمنزلة من لم يسئ وان تساويا يكون مساويا لمن لم يصدر عنه احدهما وليس كذلك عند العقلاء والعدل مع ان الله تعالى وعد بقوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والانصاف ان مذهب الموازنة غير معقول رأسا واليه اشار المحقق الطوسي ره في التجريد بقوله والعقاب الاول لو تبراذا كان الاخر ضعفا وحصول المتناقضين مع التساوي انتهى ولو قيل ببطلان الاحباط والموازنة والتكفير من باب التفضل لم يكن بعيدا عن السداد وذكر بعض المحققين ان استحقاق الثواب مشروط بالموافاة لقوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك وقوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر الآية وقوله تعالى فاولئك حبطت اعمالهم واولئك اصحاب النار الآية فمن كان من اهل الموافاة ولم يلبس ايمانه بظلم كان ممن يستحق الثواب الدائم مطلقا ومن كان من اهل الكفر ومات على ذلك استحق الثواب الدائم مطلقا ومن كان ممن خلط عملا صالحا وآخر سيئا فان وافى بالتوبة استحق الثواب مطلقا وان لم يواف بها فاما ان يستحق ثواب ايمانه اولا والثاني باطل لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره فتعين الاول فاما ان يثاب ثم يعاقب وهو باطل بالاجماع لان من يدخل الجنة لا يخرج منها فتعين ان يلزم بطلان العقاب او يعاقب ثم يثاب وهو المطلوب انتهى ولعمري انه تحقيق وافٍ ببيان ما في المطلوب **قوله** موجب لتخصيص الاكثر آه **اقول** قيل ان غير العبادات وان كان يصدق عليه انه عمل لكن المنساق من ظاهر الآية ارادة العبادات فلا يعم غيرها ولا نسلم كون اكثر العبادات جائز القطع سيما اذا لوحظ العموم افراديا لا انواعيا فان افراد الصلوة الواجبة والحج ونحو ذلك من العبادات التي لا يجوز قطعها كثيرة بل وكذلك لو جعل العموم نوعيا فان انواع ما لا يجوز قطعه اكثر من غيره وجواز القطع في مثل الصوم

والفصل مشكوك فان قلت يكفي ما ذكر في المندوبات كالاذكار والادعية وتلاوة القرآن وغيرها مما يجوز قطعها قطعاً في اثبات الكثرة قلنا امثال ذلك خارجة عن محل الكلام اذ المنشأ من الاثر عدم ابطال ما امر به بحمل الاجل الامور المذكورة لينسلخ آنها ارتباطية بل هي مستقلة وان كان المركب منها ايضاً عبادة فليس ذلك ابطالاً وقطعاً وانما هو اقتصار على البعض ولو فرض وحدة شيء منها فجواز القطع ثم **قوله** فرفع اليد عنه بعد ذلك آه **اقول** قال بعض اساتيذ الاجلة ان ابطال العمل يصدق على ذلك عرفاً بل ليس معنى الابطال الا عدم الاتمام مضافاً الى ان البطلان عدم ترتب الثمرة والفعل الذي لا يترتب عليه الثمرة لعدم تمامه فيصدق الابطال على القطع في الاثناء وفيه ما لا يخفى **قوله** وربما اجاب عن حرمة الابطال آه **اقول** المجيب سيد الرياض ره على ما حكى عنه وملخص مرامه ان صحة العمل من اللوازم العقلية للمستصحب فلا يثبت بالاصل **قوله** وقوله عليه السلم في رواية زرارة المروية في الكافي اذا استيقن آه **اقول** وقوله عليه السلم في رواية زرارة المروية في الكافي اذا استيقن انه زاد في صلوته المكتوبة لم يعتد بها واستقبل صلوته استقبالاً اذا كان قد استيقن يقيناً واما الامثلة لما في بعض الاخبار لا يعيد الصلوة من سجدة ويعيدها من ركعة بقرينة مقابلة الآية بالسجدة يدل على ان المراد بها الركوع فليس تمام مرجح اجماله بالنسبة الى الزيادة والنقيصة **قوله** وما ورد في النهي عن قراءة العزيمة آه **اقول** هذا في رواية زرارة عن احدهما عليهما السلام لا تقرء في المكتوبة بشيء من العزائم فان السجود زيادة في المكتوبة ويقرب منه رواية علي بن جعفر عن اخيه المروي في قرب الاسناد والتهذيب بل في كتاب علي بن جعفر نفسه سألته عن الرجل يقرء في الفريضة سورة والنجم ايركع بها او يسجد ثم يقوم فيقرء بغيرها قال يسجد ثم يقوم فيقرء بفاتحة الكتاب ويركع وذلك زيادة في الفريضة ولا يعود يقرء في الفريضة بسجدة وفي دلالة ذلك الخبر على البطلان تأمل اذ غاية افادته التحريم وهو لا يستلزم البطلان ويشهد به التأمل في الرواية الثانية وغيرها مما يؤدي مؤداها وحمل تلك الرواية على صورة السهو مع انه لا شاهد عليه يأباه قوله ولا يعود لا معنى للنهي عن العود مع وقوع ذلك منه سهواً ولذا لم يقل ببطلان الصلوة به صريحاً سوى العلامة وقبله الحلي كما اعترف به كاشف اللثام واقصى ما يمكن ان يقال في وجه الاحتجاج بالخبر على البطلان ان ظاهر النهي يقتضي الفساد اما في الصلوة واما في الجزء لكون السورة مقيدة بغير هذه السورة فتبطل الصلوة بترك جزئه وانه يدل على ان قراءتها توجب السجود في اثناء الصلوة سيما بملاحظة ادلة الفورية ومتى وجب السجود بطلت الصلوة لادلة ابطال الزيادة فيها عموماً وخصوصاً ويكون البطلان مستنداً الى الخطابية لا الى مخل ضرورة على تصور امر الشارع بالاتمام مع خطاب المبطل وموضع مناقشة لا مجال للذكرها **قوله** لبيان معنى الزيادة وان سجود آه **اقول** اضطربت كلمات الفقهاء في معنى الزيادة المبطلة في الصلوة فيظهر من بعضهم ان المناط مطلق الزيادة ولو لم يقصد بها الجزئية بلا فرق بين ما يكون من سنخ اجزائها وبين غيره استناداً الى اطلاق النصوص ويظهر من جماعة ان منصرف النصوص صريحاً او ظاهراً في مقام الجمع هو زيادة الركعات او الركوعات لا مطلق الزيادة كما يدل عليه النصوص الدالة على ان الصلوة لا تعاد من سجدة وانما تعاد من ركعة والتحقيق ان ظاهر لفظ الزيادة يفيد اعتبار التعمد وقصد الجزئية لا مطلق وقوع فعل في اثناء الصلوة وان لم يكن بعنوان انه منها والا لزم خروج اكثر الافراد فينسبق منه الى الذهن الاتيان بالصلوة زائداً على اجزائها الشرعية وهو انما يتحقق بقصد الجزئية فلو لم يقصدها كان ذلك زيادة في الصلوة بقول مطلق لا زيادة مبطلة ومن هنا يظهر الفرق بين الزيادة في الجزء والزيادة في المكتوبة كما اشار اليه المصنف ره انفاً وعلى هذا فنقول الرواية المعللة المذكورة بناء على فرض دلالتها على البطلان بزيادة السجود بان جعل الظرف فيها لغواً متعلقاً بالزيادة لم تدل الا على ابطال الزيادة بقصد الجزئية التي هي الزيادة في المكتوبة حقيقة المعبر عنها بالزيادة في الجزء وان جعل مستقراً دلت على ابطال مطلق الزيادة بمعنى وقوع شيء زائد فيها ولو لم يقصد به الجزئية بمقتضى العلة المنصوصة **قوله** ملخص من جميع ما ذكرنا ان الاصل الاولي **اقول** توضيح المقام بقي ههنا امر ينبغي التنبيه عليه وهو ان الاضطرار في الزيادة والنقيصة هل هو كالسهو والنسيان او لا مقتضى الاتحاد على ظاهر خبر لا تعاد الشامل للسهو والعمد في الزيادة والنقيصة هل هو كالسهو والنسيان والاخيار والاضطرار يقتضي الاول لكن الحق كما عرفت اختصاص الخبر بصورة السهو من جهة استلزام التخصيص في صورة العمد خروج الجزء عن الجزئية فلا يشمل صورة الاضطرار لكونها مندرجة تحت العمد المقابل للسهو فيحكم ببطلان التعمد فيها **قوله** الامر الثاني اذا ثبت جزئية شيء آه **اقول** المأمور به ينقسم بملاحظة الاثار الى البساطة والتركيب والاستقلال والارتباط والتعبدية والتوصلية وغيرها الى اقسام تختلف احكامها وملخص الكلام في تشقيقه وتقسيمه انه قد يكون امور متعددة مستقلة غير مجتمعة تحت عنوان واحد كالصوم والصلوة والحج وغيرها وقد يكون امور متعددة مندرجة تحت عنوان واحد بحيث يكون ماموراً به على طريق العموم الاصولي كصيام ايام رمضان والنوافل اليومية وقد يكون مركباً والتركيب اما حقيقي واما اعتباري والمراد من الاول ما يكون له حقيقة واحدة حقيقية كالانسان والياقوت معنى الوحدة الحقيقية ان يختص المتصف بها بلوازم واثار لا يكون عين مجموع اثار الاجزاء ولوازمها كما في الياقوت الاحد الاكثرية بواقيت ولانها خارجة بعض الاجزاء الى البعض او لا تحصل بدونها كما في الحجر الموضوع بجنب الانسان لا باعتبار ما يلزم التعدد والمراد من الثاني غيره كالعشرة والعسكر ثم الحقيقي اما خارجي او ذهني والاول اما انضمامي او امتزاجي واتحادي كاجزاء البيت والسكنجبين ومطلق الجسم من المادة والصورة والثاني كالنوع المركب من الجنس والفصل ثم ان الجزء في المركب الحقيقي في نفس الامر وبجعل الجاعل انما لوحظ الى الاجزاء فلا يخلو عن احد وجهين احدهما ان يكون ملحوظاً بوصف الانضمام والاجتماع كما في اجزاء الصلوة وضعف الاجزاء المترتبة على الوجه

الخاص بمعنى ان كلا منها لوحظ باعتبار انضمامه الى الباقي ووضع اللفظ للمجموع المركب من الجزء المادي والجزء الصوري وثانيهما ان يكون مع عدم ملحوظا على حدة الاجمال بلحاظ واحد لكن لا على وجه اعتبار وصف الاجتماع وبعبارة اخرى الملحوظ هو خصوص الافراد الا انها لوحظت بنظر واحد ويعبر عنها بالاجزاء والاحاد بالاسر في لسان اهل المعقول ثم ان الاجزاء في المركب المامور به قد تكون بحيث يطلق على كل منها اسم كما في اداء الدين وقراءة القران وقد تكون على وجه التدريج بحيث لو اخل احدها اختيارا لاخل الباقي كالصلوة والصوم ونحوهما وقد يكون المامور به مقيدا خاصا اما بحالة كالركوع او بوصف كالقراءة الجهرية والاخفاتية او باضافة كماء السدر وماء الكافور ونحوهما بحيث لو فات القيد فات اسم المامور به ثم ان الباقي بعد التعذر قد يكون بحيث يصدق عرفا انه من ابعاض المجموع المركب وقد لا يكون كذلك كالمسح على الجبيرة بعد تعذر الغسل على وجه وايضا قد يكون الجزء مقوما للكل بحيث ينتفي بانتفائه عرفا كالرقبة للانسان وقد لا يكون كذلك كالاصبع له ثم ان المامور به مطلقا اما ان يكون مطلوبا على وجه التعبد واما ان يكون مطلوبا على وجه التوصل كما لو كان شرطا او سببا واما ان يكون مطلوبا بالاعتبارين كالوضوء الذي هو واجب غيري ومستحب نفسي الى غير ذلك من الاحتمالات والاقسام التي يختلف الحكم فيها بحسبها المتتبع الفهيم بالتامل والتفكر فلا بد من ملاحظتها وعدم الاشتباه بينها لئلا يحصل الاشتباه والاختلاط في هذه المباحث كما حصل لبعض القاصرين **قوله** نعم اذا ورد الامر بالصلوة آه **اقول** توضيح المطلب بتبيان اوفى وتقرير اصفى ان الدليل الدال على الجزئية اما ان يكون دليلا لفظيا واما ان يكون دليلا لبيا وعلى الاول فاما ان يكون مجملا كالفاظ العبادات على القول بوضعها للماهيات الصحيحة او للاعم اذا وردت في مورد اصل التشريع بحيث تكون ساكتة عن حكم الافراد واما ان يكون مبينا وهو على ثلاثة اقسام لانه اما ان يدل صريحا على الجزئية واما ان يدل على وجوب اتيان الشيء في المركب بحيث يستفاد الحكم الوضعي من الحكم التكليفي واما ان يدل على وجوب المركب فيستفاد الحكم الوضعي من التكليفي المتعلق بالمركب اما الصورتان الاوليان فمقتضى الاصل الاولي فيهما البراءة من وجوب الاتيان بالباقي والحكم بالجزئية المطلقة لقبح التكليف بما لا يعلم وقيل مقتضاه وجوب الاتيان تمسكا باستصحاب الوجوب الحاصل في حال القدرة ويتم في العاجز في بدو الامر بالاجماع المركب فان قلت لنا ان نقلب الاجماع المركب فنقول بعدم الوجوب في العجز البدوي والطاري كليهما قلت الاستصحاب مقدم على البراءة فيتبعه الاجماع في ذلك واعترض المحقق الخونساري ومن تبعه على ذلك الاستصحاب بانه ان اريد به استصحاب الوجوب المقدمي الغيري فهو فاسد لانتفاء الامر بذي المقدمة بسبب العجز عن اتيان جزئه لئلا يلزم التكليف بما لا يطاق وان اريد استصحاب الوجوب النفسي فلم يكن له وجوب نفسي من قبل الامر حتى يستصحب ويمكن دفعه بان المستصحب هو المطلوبية الحتمية الشاملة للمطلوبية النفسية والغيرية فافهم واما مقتضى الاصل الثانوي المستفاد من الاخبار المعبر عنه بقاعدة الميسور والمعسور فهو وجوب الاتيان بالباقي لو تم ذلك الاصل في نفسه كما يجيء الكلام فيه واما الصورة الثالثة فالوجه الاول منها يحكم فيه بالجزئية المطلقة ايضا عملا بالاطلاق فيسقط التكليف فيه والوجهان الاخران منها يحكم فيهما بالجزئية المقيدة بحال التمكن تمسكا باطلاق الحكم التكليفي على الوجهين فيثبت وجوب الاتيان بالباقي كما حققه المصنف الاستاد ره **قوله** وكذلك لو ثبت اجزاء المركب آه **اقول** خلافا للفاضل النراقي في عوائده حيث قال ما لفظه نعم لو كان هناك خطابات متعددة بتعدد الاجزاء يمكن التمسك في الاجزاء الباقية بما يدل عليه خطابها كما اذا قال يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وقال في خطاب اخر يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا ايديكم وهكذا الى اخر اجزاء الوضوء والوجه واضح انتهى وضعفه لائح والتحقيق ان مجرد تعدد الخطاب لا يقتضي بقاء التكليف بالباقي مع فرض كون الوجوب غيريا نعم لا اشكال في بقاء التكليف في صورة تعدد الخطاب اذا كان متعلقات الخطابات امورا مستقلة غير مرتبط بعضها ببعض غير مندرجة تحت عنوان واحد بل وكذا اذا كانت مندرجة تحته وكذا لو اتحد الخطاب في هذين الفرضين لاستصحاب الوجوب بالنسبة الى الباقي مضافا الى قضية اطلاق الخطاب **قوله** لان المطلق كما بين في موضعه آه **اقول** والى هذا ذهب السلطان ره وهو مقتضى التحقيق كما عليه المصنف الاستاد المحقق ولعلنا ان ساعدنا التوفيق نفصل الكلام فيه في موضع اليق وهل الانسب وفق وكيف كان فلا اشكال فيما نحن فيه على هذا القول وانما الاشكال على القول بمجازية المطلق في المقيد كما هو المشهور اذ الصلوة مثلا على ذلك القول اما ان تجعل اسما للاقل مما تصدق عليه كصلوة الغريق والمريض فلا يمكن التمسك بالاطلاق بالنسبة الى ما فوقها او بالعكس فبالعكس مع انهم يتمسكون به في المقامين واما ان تجعل اسما للجميع فيلزم استعمال اللفظ في المعنيين وهو خلاف التحقيق وعليه المحقق القمي لكنه هو من اصحاب ذلك القول **قوله** ويدل على المطلب ايضا النبوي آه **اقول** وربما يتمسك له ايضا بالاستقراء فان الغالب في الموارد الفقهية لزوم الاتيان بالمقدور فيلحق مورد الشك به وهو واضح الضعف لعدم ثبوت الاستقراء بالنسبة الى المركبات الارتباطية المامور بها اذ هو بعد تسليمه غير نافع بعد ثبوت الغلبة النوعية ولا الخاصة بالمثل لوضوح عدمها بل لان ثبوت المطلوب في الموارد المستقرء فيها انما هو للاخبار الباب بحيث لا يحكم به الا مع الالتفات اليها لفظا او قاعدة بحيث اشتهرت القاعدة بالاسم الماخوذ من لفظ الخبر فالمستند انما هو نفس الاخبار فلا وجه للتمسك بالاستقراء نعم يصح ذلك من متقدمي الاستدلال بالاخبار نظرا الى احتياجها في اسنادها الضعيفة الى الشهرة الجابرة **قوله** ضعف سندها مجبور آه **اقول** لا يخفى انها مما يتمسك بها في غالب ابواب الفقه بل قل باب لم يتمسك فيه بها فمما يتمسك بها فيه لزوم تخفيف النجاسة كما وكيفا ومسئلة غسل الولوغ ونزح البئر والنبا عدمها وبل الباقي من العضو ومسح الاقطع والجبيرة

في تنبيها المسئلة

مستحباً الاستبراء وخرطائه وجلوس الحائض في مصلاها وغسل الميت بالقراح مع تعذر الخليط ومن وراء الثياب وقيام الثوب الواحد مقام الثلاثة في الكفن وطلب الماء وان لم يكن غلوة سهم او سهمين في ظهر اليد موضع بطنها واحديهما مقام الاثنتين وستر ما امكن من العورة في الصلوة والايماء للسجود عارياً وارتكاب اقل المحذورين في تعارض المكروهين ومن ابدال المحرمين قيام الاعتماد والاضطجاع والاستلقاء مقام القيام وبعض القراءة والترجمة والملحون والذكر مقام الكل والتيمم واداء المقدور من الحقوق الواجبة المالية والقيام في المعبر وتحريك الرجلين لمن نذر المشي الى الحج ونحوه ووجوب الكف عن المفطرات اذا افطر الصوم ولزوم المقدور من الصيام والاطعام وتقديم المعتكف اقل الطريقين طولاً واستحباب العاجز عن الحج وصرف المال القاصر عن الحج الموصى به في وجوه البر ولزوم الاقرب الى الميقات لو امكن واحياء بعض الليلة ونقصان الجمار والهدي وامرار الموسى على راسه لنقد الشعر الى ترك الواجب او فعل محرم بقدرها والاقتصار في التقية على ما يندفع به الضرر وانفاذ المقدور من الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واجراء الحدود والاحكام ومراعاة الاولياء والاوصياء والوكلاء والامناء المصالح الاكمل وذبح الواقع في البئر من دون شرائطه واشارة الاخرس في العقود وغيرها الى غير ذلك من المواضع المتفرقة في ابواب الفقه مما الحاجة الى تطويل الكلام بذكرها **قوله** اما الاولى فلاحتمال كون من بمعنى الباء آه

اقول في هذه الرواية احتمالات كثيرة لا تصير شاهدة لما نحن فيه على اكثرها لان كلمة ما فيها اما وقتية او موصولة او موصوفة وكلمة من فيها اما تبعيضية او ابتدائية او بيانية او بمعنى الباء وعلى التقادير فالمراد بالشيء اما الكلي الذي له افراد او الكل الذي له اجزاء او الاعم منهما وعلى التقادير اما ان يكون المراد بالاستطاعة احد القدرة او المشية وعلى التقادير اما ان يجعل كلمة الشرط للاهمال او للعموم فاذا لوحظ ضرب الاحتمالات بعضها مع بعض بمجرد الاحتمالات العقلية ينتهي الى مائة واربعة واربعين ولو لوحظ احتمال لفظ الامر زادت باضعاف لكنها اكثرها مما لا معنى له كما يظهر بالتامل ولو لوحظ صدر الرواية سقط به البعض بل ينحصر الصحيح منها في احتمالات حمل كلمة ما على الوقتية الزمانية وصدرها على ما نقله صاحب الفصول ان النبي صلى الله عليه وآله خطب فقال ان الله كتب عليكم الحج فقام عكاشة ويروى سراقة بن مالك فقال في كل عام يا رسول الله فاعرض عنه حتى عاد مرتين او ثلاثاً فقال ويحك ما يؤمنك ان اقول نعم والله لو قلت نعم لوجبت ولو وجبت ما استطعتم ولو تركتم لكفرتم فاتركوني ما تركتكم وانما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم الى انبيائهم فاذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه ولا يخفى ان تفسير الاستطاعة بالمشية كما صدر عمن استدل بها على كون الامر حقيقة في الندب لعله نشأ مما يفيده الرواية من اشعاره والا فلا وجه له اصلاً اذ لا ارتباط بينهما مفهوماً وتوجيهه بحمل الاستطاعة على الاختيار نظراً الى ان ما لا يستطيعه الانسان لا اختيار له فيه ثم جعل الاختيار بمعنى المشية من جهة ان الاختيار الاتيان بالشيء من مشيته مع بعده في نفسه من حيث اشتماله على لزوم الوسائط والانتقالات مما لا يسمن ولا يغني فان الاختيار بمعنى القدرة غير الاختيار بمعنى الترجيح وابعد منه التوجيه بحملها على طريقة الجبر فكيف كان فيتم الاستدلال بها في المقام بجعل من للتبعيض وكلمة ما موصولة او موصوفة والشيء المامور به الكل لا الكلي وفي الكل مناقشات سيشير ره الى بعضها والجواب عنها **قوله** فلاحتمال كون من بمعنى الباء آه **اقول** يؤيد على هذا الاحتمال ان الاتيان متعد الى المأتي به بالباء وان كان متعدياً الى المأتي بنفسه كما في قوله تعالى الا من اتى الله بقلب سليم وغيره من الايات والاخبار فلو لم يجعل كلمة من بمعنى الباء لزم تعديته الى المفعول اعني الموصولة بنفسه الا ان يجعل ما تيان لاما تيا به لا فادة المقصود او يجعل قوله فاتوا من باب الاتيان ويقدر الجار ولا يلزم الاحتمال المذكور حمل كلمة ما على الزمانية او لم يخرج عن صلاحية الاستدلال بالرواية على المرام لامكان جعلها بدلاً عن الشيء فافهم ثم ان جعل كلمة من بيانية مع حمل كلمة ما على المصدرية الزمانية مما لا محصل له كما لا يخفى وان قيل بصحته بان يجعل بياناً للمأتي به كما قال ابن هشام في قوله تعالى يحلون فيها من اساور وحينئذ كون من بيانية يحلى بالاساور خلاف الظاهر وكون من بيانية في الاية ايضاً غير مسلم لاحتمالها التبعيض والابتداء **قوله** والعجب معارضته هذا الظاهر آه **اقول** بما يعلم من هذا اللازم بان حمل الخبر على غير هذا المعنى الظاهر يقتضي ان يكون تاكيداً لما دل عليه العقل والنقل من اشتراط القدرة في التكليف والتأسيس اولى منه وفيه ما لا يخفى فان المقصود على ذلك التقدير ليس بيان اشتراط التكليف بالقدرة ليلزم التاكيد بل المراد وجوب اداء المكلف به مع حصول شرطه وبعبارة اخرى المقصود بيان الواجب المشروط لا اشتراط الواجب وانما يلزم ما ذكر لو قال اذا امرتكم بشيء فلا يجب عليكم الاتيان بما لم تستطيعوا فنسبة الخبر حينئذ قوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم الاية **قوله** ثم تقييد بصورة تعذر اتيانه آه **اقول** قيل لا حاجة الى هذا التقييد لان ظاهر الرواية اذا امرتكم بشيء فاتوا بالمقدور منه ان كلا فكلاً وان بعضاً فبعضاً وفيه نظر لانه ان جعل كلمة من بيانية فلا بد ان يجعل كلمة ما موصولة او موصوفة كما اشرنا فيفيد المعنى التاكيدي المذكور بل وكذلك لو جعلت ما مصدرية زمانية على فرض الصحة وان جعلت تبعيضية فلا يفيد المعنى الذي ذكر كما لا يخفى وظاهر كلامه في التفسير هو الاول **قوله** وهذا الكلام انما يقال آه **اقول** بطلان ما يكون منه الارتباط محققاً او متوهماً اللزوم كون مضمون الرواية حينئذ من قبيل اظهار البديهي لظهور ان الصلوة لا يسقط بعدم امكان الصلوة **قوله** واما الثانية فلما قيل آه **اقول** ملخص ما قاله القائل ان مفاد الرواية ان الحكم الثابت بالميسور لا يسقط بسقوط المعسور وهو انما يصدق فيما له حكم في اول الامر وما نحن فيه ليس كذلك لان الجزء ان اريد بعد سقوط حكمه المقدمي التابع للكل فلا معنى له لظهور زواله بزوال الكل وان اريد بعد سقوط وجوبه في نفسه

في مباحث البرائة

ليس سبيله من قبل الامر حتى يحكم فيه بالسقوط او عدمه فالرواية تمام لا ربط لها به **قوله** وفيه ولا اه **اقول** توضيحه ان اللام في كل من الميسور والمعسور للجنس فالمراد ان كل ميسور سواء كان جزءا عقليا او عقليا مستقلة ثابتة مع غيرها بدليل واحد لا يسقط بسقوط المعسور بمعنى ان المستقل يلزم الاتيان بها ولا ربط له بالمتعذر والجزء يصير مستقلا بعد ان كان منضما الى غيره في الخطاب فلا يفهم من هذه العبارة في العرف الا جعل الجزء التابع في ضمن الكل مستقلا بعد تعذر غيره فكانه قال اذا تعذر الكل يقوم البعض مقامه فكانه لا بد من اتيانه حال التعذر **قوله** ويرد على الاول ظهور الجملة اه **اقول** اختلفوا في الجمل الخبرية الواقعة في الكتاب والسنة التي سياقها سياق الانشاء انها هل هي مثل صيغ الامر والنهي في افادة الايجاب والحرمة او المراد منها مطلق الطلب فذهب جماعة من الفقهاء منهم العلامة في المنتهى في مسئلة تحريم وطي الحائض وفي التذكرة في مسئلة عدم جواز مس كتابة المصحف للمحدث والمحقق الثاني في شرح القواعد عند قول العلامة ره وكل اسباب الغسل اسباب الوضوء والاردبيلي وسيد المدارك في المسئلة الثانية والمحدث الفاضل المجلسي ره في تفسيره لا يمسه الا المطهرون الى الثاني استنادا الى تعدد المجاز بعد تعذر الحقيقة فلا تحمل الا على القدر المتيقن بمعنى انه يستفاد من اللفظ والاصل معا وذهب المحققون من الاواخر ومنهم المص الى الاول استنادا الى تعدد المجاز بعد تعذر الحقيقة فلا تحمل الا على القدر المتيقن بمعنى انه يستفاد من اللفظ والاصل معا التبادر وانه اقرب الى الحقيقة وانه لولاه لضاعت فائدة ارادة الانشاء منها بعد كون معناها الحقيقي الاخبار اذ فائدة ارادة لفظ من جواز فادة الثاني ما يفيده الاول والاول يفيد الانشاء الالزامي فكذا الاول حذرا عن تضييع الفائدة هذا تمام الكلام في المسئلة بطريق الاجمال اما التفصيل بالنقض والابرام فيطلب من محله **قوله** واما دوران الامر بين تخصيص **اقول** قد يمنع لزوم التخصيص بوجه هو ان المراد بالترك في المستحبات ايضا على عدم التحتم ولا شك انه منهي عنه في المستحب **قوله** واما كونه اخبارا اه **اقول** مضافا الى انه لو كان اخبارا لكان اخبارا عن طريقة العقلاء وظاهر الزام العقلاء بذلك ويؤدي نفسه كاشفا عن لزوم مسبها مع اطلاع المعصوم عليه وتقريره له **قوله** اذ لو حمل على الافرادي اه **اقول** فيه ان النفي الداخل على العموم الافرادي يفيد سلبه على ما ادعاه جماعة من المحققين فيدل على الايجاب الجزئي فيصير المعنى ما لا يدرك كل فرد من افراده لا يترك كل واحد من افراده الممكنة وبعبارة اخرى ما لا يمكن فيه تحصيل تمام المطلوب لا يترك فيه تماما بل يؤتى بالممكن **قوله** انه حتى يعرفه العوام اه **اقول** بل قد يقال ان هذا الانشاء بين العوام والخواص يكشف عن كون ذلك في الاعصار السابقة كذلك بل يدل على نوع موافقة الحكم العقلي بمعنى ان نظام كلام العرف والعقلاء ان هذه القضية انما هي على مجرى عادة العقلاء بحيث يكون المخالف لها مخالفا لانظار العقلاء فيكون تلك الاخبار مؤكدة لحكم العقل بمعنى ان نظام كلام العرف والعقلاء ان هذه القضية **قوله** الا انها يعلم جريانها اه **اقول** الظاهر عدم القول بالفصل مضافا الى ان المستحبات يتسامح فيها بما يتسامح في غيرها فيكفي فيها الطلب الاحتياطي العقلي **قوله** مع كفاية الرواية الثانية اه **اقول** لمانع ان يمنع ذلك لانها ايضا لكونها جملة لا يسقط في نسيانها انشاء الحكم فيجري فيها ما يجري في جملة لا يترك كله حرفا بحرف فافهم **قوله** ولكن لا ينصف جريانها في بعض الشروط اه **اقول** حاصل الكلام في المقام ان الشرط قسمان قسم منها يكون بحيث يصير المشروط معه بمنزلة المركب من الاجزاء العقلية كيوم الخميس بحيث لو فات القيد لم يعد عرفا ما يبقى ميسورا من المامور به ولا بعضا ولا مستطاعا منه فيوم الجمعة ليس ميسورا من يوم الخميس وقسم منها ليس كذلك بل يكون بمنزلة تعدد المطلوب على وجه يعد الباقي جزء المامور به ومستطاعا منه فيجري في الثاني دون الاول اما جريانها في الثاني فبالنظر الى المسامحة العرفية فيشمله الرواية الثانية وان لم يشمله الاولى والثالثة بيان ذلك ان ظاهرها يقتضي ارتباط الميسور بالمعسور بحيث يكون الاول هو الثاني في نظر العرف فكلما حكم العرف بعينيته جرت فيه والقسم الثاني من هذا القبيل فان العرف يحكم بعد تغاير الصلوة مع ستر العورة مع الصلوة بدونه بانهما متحدان النوع واما عدم جريانها في الاول فلعدم وجود المسامحة العرفية فان العرف لا يحكم بان الفرس مستطاع من الانسان باعتبار الحيوان الموجود في ضمنه والسر في ذلك ان المركبات العقلية يغلب فيه تبعية الحكم للاسم باعتبار ان اهل العرف لا يعتبرون الاجزاء التي في ضمن المركب ويعدون فوات الجزء فوات الكل مع انه لو بني ذلك لم يتحقق فوات في المامور به ابدا اذ الممكنات كلها مشتركة في جنس من الاجناس وعرض من الاعراض والحاصل ان المركب العقلي وما ضاهاها يعد فوات قيده في العرف فوات الكل لفوات الاسم التابع له الحكم مضافا الى ان الظاهر من الروايات الاتيان بالميسور والمستطاع نفسه من دون انضمام شيء اخر يكون فصلا له وهو غير ممكن فيما نحن فيه كما لا يخفى ومما قررناه ظهر سر استشكالهم في وجوب امرار الموسى على راس الاقرع وتحريك لسان الاخرس وجلوس المعير ونحوها ... الحال في الواجبات الموقتة لظهور ان الموقت يكون من قبيل القسم الاول فان الصلوة في الوقت الخاص المعهود غير الصلوة في غيره وظهر ايضا فساد نقض كلماتهم المذكورة في باب تبعية القضاء للاداء وغيره **قوله** ومما ذكرنا يظهر اه **اقول** مبنى المسئلة على ان طلب الغسل بماء السدر هل يكون من قبيل التقييد ومن قبيل تعدد المطلوب فاختار الثاني سيد الرياض وتبعه جده استنادا الى ما اشير اليه في المتن وفيه نظر اما اولا فلانه لا فرق بين ان يقال اغسله بماء السدر وبين ان يقال وليكن في الماء شيء من السدر بعد الامر بالغسل واما ثانيا فلان التكليف بادخال السدر في الماء لا يخلو اما ان يكون تكليفا نفسيا واما ان يكون تكليفا مقدميا فان الواجب كان هو الغسل بماء السدر فادخال السدر فيه واجب مقدمة منه واما ان يكون مستقلا الى ان المراد بالامر الاول الغسل بماء السدر

للامر

في تنبيهات المسئلة

وجعلها باطلا ولو كان كذلك لكان الغسل بالماء القراح بدلا عن السدر مجزيا غاية الامر تحقق العصيان بالنسبة الى التكليف الثاني نظيره ما لو والى في
الوضوء بمعنى التتابع بجعله مرتجعا انه متابعة المعنى الاخير لا بالمعنى المصطلح اعني غسل كل عضو مع عدم جفاف العضو السابق عليه فيصح الوضوء
تركها وان كان معصية الترتيب تحت لاتفاق الاجماع وعلى الاخيرين يكون المكلف به الغسل بماء السدر نعم لو قيل ان التكليف بالغسل مطلق والتكليف
الثاني مقدمي كان او ارشاديا مقيد له بكونه في حال التمكن فقط لانه القدر المتيقن كان له وجه واما ثانيا فلانا لا نسلم كون المركب تقييديا
في المقام لانه وان كان في بدو الامر اضافيا لكن المراد وجوب الغسل بماء فيه السدر فيكون كالاضافة الامية ويكفي فيهما ادنى ملابسة كما في كوكب الخرقاء
فيكون مركبا انضماميا لا تقييديا كما زعمه الا ان يدعى ظهوره في ذلك ويمكن ان يقال انا وان اجرينا القاعدة في المركبات التقييدية ايضا الا انا لا
نجريها هنا لان الظاهر من بعض ادلتها اعتبار تركيب نفس العمل بمقتضى كلمة من في قوله صلى الله عليه وآله فاتوا منه ما استطعتم فان ظاهره
كون المأتي به جزءا من كل العمل المأمور به والامر هنا ليس كذلك فان المأمور به هو الغسل والسدر والماء من متعلقاته لا انهما من اجزاء الغسل مع ان
القاعدة لو جرت فيه لزم وجوب القاء السدر على الميت عند تعذر الماء ولم يقل به احد الا ان يندفع الاول بعموم الخبرين الاخرين بحيث يشملان مفادات
العمل ايضا والثاني بان الواجب شرعا هو الغسل والقاء السدر عليه ليس غسلا كما هو ظاهر وانت اذا احطت خبرا بجميع ما ذكرناه تعلم ان جعل هذه
المسئلة من جملة ثمرات مسئلة تبعية القضاء للاداء وجعل المناط فيهما واحدا كما صدر عن البعض ليس على ما ينبغي فان الاتيان بالمطلوب في
الموقت في غير الوقت الخاص مع التمكن من الاتيان به فيه لبقائه وعدم انقضائه غير ممكن لا انه ممكن غير مجز وانما يصير ممكنا بعد زوال الوقت فيرجع
الامر فيه الى النزاع المعروف واما غسل الميت فليس كذلك فان الغسل بالماء القراح ممكن حين التمكن من السدر والكافور لكنه غير جائز شرعا اجماعا او
هو كاشف عن وحدة المطلوب وبعبارة اخرى تعدد المطلوب يتصور على وجهين احدهما ان يكون المطلوب هو المقيد مع التمكن ثم المطلق على سبيل التنزل
ولا يمكن الاتيان بالمطلوق في هذه الصورة مع التمكن من المقيد ليس بمجز لحصول الترتيب بينهما وثانيهما ان يكون الامر بالمقيد في عرض الامر بالطبيعة وفي
هذه الصورة يمكن فعل المطلق مع التمكن من المقيد غاية الامر حصول العصيان بسببه كما في مسئلة النذر المذكورة ومسئلة غسل الميت ليست
قبيل تعدد المطلوب اصلا فافهم وتأمل في المقام فانه من مزال الاقدام **قوله** فان معرفة حكم المسئلة اعني المسح آه **اقول** يمكن ان يجاب عنه بان
الراوي لعله كان جاهلا بنفي العسر في الشرع زاعما ان يكون الواجب في الوضوء المفروض ايضا هو المسح على البشرة فاجابه عليه السلام بانه نفي الحرج وان
تكليفه المسح على الجبيرة فلا دلالة فيها على القاعدة بل فيها دلالة على حكمين مختصين بمورديهما عدم وجوب المسح على البشرة ووجوب المسح على الجبيرة
لا التيمم **قوله** الاول لو دار الامر آه **اقول** وفي حكمه ما لو دار الامر بين ترك شرط هو داخل في وجود المشروط واشبه بالجزء وبين ترك شرط آخر كما اذا دار
الامر في كفن الميت بين القطن المتصف بالحرير الظاهر في كلام الشهيد ره انه يقدم الاول على الثاني لان الغاء الوصف اولى من الغاء الموصوف وكذا لو دار الامر في
القطن الغير الابيض والكتان الابيض حيث يثبت بالادلة استحباب القطنية والبياض كليهما فان الظاهر تقديم القطن الفاقد للوصف لاولوية من الغاء
الموصوف وكذا لو دار الامر بين ... ومما يصلح للاندراج في كل من العنوانين مسئلة ما لو دار الامر بين الصلوة في الثوب المتنجس في حال الاختيار وبين الصلوة
عاريا والايماء للركوع والسجود فيمكن جعلها من قبيل دوران الامر بين ترك الجزء وهو الركوع والسجود وترك الشرط وهو طهارة الساتر ويمكن جعلها
من قبيل دوران الامر بين ترك احد شرطين وهما اصل الستر ووصف الساتر الا ان فوات الاول في المقام مستلزم لفوات الثاني دون العكس فيرجح الصلوة
في الثوب النجس لذلك لمراعاة الاتيان بتمام الاجزاء **قوله** كما فيما اذا لم يتمكن آه **اقول** امثلته كثيرة ومنها مسئلة ما لو دار الامر في مقام
التقية بين المسح على الخف وبين غسل الرجل والغسل اولى كما في الرياض لخروج الخف عن الاعضاء ومنها ما لو دار الامر بين المسح على البشرة النجسة
والمسح على الجبيرة الطاهرة فربما يرجح الاول لو لم يقم اجماع على اشتراط طهارة المحل مطلقا الى غير ذلك مما لا يخفى **قوله** ويدل عليه رواية عبد الاعلى آه
اقول وكذا الروايات الواردة في جواز المسح على الجبائر مطلقا كقوله ع في الحسن بعد ان سئل عن الرجل يكون به القرحة في ذراعه ونحو ذلك من مواضع الوضوء
فيعصبها بالخرقة ويتوضأ ان كان يؤذيه الماء فليمسح على الخرقة والواردة في جواز المسح على الحناء المحمولة على حال الضرورة او غيرهما من المحامل المذكورة
في محالها كقوله عليه السلام لا بأس ان يمسح رأسه والحناء عليه وقوله ع يمسح فوق الحناء ولا تنظر اليها افتى اصحابنا بجواز المسح على العمامة ونحوها
في حال الاضطرار بل حكي عليه الاتفاق خلافا لمن شذ منهم حيث حكم بانتقال الفرض فيها الى التيمم **قوله** لو دار الامر بين الشرطية والجزئية آه
اقول مما ينبغي الكلام فيه هنا الفرق بين الجزء والشرط والثمرة المترتبة على كون الشيء شرطا او جزءا فنقول عرف بعضهم الشرط بانه ما يلزم
من عدمه العدم لذاته ولا يلزم من وجوده الوجود كذلك كالوضوء بالنسبة الى الصلوة ونقض طردا بالجزء ثم يمكن دفعه باخذ قيد الخروج والمقدمية في
التعريف فيخرج الجزء لانه داخل في ماهية الشيء وليست الاجزاء مقدمة للكل لانها عبارة عن الكل وليس كل واحد منها مقدمة لنفسه ضرورة ولا
لسائر الاجزاء لاستلزامه الدور وفيه ان الاجزاء المجتمعة مطلقا ليست عبارة عن الكل بل ... الكل عبارة عن الاجزاء المجتمعة بحيثية تكون
للهيئة الاجتماعية مدخلية فيه والاجزاء عبارة عن الاحاد بالاسر والفرق بينهما واضح لمن له مهارة في المعقول وقد اشرنا اليه سابقا مع انه قد حقق
في محله انه يجب الارتباط بين الاجزاء في المركبات الحقيقية لكن الامر في كل الاطراف لا يلزم الدور ونقض طردا ايضا بالسبب المجامع لتعدد الشرط كعقد البيع الصادر

في مباحث البراءة

عن الصحيح او الجامع للمانع كالطلاق المجامع للحيض وعكساً بخروج الشرط الواقع جزءاً اخيراً للعلة التامة لانه يلزم من وجوده الوجود ايضاً وذكر الفصول
بدله يلزم من نقيضه وسواء كان موجباً للتصحيح طرده بالنسبة الى الشرط المانع الا انه لا يوجب التصحيح بالنسبة الى غيره كما لا يخفى وقيل ان الشرط ما
يتوقف عليه ويكون مقارناً له والجزء ما ليس كذلك فيرد عليه انه ينتقض عكساً بخروج الوقت لانه شرط بالنسبة الى الصلوة متقدم عليها وقيل
ان الشرط ما يتوقف عليه الشيء ويكون مقدماً عليه بخلاف الجزء وينتقض بالطهارة والقبلة ونحوهما من الشروط المقارنة وقيل انه ما يتوقف
عليه الشيء مقدماً عليه او مقارناً له وينتقض طرداً بالجزء وعكساً بالشرط المتاخر وقيل ان الشرط ما يعتبر تلبس المحل به الى كماله والاولى ان يقال
انه ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون مقوماً له ليشمل الشرط المتاخر ايضاً كالاجازة بالنسبة الى العقد الفضولي حيث حققنا في محله معقولية الشرط
المتاخر وان الاجازة من هذا القبيل وارتضاه جمال المحققين في حاشية الروضة وملخص ما حققنا انه لا امتناع في تاثير المتاخر بان يكون في محل السلسلة
الطولية موثراً في حال عدمه وقت وجود المشروط نظير اجزاء سلسلة الموجودات المترتبة بالنسبة الى مجموع الموجودات في تمام الزمان فان التشخص لو كان
نفسه خارجاً عن تلك السلسلة لو اريد ان يكون اجزائه ترتيباً وتوقفاً كل في محله ووجود الشرط المتاخر في الشرعيات غير عزيز كغسل العشائين للصوم
الماضي للمستحاضة على القول به ومما ذكرنا يظهر انه لا حاجة الى تجشم انتزاع الشرط المقارن كتعقب الاجازة ولحوقها بالعقد اما الثمرة بين
الجزئية والشرطية فقيل انها تظهر في مسئلة النذر فلو نذر ان يعطي المصلي دراهم بعد اجزاء الصلوة فيجب اعطائه بازاء النية على الجزئية وفي مسئلة
الاجارة فالمصلي نيابة عن الميت يقسط الاجرة على اجزاء صلوته ومنها الظمأنينة على القول بالجزئية اذا عجز عن الاتمام وفيه نظر فان الصلوة مع
الشرائط اجرتها غير اجرة غيرها وفي مسئلة عدم جواز الاتيان به على الوجه المحرم وعدم جواز ان يقصد به غير الله وكون الجهل بوجوبه مفسداً ان قلنا
بان الجاهل بالحكم غير معذور على الجزئية بخلافه على الشرطية وفي مسئلة النية المشكوك في كونها جزءاً للعبادة او شرطاً لها في امور كثيرة من
اعتبار ما يعتبر في الصلوة من وجود الشرائط وعدم الموانع فيها وعدم ذلك ومن توزيع الاجرة لو عجز عن الاتمام في الاجارة وعدمه ومن تحريم ابطال
الصلوة بعد تحققها وعدمه ومن ان المصلي اذا شك في النية بعد الشروع في التكبيرة فعلى الشرطية يلزم عليه النية وعلى الجزئية لا يلتفت
اليه اذ اكتفينا بمقارنتها لاول جزء من التكبيرة ومن الدخول تحت الخطاب الاصلي واستحقاق الثواب على وجه وعدمه ومن انها لو اعيدت سهواً بعد
تكبيرة الاحرام لكانت مبطلة على الجزئية لزيادة الركن دون الشرطية ومن جريان الاصل وعدمه اذا شك في شرائطها بناء على ان شرط الشرط كالشرط
على القول بالفرق بين الاجزاء والشرائط في اجراء الاصل ومن حرمة نية الصلوة من الحائض ونحوها وعدمها ومن لزوم الاعادة والقضاء على من نوى
وهو مخالف في تلبس التكبير وهو مستبصر بناء على لزوم الاعادة والقضاء على المخالف المستبصر على الجزئية دون الشرطية الى غير ذلك من الثمرات
على النية التي لو تمت لجرت على القول بالاخطار دون الداعي مع ان اكثرها لا يتم على ذلك القول ايضاً بملاحظة مرحلة اعتبار مقارنة النية لاول
جزء من الصلوة وعدم تصور الفصل بينهما وغير تلك المرحلة مما يرتفع بالنظر اليها الفرق بين الجزئية والشرطية كما يظهر بعد التامل ومما
بيناه ظهر انه لا ثمرة مهمة في اصل المسئلة ولذا لم يعنونوه في كتب القوم عدا بعض الاواخر كالمصنف وغيره **قوله** فلينقح المقام اصالة اقول
قيل ان الاصل هو الحمل على الشرطية لاستلزام الجزئية زيادة التغاير من الشارع لاعتبار جزء والاصل عدمها وفيه ان الاصل معارض بمثله
ذكره بعض الافاضل ممن قارب عصرنا بعد ما اشار الى جملة من الفوائد وكثيراً ان التحقيق ان يقال ان كان لتلك العبادة اطلاق او عموم يصدق بدون ذلك
المشكوك فيه ويقتضيان صحة جميع افرادها فالاصل بالنسبة الى الفوائد التي ذكرناها ان يكون ذلك المشكوك فيه شرطاً لانه لو كان جزءاً للزم زيادة
تخصيص الاطلاق والعموم وان لم يكونا متحققين فالاصل ان يكون ذلك المشكوك فيه جزءاً يترتب عليه الاحكام المفرعة للاجزاء من البطلان بالاتيان
على وجه منهي عنه او بقصد الرياء تمسكاً بقاعدة الاشتغال اللهم الا ان يقال الاصل الحكم بالشرطية مطلقاً لان شروط العبادة اكثر فيلحق المشكوك
فيه بالغالب وفيه نظر فتدبر انتهى كلامه ودفع في الخلل مقامه واعترض عليه بما ملخصه ان الدليل الاجتهادي على ذلك التفصيل مفقود وقاعدة الشغل
تجري في كلا الامرين والقول بان الاصل الاولي عدم لزوم تحصيل العلم بالنسبة اليهما خرج عنه الاجزاء بالدليل مدفوع بان بناء العلماء على لزومه
مطلقاً ويكشف عن ذلك حكمهم ببطلان الصلوة في المكان المغصوب اذا كان المكلف عالماً بالموضوع جاهلاً بالحكمين او احدهما وكذا الصلوة في الثوب
النجس والفرق بين المعاملة والعبادة بان اناطة الصحة والفساد في الاولى على المطابقة للواقع وعدمها وفي الثانية على العلم والجهل وابتناء الحكم بها
في المواضع التي اشير اليها على عدم حصول التطابق لا على عدم تحصيل العلم مدفوع بان اناطة الامر على التطابق خاصة انما هي في المعاملات التي لا
مدخل لها في العبادة بوجه من الوجوه لا في مثل شرائط العبادة والتوصليات لها ثم ان التمسك بقاعدة الشغل على اثبات الجزئية ونفي الشرطية
مدفوع بان مقتضاها اثبات جزئية النية ايضاً لانه مما اختلف فيه واشتبه امره فاذا ثبت جزئيتها احتاج الى نية اخرى فيلزم التسلسل وبان
ذلك لا يتم فيما لو نذر المكلف اعطاء درهم لمن اتى بجزء من العبادة فاتى شخص بما شك في جزئيته وشرطيته فان مقتضى البراءة الحكم بالشرطية للشك
في تعلق التكليف بالنادر وبان شرط العبادة على اقسام منها ما يقطع بانه شرط معاملي كغسل الثوب ومنها ما يقطع بانه شرط تعبدي كالنية
ومنها ما يكون مرددا بينهما وما نحن فيه ايضاً ينقسم الى هذه الاقسام بمعنى انه قد يتردد الامر بين الجزئية والشرطية المعاملية وقد يتردد بينها وبين

في ذكر مباحث شريفة ومطالب منيفة

القسمين الاخرين بقاعدة الشغل لو تمت هنا الجزئية في القسم الاول دون الثاني بل ولا الثالث اذ غاية الامر اثبات قاعدة الشغل كونه من القسم الاول
ومواقع من علم كونه من القسم الثاني وفي كل من التحقيق والاعتراض نظر اما الاول فلان مجرد الاطلاق والعموم لا يقتضيان الحكم بالشرطية مطلقا ولا
عدمهما عند عدمه والحكم بالجزئية مطلقا بمقتضى قاعدة الشغل فلا بد من ابتناء الامر على مسئلة الصحيح والاعم ويقال انه على القول الثاني يتمسك
بالاطلاق والعموم ويحكم بتمامية المسمى من حيث الاجزاء مع قطع النظر عن المشكوك فيه لصدق اللفظ وعلى الاول يتمسك بقاعدة الشغل ويحكم
بالجزئية مع الاطلاق والعموم مطلقا مع وجودهما وقاعدة الشغل كذلك مع عدمهما مما ليس في محله والحاصل ان الجزء من مقومات المهية بخلاف الشرط
فمتى رجع الشك الى تحقق المهية فلابد من الحكم بالجزئية ومتى لم يرجع اليه يحكم بالشرطية اذ المفروض ثبوت احدهما في الجملة ولعل نظر المفصل
في اصل المسئلة بين الشرائط والاجزاء باجراء الاصل في الاولى دون الثانية الى نحو ما ذكرناه وان الشك في الجزء شك في الكل بخلاف الشك
في الشرط لان الكل لا يتحقق بدون الاجزاء ويتحقق في نفسه بدون الشرائط وبعبارة اخرى الجزء من شرائط تحقق المهية والشرط من شرائط الوجود
ولا دخل له في اصل المهية وان ابطلنا التفصيل في محله واما الثاني اما اولا فلان اجراء قاعدة الشغل في كلا الامرين وان كان في نفسه معقولا
عند من لم يفصل في اصل المسئلة بين الشروط والاجزاء الا ان في صورة الدوران بينهما بعد ثبوت احدهما في الجملة يرجع الشك الى ترتب الفوائد
المذكورة المترتبة على الجزئية على المشكوك فيه فقاعدة الشغل تقتضي الحكم بالجزئية بالنظر الى تلك الفوائد فلا شك انه لا يحصل العلم بحصول
الفراغ بجعل المشكوك فيه من الشروط وترتيب فوائدها عليه كما لا يخفى واما ثانيا فلان تساوي الجزء والشرط بالنسبة الى لزوم تحصيل العلم لو
سلم فانما ينفع في غير صورة دوران الامر بينهما لما عرفت واما ثالثا فلان حديث استلزام التمسك بقاعدة الشغل جزئية النية المستلزمة
للتسلسل من غرائب الاحاديث لان النية وان فرضت جزءا متحققة بنفسها وسائر الاجزاء بها فلا تحتاج الى نية اخرى وان اريد انها اذا فرضت
جزءا كانت من العبادات وهي محتاجة في حصولها الى النية ففيه بعد تسليم الصغرى حينئذ منع الكبرى اذ من العبادات ما لا يحتاج الى النية كالنظر
المعرفة للصانع فانه عبادة ولا تحتاج الى النية لعدم حصول المعرفة قبله وذكر بعض العامة ان كل عبادة لا تلتبس باخرى لا تفتقر الى النية لعدم
حصول المعرفة قبله وذكر بعض العامة ان كل عبادة لا تلتبس باخرى لا تفتقر الى النية كالايمان بالله ورسوله واليوم الاخر والتعظيم والاجلال و
الخوف والرجا والتوكل والحيا والمحبة فانها متميزة في انفسها بصورها التي لا يشاركها فيها غيرها والحق بذلك الاذكار كلها والثنا على
الله عز وجل بما لا يشاركه فيه والاذان وتلاوة القرآن وجعل بعضهم من ذلك صوم يوم الشك اذا تبين انه من رمضان واورد الشهيد ره في قواعده على
اكثر ما ذكر مع تلقي الاول كمسئلة النية بالقبول واما دفعه باعتبار النية في النية وهكذا الى ما لا نهاية له بالنظر الى تضمن النية الاولى للنيات
الكثيرة المنقطعة بانقطاع الغرض والاعتبار كما في الارادة والعلم والوجود واللزوم كما صدر عن بعض الافاضل المعاصرين فليس بصحيح [illegible] اصلا
ودفعا وشبهة الجبرية في مسئلة الارادة ابطلناها في محله بما لا يدانيه في صحة التركيب ولا يجاذبه شائبة العيب **قوله** فلا بد من ملاحظة كل حكم آه
اقول ففي مثل النية اذا شك في حرمة قطع العمل بعدها يرجع الى البراءة لتعلق الشك بالتكليف وفي مثل الطمأنينة يرجع الى الاصل في مسئلة
الشك في الاجزاء والشرائط على المذهبين فيه لرجوع الشك فيه الى الشك في نحو الشرائط كالاستقبال ونحوه هذا اذا لم يكن لفظ في البين
والا فيؤخذ بمقتضاه من الشرطية او الجزئية **قوله** لو دار الامر بين كونه شرطا آه **اقول** الثمرات العلمية بين الشرطية والمانعية ظاهرة ومن جملة
الثمرات الثمرة التعليلية التي ذكرها بعضهم في اصل المسئلة من الفرق بين الشرائط والموانع في جريان الاصل فيجري في الثانية دون الاولى استنادا
الى ان الفعل يتم وجوده باجتماع الاجزاء والشرائط ومانعية المانع يتوقف على الدليل وكذا تحققه فينفى كل منهما بالاصل وان الشك في الشرط
يوجب الشك في المشروط والمانع يكفي عدم العلم بتحققه في نفيه فينفى بالاصل بقي في المقام مباحث شريفة ومطالب منيفة لم يتعرض لها شيخنا المص ره
وان امكن استفادة بعضها من عبارته ولا باس بان نشير اليها تذييلا للمسئلة وتكميلا للمرحلة **احدها** ان الحكم بوجوب الاحتياط في مسئلة
الشك في الجزء او الشرط هل يقتضي الحكم بالجزئية او الشرطية بحيث يعامل بالمشكوك معاملتهما اولا وان الحكم بالبراءة فيها هل يقتضي الحكم
بعدمهما بحيث يعامل به معاملة غيرهما اولا بل يمكن الحكم بالجزئية والشرطية ورفع العقاب لعدم العلم وجهان والذي يقتضيه النظر التحقيقي هو الثاني
لما اشرنا من ان ادلة الاحتياط ناظرة الى الارشاد ولا يترتب عليها شيء فلا يلزم من مجرد لزوم الاتيان كونه جزءا او شرطا بل ولا كونه مأمورا به في
الواقع وان ادلة البراءة لا تفيد الا رفع العقاب ولو كان موردها واجبا في الواقع ويتفرع على الوجهين فروع فمن جملة ما يترتب على مسئلة الاحتياط
ما لو ضاق وقت العبادة المركبة المشكوك في جزئية او شرطية شيء لها عن الاتيان بها مع المشكوك بحيث لو تركه وقع العبادة في وقتها والا فلا فعلى الاول وقع
العبادة قضاء لعدم الفرق بين المشكوك فيه وسائر الاجزاء او الشرائط وعلى الثاني يقع اداء بتركه وكذا ما لو عجز المكلف عن الاتيان به لمرض ونحوه او
غيرها فعلى الاول يسقط العبادة بالعجز لعدم جعل غيره عليه وعلى الثاني لا تسقط ومن جملة ما يتفرع على مسئلة البراءة ما لو صلى المكلف بدون السورة
بناء على البراءة في الشك في الجزئية في المسجد الموقوف لذلك لم يصل فيه بعد فعلى الاول يصير الوقف لازما لحصول مناط لزومه وهو وقوع الصلوة الصحيحة
فيه وعلى الثاني لا يصير كذلك لسقوط مناطه ومما يتفرع عليهما ما لو دار الامر بين المطلق والمقيد فان بنينا على الاحتياط وترك المكلف المقيد ثم عجز عن فعله

فعلى الوجه الاول في الاحتياط يسقط التكليف بالمطلق بالعجز وعلى الثاني يحكم بوجوب فعله استصحابا للوجوب لامر المردد بين المطلق والمقيد ان جرى امثال هذا الاستصحاب وان بنينا على البرائة كذلك فلا حاجة الى الاستصحاب على اول الوجهين دون ثانيهما ثانيهما انه لو علم اعتبار شيء في عبادة لكن لم يعلم ان وجوده شرط او عدمه مانع فهل يبنى فيه على الاحتياط مطلقا او البرائة كذلك او التفصيل بين صورتي الشرطية والمانعية فالاول في الاولى والثاني في الثانية وجوه اسودها الثاني وابعضها الثالث واحوطها الاول مثاله انه علم اعتبار عدم كون اللباس من غير الماكول اللحم في الصلوة ويشك في ان الشرط كونه من الماكول اللحم او المانع كونه من غيره فعلى القول بالتفصيل لابد من ملاحظة ادلة اعتباره وانها تفيد الشرطية او المانعية ثم الحكم بمقتضاها ومن هنا ان سيد المدارك كلام العلامة في المنتهى حيث ذكر انه لو شك في كون الصوف او الشعر او الوبر من ماكول اللحم لم يجز الصلوة فيه لانها مشروطة بستر العورة بما يؤكل لحمه والشك في الشرط يوجب الشك في المشروط بقوله رد ويمكن ان يقال ان الشرط ستر العورة والنهي انما تعلق بالصلوة في غير الماكول فلا يثبت الا مع العلم بكونه كذلك انتهى ومن هذا القبيل مسئلة لبس اللباس المصنوع في بلاد الافرنج المعروف في السنة اهل زماننا بالماهوت حيث يقال باشتماله على شعر الخنزير وغيره وان كان بعيدا غاية البعد بحسب الاعتبار ومقالات التجار وكيف كان فلا يبعد القول بالاحتياط نظرا الى معلومية التكليف المقتضية لتحصيل العلم بالبرائة وعدم العلم بالموضوع لا يوجب العلم بها انما قبح العقاب على ما لا يعلم تماما من شانه الشارع بيانه والموضوعات ليست كذلك هذا اذا لم يكن هناك اصل موضوعي كايدي المسلمين واسواقهم والا فيحكم بمقتضاه فتدبر ثم انها قد ذكرنا ان الشك في التركيبية وعدمها يتصور بالنسبة الى الشروط ايضا بتسمية الشرط الواقعي شرطا ركنيا فنقول ههنا في تفصيل ذلك المطلب اشتهر في عبارات الاصحاب في الكتب الفقهية والاصولية تقسيم الشرط الى الواقعي الوجودي والعلمي وترتب الاثار والاحكام عليهما والمراد من الاول ما يكون شرطا على سبيل الاطلاق من غير تقييد بصورة العلم به فيلزم من عدم تحققه بطلان المشروط ولو جهل به كالطهارة عن الحدث بالنسبة الى الصلوة ومن الثاني ما لا يكون كذلك بل يكون شرطيته مقيدة بصورة العلم به فلا يلزم من عدم تحقق المشروط مع عدم تحققه بل في صورة العلم كالطهارة من الخبث بالنسبة اليها ثم انه لو شك بعد العلم باصل الشرطية في ان الشرط من اي القسمين فهل الاصل يقتضي كونه من الاول او من الثاني وجهان بل قولان في الجملة فقيل بالاول لقاعدة الشغل والوضع للصحيح والغلبة مدركا ووجودا خارجا وكون الالفاظ موضوعة للامور الواقعية وقيل بالثاني بمقتضى استصحاب الصحة على وجه اطلاقا عدم التقييد في المشروط كذلك واطلاقا البرائة من زيادة التكليف في صورة الجهل والتحقيق ان يقال ان شرطية الشرط اما ان تثبت بالتنصيص عليها او بالحكم ببطلان المشروط بعد تحققها او بالنهي عن تركها في العبادة وعلى التقادير اما ان يكون الدليل لفظيا او لبيا وعلى التقادير اما ان يكون دليل المشروط لفظيا او لبيا موافقا لدليل الشرط في ذلك ومخالفا له فان كان دليل الشرط لفظيا حكم بكونه شرطا واقعيا مطلقا لكون الالفاظ اسامي للمعاني النفس الامرية مع ان التنصيص بالشرطية تنصيص بالشرطية للماهية من حيث هي هي ومن هذا القبيل قوله عليه السلم لا صلوة الا بطهور ونحوه مما هو ظاهر في اثبات الحكم الوضعي ولا يشكل الحكم بذلك اذا كان دليل المشروط لفظيا ايضا كان يقال صل لاقتضاء اطلاقه كون الشرط من الشرائط العلمية لثبوت تقييده بما هو ظاهر في الشرطية الواقعية وقد يستشكل في بعض صور المذكور ونحوه غير محله وان كان لبيا حكم بكونه شرطا علميا لما مر اليه الاشارة سيما فيما اذا كان دليل المشروط لفظيا لان كونه شرطا واقعيا يوجب تقييد اطلاق اللفظ فتقييده في صورة العلم انما هو بالدليل اللبي واما في صورة الجهل فيحكم باطلاقه عدم التقييد ايضا البرائة لا يقال ينبغي ان يحكم بكون الشرط شرطا علميا مطلقا لان اللفظ في سياق الحكم منصرف الى المعلوم وان قلنا بوضعه للمعنى النفس الامري لانا نقول اولا ان الانصراف ممنوع وثانيا ان اللازم من القول بالانصراف اعتبار اشتمال الشرط على الامرين لكون اللفظ موضوعا للمعنى الواقعي النفس الامري كما هو المفروض فاذا انضم اليه اعتبار العلم بالنظر الى ما ادعى من الانصراف كان اللازم ما ذكرناه مع انه خلاف مدعى القائل بالانصراف فان قيل يلزم على اعتبار الواقعية في الشرط وعدم الاكتفاء بالاشتراط بصورة العلم العسر والحرج المنفيان بالاية والرواية لامتناع الواقع عن الانظار واحتجابه عن الابصار والافكار قلت كيف يلزم اللازم والعلم طريق الى الواقع قبل ما يخالفه فلا بد ان يعمل بمقتضاه الى ان يثبت الخلاف وينكشف الاختلاف وانما يلزم ذلك اذا لم يكن العلم او الظن القائم مقامه طريقا الى الواقع كما لا يخفى فان قلت ملاك الامر على ما ذكرت هو ملاحظة حال الدليل في اللفظية واللبية فالتقسيم المذكور مما لا جدوى فيه فينبغي التقسيم باقسام الدليل والحكم لكل قسم بمقتضاه قلت انما تعرضنا للتقسيم المذكور لوقوع الخلاف بينهم في بعضها فاردنا بذلك الاشارة الى ما هو الملاك الحقيقي والمناط التحقيقي فلا تغفل ومما حققنا ظهر لك ضعف التفاصيل الموجودة في المقام كالتفصيل بان كل شرط ثبت بخطاب الوضع فهو واقعي وكل شرط ثبت بخطاب التكليف فهو علمي والتفصيل بان الشروط العدمية مثل عدم الغصب والنجاسة ان كان مما يتعلق به النهي وكان خارجا فهو شرط واقعي لكشف النهي عن مبغوضية متعلقه حتى مع الجهل والغفلة والا فلا ومقتضى ذلك ان كان كون عدم الغصب من الشرائط الواقعية الا انه خرج بالدليل لامكان تدارك حق المالك بالضمان ثم ان الثمرة بين كون الشرط واقعيا او علميا ظاهرة مما مر فان العمل المشروط يبطل في صورة انكشاف عدم وجود الشرط على الاول دون الثاني فلو اعتقد الولي مثلا كون شيء مصلحة للمولى عليه ثم انكشف كونه مفسدة كان التصرف فاسدا على الاول دون الثاني وكذا العكس بل لو اعتقد كون شيء مصلحة ثم انكشف الخلاف مع وجود مصلحة اخرى فيه كان صحيحا على التقديرين الاول رابعها في ان

الاصل فيما لو شك في كون الواجب نفسيا او غيريا والكلام فيه يقع تارة باعتبار الاصول العملية واخرى باعتبار الاصول اللفظية اما الاول فنقول
فيه ان صور الشك ثلث الاولى ان يعلم الوجوب الغيري ويشك في ثبوت الوجوب النفسي زائدا عليه وعدمه ولا ريب في كونها مجرى للبراءة لكون الشك
بالتكليف بالنسبة الى الوجوب النفسي الثانية عكس الاولى وهي من جزئيات المسئلة السابقة التي انعقد الباب لبيانها اعني مسئلة الشك
في الاجزاء والشرائط فيجيء فيها القولان المذكوران فيها وقد يقال انه لا بد هنا من الاحتياط وان بني على البراءة هناك لتعارض الاصلين فيرجع
الى قاعدة الاشتغال وفيه ما فيه والثالثة ان لا يعلم شيء منهما كما في غسل الجنابة حيث اختلف فيه اختلافا عظيما وحكمها عند من يقول
بالاحتياط في مسئلة الشك في الاجزاء والشرائط هو الحكم بالغيرية عملا بالاشتغال ونفي النفسية عملا بالبراءة واما على القول بالبراءة ثمة فقيل
ان اللازم عليه في المقام العمل بالاشتغال استنادا الى لزوم مخالفة العلم الاجمالي لو عمل بالبراءة بالنسبة الى الوجوب الغيري كالعمل بها بالنسبة
الى الوجوب النفسي فبعد تساقط الاصلين بالتعارض يرجع الى قاعدة الاشتغال استنادا الى لزوم مخالفة العلم الاجمالي لو عمل بالبراءة السليمة عن
المعارض والتحقيق جريان اصالة البراءة بالنسبة الى كل منهما في نفي آثاره الخاصة به لا مطلقا ففي مثل غسل الجنابة يكون الثمرة بين الوجوبين انه لا يضيق
على تقدير الوجوب النفسي الا بظن الوفاة فيجب معه الغسل وان لم يدخل وقت الصلوة واما على الوجوب الغيري فليس كذلك فاذا ظن الوفاة
قبل دخول الوقت ينفي الوجوب بالبراءة وكذا اذا دخل الوقت ولم يظن الوفاة واما اذا اجتمع الامران فلا بد من الاتيان به حينئذ لتبدل العلم الاجمالي
بالتفصيلي لوجوب الاتيان به على كلا التقديرين الثابت احدهما كما هو المفروض ولو انقضى وقت الصلوة في هذا الفرض وترك الصلوة والغسل
معا او الثاني مع فعل الاول ففي وجوب الاتيان به بعد خروج الوقت وعدمه وجهان مبنيان على المسامحة والمداقة في موضوع الاستصحاب الظاهر هو عدم
العلم ببقاء التكليف بعد وقت الصلوة لامكان الوجوب الغيري التابع للغير واما الاستصحاب التقديري فمع صحته لا يتمشى هيهنا كما لا يخفى
هذا اذا لم يكن دليل وجوب ذلك الغير لفظيا مطلقا والا فيحكم بالنفسية تمسكا بذلك الاطلاق ولا يرد عليه انه اصل مثبت لقيام الدليل
على بطلانه في الاصول اللفظية واما الثالث فنقول فيه انه اذا ثبت الوجوب باللفظ فذهب المحقق والشهيد الثاني الى انه ظاهر في الوجوب الغيري
بحسب العرف وان كان ظاهرا في الوجوب النفسي بحسب اللغة بشهادة الاستقراء بل ربما يستفاد من بعض كلماتها الثاني دعوى ثبوت الحقيقة العرفية فيه
وذهب بعضهم الى الوجوب النفسي لتبادره منه بحسب الوضع فان المتبادر من الاوامر ونحوها هو كون المامور به مطلوبا في حد ذاته ولا فرق في ذلك
بين ان يكون اللفظ مقيدا بزمان الغير كان يقال اذا دخل وقت الظهر توضأ او لا كان يقول توضأ واختار صاحب الفصول ومن حذا حذوه ظهوره
فيه لكن لا للتبادر الوضعي بل للتبادر الاطلاقي وان كان الموضوع له هو القدر المشترك وقد يقال ان الظهور فيه من باب عدم البيان وظاهر حال المتكلم
بمعنى انه يستفاد من عدم تقييده لفظ المامور به كونه واجبا نفسيا اذ الغيري يحتاج الى التقييد وان الظاهر من حال كل متكلم انه يريد ظاهر كلامه
بروايته مقصودا مستقلا ولذا لا يستشكل العرف في حصول الامتثال باتيانه وهذا غير بعيد لو قرر بحيث لا يرجع الى الاصل العملي سيما بعد ملاحظة
ضعف متمسك المدعي للظهور في الوجوب الغيري خصوصا دعوى النقل الذي دون اثباته خرط القتاد مع كثرة استعمال الاوامر المطلقة في الوجوب
النفسي وكذا متمسك ارباب المسالك الاخر في اثبات الوجوب النفسي بعد ظهور صحة تقسيم الواجب الى النفسي والغيري وعدم ثبوت الغلبة الوجودية او
الاستعمالية التي هي ملاك الانصراف ومناطه فان قيل لو صح اثبات الظهور في المطلقات على الوجه المرضي عندك لزم جريانه فيما لو ثبت الوجوب الغيري
في شيء وشك في وجوبه النفسي كما اذا ورد خطابان احدهما مقيد والآخر مطلق فلا بد من امكان التمسك باطلاق المطلق حينئذ لاثبات النفسية
ولا اظنك تلتزم به قلت لا ملازمة لاصالة العدم وجود شيء في المستندين اعني عدم البيان وقضية ظاهر حال المتكلم فيه لظهور عدم امكان التمسك بالاطلاق
مع وجود ما يصلح مقيدا له في المقام وعدم ظهور حال المتكلم فيه في امثاله فتامل **قوله** لان الموافقة الاجمالية في كلا التكليفين اه **اقول**
من هذا الدليل العقلي يظهر ضعف ما ذكره بعضهم في مسئلة الاناءين المشتبهين من انه لولا النص كان مقتضى الاصل الاراقة والتيمم ووجه الضعف
انه بعد وضوح كون احد طرفي الشبهة هو الوجوب اي وجوب الوضوء اما ان يكون الطرف الآخر اعني استعمال النجس مباحا فلا شك في كون الاتيان
بالوضوء حينئذ واجبا بمقتضى الاصل واما ان يكون محرما تشريعا فيكون الاصل هو الاحتياط ايضا اذ لا اثبات في الحرمة التشريعية اياه واما ان
يكون محرما ذاتيا فلا بد من التخيير بمقتضى الدليل العقلي المذكور **قوله** اولى من الموافقة القطعية في احدهما اه فان قلت لا يلزم من ترك
التخيير العمل بكليهما لئلا يلزم ما ذكر لامكان الاحتياط بتقديم جانب الحرمة اذ هو الاخذ بالاوثق قلت قد عرفت ضعفه مضافا الى ان دفع المفسدة يحصل
في جانب الوجوب ايضا نظرا الى كون تركه حراما **قوله** تنبيه ان الجاهل التارك للطريقين اه **اقول** الباني على احراز الواقع بالاحتياط اما ان يعتقد بكون
الشيء احتياطا ثم ينكشف الموافقة واما ان يعتقد به ثم ينكشف المخالفة واما ان يبني عليه من غير علم واعتقاد بكونه موردا للاحتياط اما الصورة
الاولى فيحكم فيها بصحة العمل واما الثانية فالكلام فيها كالكلام في عبادة الغافل وسيجيء واما الثالثة فلها صور اربع على ما افاده بعض المحققين
الاولى ان يتعين عنده نفس العمل تفصيلا من واجب ومندوب بانه لكن يتعلق الجهل بموانعه ولا اشكال في الصحة فيها بعد ترك جميع ما يحتمل المانعية للعلم
الاجمالي بخلو ما اتى به من العبادة عن الموانع وان لم يعلم المانع تفصيلا والظاهر ان حكم الشرط ايضا كذلك الا اذا كان من العبادات المتوقفة على قصد التقرب

في خاتمة مباحث البراءة

وشك في مشروعيته في المقام الثانية ان يتبين عنده الاجزاء تفصيلا ولا يتبين الواجبها من مندوبها والظاهر صحة العبادة حينئذ اذا لم يعتبر نية الوجه في الاجزاء كما هو الاقوى والاظهر حتى على القول باعتبارها في نفس العبادة نعم لا يجوز له ترك شيء من تلك الاجزاء الا بالرجوع والاستعلام الثالثة ان لا يتبين عنده الاجزاء ولا يتميز عن غيرها الا انها تحصر عنده في جملة امور تدور بينها ولم يعلم خروجها عنها اما بان يعلم وجود ما هو خارج عن العمل في جملتها من غير تعيين له واما بان يحتمله والظاهر صحتها ح ايضا من غير حاجة الى التميز بان ينوي اداء الفعل المطلوب في الشريعة الذي يكون هذا الفعل من مصاديقه ولا دليل على اعتبار العلم بخصوص المأخوذ في ذلك المفهوم من تلك الاجزاء وقيل بالبطلان فيها اما للاشتراط العمل بالعلم التفصيلي واما لاعتبار تعيين المنوي وعدم ابهامه والاول ممنوع وكذا الثاني اذا اريد التعيين بالكنه وان اريد التعيين في الجملة فهو حاصل الرابعة ان يدور الواجب بين فعلين او افعال ولا بد فيها من التكرار في العمل ليحصل العلم بالبراءة كما في صور دوران بعض الافعال بين الجزئية والشرطية والمانعية ولا يصح له الاحتياط على هذا الوجه الا مع عدم امكان الاستعلام لما سيأتي الاشارة اليه **قوله** تنبيها على عدم اعتبار نية الوجه اه **اقول** قد اشرنا سابقا الى عدم وجوب نية الوجه وعدم دليل معتبر عليه وعدم الفرق بين الصلوة وغيرها في ذلك وتوجيه كلام المتكلمين الظاهر في اعتبارها فراجع ثم انه قد يعترض في المقام بان قصد التقرب مما لا شبهة في اعتباره في العبادة وهو غير ممكن في المقام لاحتمال لزوم قصد التقرب بغير المقرب وهو انما يصح من باب الاحتياط عند الضرورة وانحصار المناص فيه كما في الصلوة في الثوبين المشتبهين والى الجوانب الاربعة عند اشتباه القبلة ورد بامكان ان ينوي التقرب بخصوص ما تعلق به الامر الحاصل في ضمن المجموع ولا ينوي التقرب بخصوص المجموع حتى يندرج في البدعة ولا دليل على اعتبار تعيين الاجزاء والشروط بعد امكان قصد الفعل المعتبر في الشرع الحاصل في ضمن ما اتى به فان قيل ان كان الداعي للمكلف على التلبس بجميع تلك الافعال هو القربة فقد نوى التقرب بما ليس بمقرب وشك في التقريب فيندرج في البدعة الا حال الضرورة وان لم يكن الداعي على فعل البعض المشكوك فيه القربة لم يكن الصحة لاحتمال انه الجزء المطلوب وقد وقع لا على وجه القربة قلت قد ذكرنا ان قصد مصداق المأمور به الواقعي الحاصل في ضمن الفعل المأتي به كاف وهو مستمر فعلا او حكما حين الاتيان بتلك الاجزاء ولا يعتبر في الصحة التقرب بكل من الاجزاء كما اشرنا **قوله** لكن الانصاف ان الشك في تحقق الاطاعة اه **اقول** ومنه يظهر ضعف ما ربما يتمسك به في اثبات اعتبار نية الوجه من ان الامتثال بالمأمور به لا يتحقق الا بالاتيان به على وجه المطلوب وهذا لا يحصل الا بالاتيان بالواجب واجبا والندب ندبا فانه ان اريد به وجوب ايقاع الفعل على وجهه اعتبار ايقاعه مع قصد وجهه الذي هو الوجوب او الندب فممنوع وان اريد به ايقاعه على الوجه المأمور به شرعا فمسلم لكن كون النية المذكورة مما تعتبر في ذلك شرعا بحيث يتوقف موافقة الامر عليها او تحقق الاطاعة والامتثال بها اول الكلام **قوله** الوجوب او الندب او الوجه اه **اقول** المراد بالوجه هو اللطف عند اكثر العدلية وترك المفسدة اللازمة من الترك عند بعض المعتزلة والشكر عند الكعبي ومجرد الامر عند الاشعري **قوله** ونقل السيد الرضي قدس سره اه **اقول** قد تقدم الكلام فيه مستقصى في اوائل الكتاب **قوله** لكن الانصاف عدم العلم اه **اقول** مع ان اللازم منه قصد التقرب بغير المقرب من باب الاحتياط وهو انما يصح عند الضرورة وعدم التمكن من الوصول الى الواقع ومنه يظهر انه لا ينبغي الاشكال في جواز التكرار اذا كان الفعل من غير العبادات من سائر الواجبات التي يمكن احراز الواقع فيها بالتكرار مع عدم احتمال التحريم وكذا الحال بالنسبة الى المعاملات فلا مانع من تكرار العقود والايقاعات عند الشك في صحة كل منها والعلم بحصول الصحيح في جملتها وقد يستشكل فيه من باب عدم امكان قصد الانشاء على ذلك التقدير وسيجيء الكلام في ذلك **قوله** نعم لو كان ممن لا يتمكن من العلم التفصيلي اه **اقول** ينبغي تقييده بما اذا لم يصل التكرار الى حد يوجب المشقة والحرج وان اطلقه غيره ايضا كالمحقق في الشرايع في مسألة الثوب النجس المشتبه بالثياب الكثيرة بل ينبغي تقييده بما بالمحصور وان لم يستلزم الغير المحصور المشقة والحرج ايضا وان اختار كاشف اللثام في المسألة المذكورة خلافه استنادا الى انتفاء المشقة التي المدار في ارتفاع حكم المقدمة لظهور الادلة في المحصور كما لا يخفى ثم انه لو بنى على التكرار مع عدم التمكن من العلم التفصيلي في ابتداء الامر ثم علم بعد الاتيان باحد الوجهين او الوجوه او بعد الاتيان بازيد من واحد انه الصحيح فهل يجب الاتيان بالباقي ام لا وجهان من حصول المأمور به ولا ينافي الحكم بصحته بعد انكشاف الحال الاتيان به اولا على وجه احتمال المصادفة للواقع ومن ان مال الامر يكون حينئذ بعض ما كلف به ولا يخفى انه لا يكفي على هذا مجرد الاتيان بالتجا بل يجب اعادة المأتي به الا ان هذا مؤد الى التكليف لسقوط تكليفه بالتكرار بالتعيين فيرجع الى ما كلف به اولا وهو العبادة الواقعة على وجه العلم التفصيلي والاوجه هو الوجه الاول لان كونه مكلفا بالتكرار ليس تكليفا واقعيا وانما وجوبه من باب المقدمة والمفروض حصول المأمور به الواقعي فيسقط التكليف **قوله** ولقد بالغ الحلي اه **اقول** المشهور بين الاصحاب بل ربما يدعى عدم الخلاف الا من ابن ادريس وجوب تكرير الصلوة في الثوبين المشتبهين ويدل عليه مكاتبة صفوان بن يحيى في الحسن او الصحيح عن ابي الحسن عليه السلام يسئله عن الرجل كان معه ثوبان فاصاب احدهما بول ولم يدر ايهما هو وحضرت الصلوة وخاف فوتها وليس عنده ماء كيف يصنع قال يصلي فيهما جميعا وخالف ابن ادريس وسعيد في ذلك فاوجبا الصلوة عاريا واستدل عليه في السرائر بالاحتياط ثم اعترض على نفسه بان المشهور احوط لحصول اليقين له بعد الفراغ بوقوع الصلوة في ثوب طاهر واجاب عنه بوجهين محصل احدهما انه لا بد عند الشروع في الصلوة من العلم بطهارة الثوب وهو هنا مفقود فلا ثمرة للعلم بعد ذلك بل لا بد من الجزم في نية كل عبادة يفعلها والصلوة

في شرائط الاحتياط

مشروطة بطهارة الثوب المصلي هنا لا يعلم في شيء من صلوته طهارة ثوبه فلا يعلم ان ما يفعله صلوة محصل ثانيهما ان الواجب عليه انما هي صلوة واحدة ولا يعلم ايتهما هي واجبة فلا يمكنه نية الوجوب التي هي الواجبة في شيء منهما ورد اولهما المحقق ره بمنع كون اليقين بالطهارة شرطا بل يكفي عدم العلم بالنجاسة وفيه نظر والاولى ان يقال في الرد ان الشرط هو الطهارة لا العلم بها وان اريد العلم ما يشمل العلم الشرعي فبذلك يحصل للمكلف العلم بانه انما يفعل صلوة واجبة واحدة بالاصالة واخرى بالمقدمية وان لم يعلم طهارة ثوبه في كل منهما ومنه يظهر القدح في الثاني لظهور تمكنه حينئذ من نية الوجوب في كل من الصلوتين ان اختلفنا بالاصالة والمقدمية اللتين لا يجب التعرض لهما في النية لو قلنا باعتبار نية الوجه ولو ابدل حيث وجوب نية الوجه بوجوب نية القربة لكان بفعله صعب وان كان في غاية السهولة ومما حققنا ظهر لك ان جعل ما اختاره من الاحتياط محل تامل لمنع جواز بعد القطع بوقوع صلوة مشروعة بثوب طاهر على المشهور مندرج تحت ادلة الاجزاء وبالجملة فمبالغة الحلي ره لا وجه لها **قوله** ولو نظر في العبادة بنية الحرمة آه **اقول** ولو اتفق ذلك لا خذا حد طريقي الاجتهاد والتقليد لنسيانه حكم المسئلة كما يتفق ذلك في العوام كثيرا فيبني على الاتمام والفحص فان طابق الواقع فهو صحيح والا فلا ولا يبعد ان يقال في المسائل العامة البلوى انه لو قصر في حفظ احكامها بالتكرير والتعويد كان حكمه حكم تارك الطريقين فافهم **قوله** فان كان الشك الموجب للرجوع آه **اقول** لا اشكال في عدم الاحتياج الى الفحص في اعمال البراءة في الشبهات الموضوعية بل الاخلاف فيه بل ربما يدعى عليه الوفاق والاجماع ويدل عليه كلا طلاق اخبار البراءة وبعض اخبار الاستصحاب لو جعلت مما البراءة من قسم الاستصحاب ولا فرق في ذلك بين الشك الظن بوجود الخلاف وان كان قويا لعدم حجيته ولا فرق فيه بين المجتهد والمقلد وان توقف اعتبارها المقلد بها على الرجوع الى فتوى المجتهد كذا لا فرق فيه بين طريق الحكم ومتعلقه كالاشتراك والنقل والتخصيص ويلحق بذلك الشبهة في حقوق الناس مطلقا فلو قال احد لغيره ارجع الى دفاتر حسابك لتطلع على اشتغال ذمتك بحقي لم يجب عليه القبول الا فيما خرج بالاجماع كلزوم سؤال الحاكم المدعى عليه الشهود ونحو ذلك كذا فاله بعض الافاضل وسيأتي الكلام المفصل في ذلك **قوله** الاول الاجماع القطعي آه **اقول** وربما يدعى الضرورة وقد يتمسك بالاجماع المركب بل الاولوية القطعية بالنسبة الى الادلة الاجتهادية التي يلزم فيها الفحص للعمل لكثرة وجود المعارض فيها ومنع العلم الاجمالي عن العمل بها وبالجملة فلم يظهر لاحد مخالفة في ذلك الا للسيد صدر الدين ره حيث قال فيما حكي عنه فالظاهر جواز العمل بهذا الاصل لكل مكلف في كل زمان الا ان يعلم ان الحكم ناقل عن الاصل ومقتضيا والذمة مشغولة به ولكن لم يصل اليه فح يجب الفحص والسؤال وعلى تقدير تسليم وجوب الفحص على كل مكلف عن كل ما يمكن ان يصدر عنه في جميع عمره من الافعال والتروك فنقول بجواز العمل بالاصل في مجموع زمان الفحص الى ان يظهر الناقل عنه نعم التوقف في بعض الافعال والتروك الى تمام زمان الفحص ثم العمل بما ظهر من الفحص هو الاولى ودعوى الاجماع المعتبر في امثال هذه المسائل حالها غير خفية انتهى فان عبارته صريحة في تخصيص وجوب الفحص بصورة العلم بوجود المعارض وهو كما ترى بعد ما يرى من وجود المعارض ومن كثرة ما كشف عنه الشارع بعد نشر احكامه عن مصالح ومفاسد لا يبلغها العقول ولا يصلها افهام الفحول مع انه لو بني على ذلك لانطوى طومار الشرع وانسد بابها في غير الضروريات **قوله** والاخبار الدالة على وجوب تحصيل آه **اقول** مثل ما في الكافي عن الصادق ع عن النبي قال طلب العلم فريضة على كل مسلم وعنه ع انه قال لوددت ان اصحابي ضربت رؤسهم بالسياط حتى يتفقهوا وفي الصحيح عنه ع انه قال لحمران بن اعين في شيء سئله انما يهلك الناس لانهم لا يسئلون وعنه ع انه قال لا يسع الناس حتى يسئلوا ويتفقهوا وفي الاحتجاج عن ابي جعفر ع في الحسن البصري فليذهب الحسن يمينا وشمالا فوالله لا يوجد العلم الا ههنا الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة **قوله** مثل قوله ع فيمن غسل مجدورا اصابته آه **اقول** في الفقيه والكافي قيل لرسول الله صلى الله عليه وآله ان فلانا اصابته جنابة فهو مجدور فغسلوه فمات فقال ع قتلوه الا سئلوا الا يمموه ان شفاء العي السؤال وفي الكافي عن جعفر بن ابراهيم الجعفري عن ابي عبد الله ع قال ان النبي ص ذكر له ان رجلا اصابته جنابة على جرح كان به فامر بالغسل فاغتسل فكز فمات فقال رسول الله ص قتلوه قتلهم الله انما كان دواء العي السؤال قوله فكز من الكزاز بالكاف المضمومة والزائين المعجمتين كالكزاز داء يتولد من شدة البرد وقيل هو نفس البرد وفلكز الشيء فهو مكروز اذا انقبض من البرد والعي بكسر العين وتشديد الياء التحير في الكلام والمراد به هنا الجهل مجازا **قوله** وقوله ع لمن اطال الجلوس آه **اقول** روى المشايخ الثلاثة عن الصادق ع ان رجلا جاء اليه فقال ان لي جيرانا لهم جوار يتغنين ويضربن بالعود فربما دخلت المخرج فاطيل الجلوس استماعا مني لهن فقال له لا تفعل فقال والله ما هو شيء اتيته برجلي انما هو سماع اسمعه باذني فقال الصادق ع اما سمعت الله عز وجل يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا فقال الرجل كاني لم اسمع بهذه الآية من كتاب الله عز وجل من عربي ولا عجمي لا جرم اني تركتها واني استغفر الله فقال له الصادق ع قم فاغتسل وصل ما بدا لك فلقد كنت مقيما على امر عظيم ما كان اسوء حالك لو مت على ذلك استغفر الله واسئله التوبة عن كل ما يكره فانه لا يكره الا القبيح فالقبيح دعه لاهله فان لكل اهلا **قوله** هنا مثلا آه **اقول** لعله اشارة الى ان مولى العرفي مدحهم وذمهم تنشآن بانه اختلاف ليس مثلنا مثل من ذكروا انما مثلنا مثل عبد قال له مولاه ان احكام العبيد لفلان في وقد بينت له احكامه وقال له ايضا لا يجوز لك نقض اليقين بالشك ان الاصل لك عدم التجوز وعدم التخصيص وعدم وجود المعارض وانه لا تكليف للعبد الا بما اتاك فراجع بعض احكام العبيد لفلان المثبتة في طومار جمعها هذا العبد علم ان فيه عموما وخصوصا بل علم انه كان

مقدمة ترك الحامل المقتضي النظر عليه وجه الاول الاجماع القطعي على عدم جواز العمل باصل البراءة قبل الفراغ من تتبع الادلة الثاني الادلة الدالة على وجوب تحصيل العلم مثل آية النفر

بناء على ذلك العبد على العمل بالعام بمجرد سماعه من مولاه فاذا راى العبد الآخر في ذلك الطول ما حكما عاما فعمل به فلا نسلم مذمة العقلاء له ولا جواز عقاب المولى اياه **قوله** بحملها على صورة التمكن آه **اقول** ادخلها على ما قبل الفحص المعذور داد على صورة التفطن بوجوب الفحص كما يشعر به صحيحة ابن الحجاج **قوله** الخامس حصول العلم الاجمالي آه **اقول** هذا لو تم فانما يجلي على مذهب المعتمد في الشبهة المحصورة من وجوب اجتناب الجميع واما على مذهب من اكتفى فيها بالموافقة الاحتمالية فلا اللهم الا ان يبنى على الفرق بين ما نحن فيه وسائر الشبهات المحصورة من جهة انه لو طرح العلم الاجمالي في المقام لزم الهرج والمرج في الاحكام ولزم المخالفة القطعية بخلاف سائر الشبهات فان كلا منها واقعة شخصية لا دخل لها في هدم اساس الاحكام الشرعية ولا يلزم من الارتكاب فيها مخالفة قطعية كما ذكره المحقق القمي في مبحث العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص لكنا قد حققنا عدم الفرق بل عدم كون المقام من الشبهة المحصورة **قوله** فتامل وذاجع ما ذكرناه آه **اقول** ملخص المطلب ان هذا النظر انما يتم على فرض ضياع جملة من الاخبار سوى ما بايدينا اولا وعدم كونها مؤكدات لما ثانيا وكلاهما ممنوع وبمثل ذلك اجبنا عن شبهة الاخباريين في وجوب الاحتياط من ان صدور الاحكام لجميع الموضوعات معلوم اجمالا فلا بد من الاحتياط **قوله** بقي الكلام في حكم الاخذ بالبراءة آه **اقول** لا باس بتقديم مقدمة مشتملة على الصور المتصورة والاقسام المحتملة وهي ان الكلام يقع تارة في العبادات واخرى في المعاملات ويتعلق في الاولى تارة بالعقاب وعدمه واخرى بالصحة والبطلان وثالثة بالقضاء والاعادة وعدمهما وفي الثانية بالثاني والاول ايضا اذا كانت المعاملة مما يترتب عليها العقاب مع الفساد ثم ان الجاهل بالاحكام كلها او بعضها وعلى التقديرين اما جاهل بوجود الحكم او بنفس الحكم مع عدم الجهل بوجوده وعلى التقديرين اما ان يكون اتيا بالواجب على سبيل الاتفاق من غير ان يعتقده شرعيا او يكون تاركا له وعلى تقدير الجهل بوجود الحكم اما ان يكون غافلا غير متفطن بالخلاف اصلا او على الثاني فاما ان يكون الخلاف مرجوحا عنده اولا وبالتامل في الكلمات الماضية والاتية يظهر احكامها فليتامل **قوله** اما العقاب فالمشهور انه آه **اقول** كلام الاكثرين خال عن عنوان هذه المسئلة وانما اكتفوا ببيان الصحة والبطلان والقضاء وعدمه الا ان كلماتهم تشير الى العقاب التارك للطريقين من غير الاخذ بالاحتياط نعم تعرض لعنوانها صريحا جماعة من المتاخرين فيظهر من بعضهم لزوم العقاب عليه بجميع اقسامه لكن الظاهر منه انه ينفي جواز الغفلة المطلقة وفصل بعض الاخباريين بين ما ثبت من الاحكام بالضرورة من دين الاسلام وما ثبت بالاجماع وما وقع فيه الخلاف بعدم المعذورية في الاول والمعذورية في الثالث ونسب الاول والثاني الى المشهور والثاني فيه الى بعض المحدثين وفصل البعض بين ما يكون من الاحكام جزء الاسلام او لازما لبين في بين غيره وجعل المكلفين بالنسبة الى الثاني على ثلاثة اقسام من لم يبلغ اليه وجوب المعرفة ومن بلغه ولم يسئل ومن تعلم من غير اهله فحكم بعدم معذورية الاول ومعذورية الثاني وعقاب الثالث على ترك السؤال وظاهره التامل في الرابع **قوله** مثل رواية تيمم عمار آه **اقول** روي ان عمارا اصابته جنابة فتمعك في التراب فقال له رسول الله ص كذلك يتمرغ الحمار افلا صنعت كذا فعلمه التيمم وقد يستدل بهذه الرواية على عدم المؤاخذة على ترك التعلم لو وافق العمل للواقع ايضا بتقريب ان في التعليم التوبيخ على عدم الاتيان بالتيمم على الكيفية لا له على انه لو كان تيمم بتلك الكيفية ولو من غير سؤال لكان مجزيا ولم يتوجه اليه التوبيخ **قوله** وقد خالف فيما ذكرناه آه **اقول** قد اشار صاحب المدارك ره الى ذلك في مواضع من كتابه منها كلامه عند شرح قول المحقق ره في احكام النجاسات واذا اخل المصلي بازالة النجاسة الخ فقال ره ثمة ما لفظه واطلاق كلام الاصحاب يقتضي انه لا فرق في العالم بالنجاسة بين ان يكون عالما بالحكم الشرعي او جاهلا بل صرح العلامة ره وغيره بان جاهل الحكم عامد لان العلم ليس شرطا للتكليف وهو مشكل لقبح تكليف الغافل والحق انهم ان ارادوا بكون الجاهل كالعامد انه مثله في وجوب الاعادة في الوقت مع الاخلال بالعبادة فهو حق لعدم حصول الامتثال المقتضي لبقاء المكلف تحت العهدة وان ارادوا انه كالعامد في وجوب القضاء فهو على اطلاقه مشكل لان القضاء فرض مستانف يتوقف على الدليل فان ثبت مطلقا او في بعض الصور ثبت الوجوب والا فلا وان ارادوا انه كالعامد في وجوب القضاء فهو على استحقاق العقاب فمشكل لان تكليف الجاهل بما هو جاهل به تكليف بما لا يطاق نعم هو مكلف بالبحث والنظر اذا علم وجوبهما بالعقل والشرع فيأثم بتركهما لا بترك ذلك المجهول كما هو واضح ومنها قوله في مسئلة الثوب المغصوب في الصلوة ولا يخفى ان الصلوة انما تبطل في الثوب المغصوب مع العلم فلو جهله لم تبطل الصلوة لارتفاع النهي ولا يبعد اشتراط العلم بالحكم ايضا لامتناع تكليف الغافل فلا يتوجه اليه النهي المقتضي للفساد ومنها قوله في مسئلة الصلوة في المكان المغصوب اما الجاهل بالحكم فقد قطع الاصحاب بانه غير معذور لتقصيره في التعلم وقوى بعض مشايخنا المحققين الحاقه بجاهل الغصب لعين ما ذكره وهو لا يخلو من قوة ويقرب من ذلك كلام المقدس الاردبيلي ره في شرح الارشاد وكذا كلام المحقق السبزواري ره في الذخيرة وفي رسالته الموضوعة في مسئلة مقدمة الواجب لكن كلامه نص في ان العقاب انما هو على ترك المقدمة من حيث المقدمية بل صرح بتعدد العقاب بتعدد ذي المقدمة وكلامه محتمل له ولان يكون العقاب على ترك التعلم من حيث كونه واجبا نفسيا الا ان الاظهر من الاحتمالين هو الاول وانا لم نقف على مصرح بالثاني من الاصحاب نعم اعترض لوحيد البهبهاني على صاحب المدارك في تعليقاته على كتابه بان المقصر اي الجاهل اذا ترك الصلوة مطلقا مع علمه بان الله كلفه بها مع العلم بشرائطها واجزائها فاما ان يكون معاقبا عليه فيكون مكلفا لان العقاب فرع التكليف مع انه غير مكلف اصلا على مقتضى كلام

في شرائط البراءة

واما انه لا يكون معاقبا وبطلانه ضروري مع انه اذا كان شرط التكليف العلم فمع عدمه لا يكون مكلفا الى حين العلم فلا معنى لقوله ره لعدم حصول الامتثال
اذ الامتثال فرع التكليف مع ان تكليف الجاهل القادر على التعلم ليس تكليفا بما لا يطاق وكيف يكون غافلا مع علمه بالضرورة من الدين بثبوت الاحكام
الدين احكاما كثيرة لامة النبي ص وانه منهم فلا بد من تعلمها والتشرع بها كما لام الشابقة فهو في الحقيقة عالم اجمالا من وجوه عديدة مثل العلم بمطلق
الاحكام وبخصوص الصوم والصلوة ونحوهما والعلم بانه من امة النبي ص والعلم بانه يجب تعلمها تفصيلا ومع هذه العلوم الاجمالية يتسامح في التعلم فهو
مقصر وتارك للمعلوم الاجمالي على ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار مع انه بناء على ما ذكره يكون التصرف بالنسبة الى المكلفين عدم اطاعة الشرع
مطلقا حتى لا يكون عقابهم الا عقابا واحدا ولو عقابا على ترك البحث والعلم مضافا الى ان ما ذكره يستلزم ان لا يكون الكفار مكلفين بالفروع مع ان حال
المكلف حينئذ حال العبد الذي اعطاه سيده طومارا كتب فيه تكاليفه ولم يفتحه اعتذارا بقبح تكليف الجاهل واختيار العقاب الواحد على العصيان
الواحد وهو ترك البحث والتعلم على انا نقول انه ان كان جاهلا بانه اوجب الله عليه شيئا فكيف يتأتى منه البحث والتعلم مع بداهة استحالة طلب المجهول
المطلق وامتناع تكليف الغافل بما هو غافل عنه وان كان عالما بانه اوجب الله عليه شيئا وتيسر له معرفته فكيف يعد غافلا ويعد تكليفه تكليف
الغافل انتهى وفيما نبهنا عليه توضيح المرام **قوله** ره فهم منه بعض المدققين انه **اقول** لا يخفى ان هذا وان كان قضية صريح كلام المحقق السبزواري ره
الا انه مردود بوجوه اشرنا الى بعضها في المباحث السابقة ومنها انه يلزم عليه تعلق العقاب بترك المقدمات مطلقا حتى المقدمات المتصلة بذيها كما لو
بالنسبة الى الصلوة والارادة بالنسبة الى فعل الواجب مط واللازم باطل اذ المعلوم من الدين ضرورة هو ترتب العقاب على الصلوة والصوم ونحوهما
بانفسها بيان الملازمة عدم الفرق بين المقدمات المتصلة والمنفصلة كالمشي الى الحج قبل الموسم جريان الدليل الذي ذكره فيهما ومنها انه يلزم عليه
ترتب العقاب على ترك الارادة دون سائر المقدمات لتبعيتها لها والتزامه مشكل كما لا يخفى ومنها انه يلزم اختصاص الثواب ايضا بالمقدمات لعدم الفرق
بينه وبين العقاب في اعتبار التعلق الى الفعل الاختياري مع انه مترتب على فعل نفس الواجب ضرورة ومع ذلك كله يمكن ان يستكشف من مطاوي كلمات
القوم واشاراتهم موافقتهم للمحقق السبزواري ره ومن حذا حذوه في ترتب العقاب على المقدمة من حيث المقدمية فمن موارد الاستكشاف الدليل المشهور
الذي اقاموه على وجوب المقدمة من انها لو لم تجب لجاز تركها وح فان بقي الواجب على وجوبه لزم التكليف بما لا يطاق والا لزم خروج الواجب المطلق عن كونه
واجبا مطلقا ووجه الاستكشاف ان ملخص الدليل ان المقدمة لو لم تجب لم يترتب الواجب على وجوبه لزم خروجه عن الوجوب بمجرد اطاعة ولا مخالفة فلا
مانع لبو وجوبها حتى يكون الخروج بالمخالفة فيستفاد من ذلك ترتب العقاب عليها والا لم يكن الخروج بالمخالفة ومنها حكم المشهور بصحة صلوة
النافلة مطلقا والفريضة في ضيق وقتها ممن توسط في المكان المغصوب حين الخروج وقد نسب العلامة ره الخلاف فيها الى ابي هاشم قائلا ان العقلاء
اجمعوا على تخطئته ووجه الاستكشاف ان الحكم بصحة الصلوة مبني على ارتفاع النهي عن الغصب في حال الخروج بسبب المخالفة له بترك المقدمة في
الدخول في المكان الغصبي التي هي مقدمة لعدم التصرف فيه فحصل المخالفة وقت ترك المقدمة فثبت العقاب حينئذ وهو المطلوب ومنها ان
التارك للمشي الى الحج المشغول في الموسم بسائر الواجبات او المستحبات لا يلتزم احد ببطلان عباداته حتى القائل باقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده
فيعلم من ذلك ارتفاع الامر بالحج بترك المقدمة وثبوت العقاب عنده هذا بحسب الجليل من النظر واما النظر الدقيق فيحكم بمنع الكشف في الموارد الثلاثة
اما الاول فلان غاية ما يستفاد منه ترتب العقاب على المقدمة ووجوده عند تركها في الجملة واما انه بالنظر الى المقدمية وكون تركها علة لترك
ذيها فالعقاب بالحقيقة على ذي المقدمة او انه لها من حيث نفسها فلا واما الثاني فلان الحكم بصحة الصلوة انما يدل على ارتفاع النهي بالمخالفة
بترك المقدمة ولا يدل على ازيد من ذلك واما الثالث فلمثل ما ذكرناه **قوله** ويمكن توجيه كلامه بارادة آه **اقول** اختلفوا في ان ترتب العقاب
على المقدمة سواء كان من حيث المقدمية ام من حيث اداء تركها الى ترك ذيها هل هو تنجزي غير مراعى لشيء وتعليقي مراعى بحصول زمان ذي المقدمة
وتركه فيه فذهب بعض العلماء ره ومن حذا حذوه الى الاول من غير فرق بين صورة حصول العلم بترك ذي المقدمة مع تركها وبين صورة الظن او
الشك فيه من غير فرق بين كون ترك ذي المقدمة حقيقيا او حكميا والنسبة بينهما العموم من وجه لاجتماعهما في ترك المقدمة وترك ذيها
معا وافتراقهما فيما لو ترك الحج بعد المشي والوصول وما لو ترك المشي اليه زمان خروج الرفقة ثم وصل اليه على طريق خرق العادة كطي الارض و
نحوه واسندوا فيه الى بناء العقلاء وحكم العقل وذهب اخرون الى الثاني وهو الاظهر وبناء العقلاء وحكم العقل ممنوعان وكيف كان فبناء
المصنف ره مبني على الاول **قوله** ولكن بعض كلماتهم ظاهر آه **اقول** بل صرح بذلك الوحيد ره في ما حكينا عنه وتبعه تلميذه المحقق القمي
نظرا الى ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار فحكم ببطلان صلوة من توسط ارضا مغصوبة في حال الخروج لتوجه النهي عن الغصب اليه ويؤيد ما
اختاراه ذهاب المشهور الى بطلان عبادة الجاهل المقصر كما سيأتي وبذلك يرد الاشكال على القوم حيث ان مقتضى حصول المخالفة عند ترك المقدمة
وارتفاع التكليف عن ذيها عند القول بصحة عبادة الجاهل والتعبير بالاوضح في بيان الاشكال انهم ذكروا ان الجاهل المقصر غير معذور ومع
ذلك صرحوا بصحة صلوة المتوسط في الارض المغصوبة في حال الخروج ويشكل الفرق بين المقامين مع لزوم محذور التكليف بما لا يطاق وحصول
التقصير في كليهما وغاية ما يوجه من جامع كلماتهم في الفرق بين المقامين وجهان احدهما عدم امكان حصول ذي المقدمة بعد ترك المقدمة في المقام

في خاتمة مبحث البراءة

الأول فيلزم عليه التكليف بما لا يطاق بخلاف المقام الثاني فانه يمكن حطونفس في المقدمة من الجاهل من باب الاتفاق وان لم يمكن حطو بقصد الامتثال فلا يلزم من التكليف به محذور التكليف بما لا يطاق وثانيهما ان التكليف في المقام الأول كما في المثال المتوسط في الأرض المغصوبة يكون من التكاليف الواقعية التي هي مرادة ومقصودة للآمر في نفس الأمر ولذا جعلوا المثال المذكور من قبيل اجتماع الأمر والنهي واستندوا في عدم بقاء النهي الى استحالة اجتماعهما ومن المعلوم عدم القدرة على التكاليف الواقعية لانسداد باب العلم فيلزم من التكليف بها محذور التكليف بما لا يطاق فلذا حكموا بارتفاعه بخلاف المقام الثاني فان تكليف الجاهل المقصر من التكاليف الظاهرية المقدورة بالتعلم ففي كلا الوجهين نظر اما في الأول فلان استحالة الشرط لقصد الامتثال في العبادات يستلزم استحالة المشروط فيلزم المحذور المذكور في المقام الثاني ايضا واما في الثاني فلان المحققين لم يلتزموا بالتكاليف الواقعية والتكليف عندهم مقصور على التكاليف الظاهرية فلا فرق بين المقامين والتحقيق الحقيق بالتصديق في دفع الاشكال ان يقال ان قول المشهور ان الجاهل المقصر كالعامد او انه غير معذور قضية مجملة مهملة والظاهر ان مرادهم منه عدم معذوريته بسبب جهله الجهل بمعنى الجهل لا بغير الاحكام بالاختيار لا ينافي الاختيار فيمكن له تحصيل الشرط وهو العلم كالاسلام بالنسبة الى الكافر الا انه ربما يعرض له ما يجعله معذورا كالسهو والنسيان فان قيل كلامهم اما مطلق واما مجمل وتقييده بما ذكر او تبيينه به يحتاج الى دليل وهو مفقود في المقام قلنا ان كان لا بد من بقائه على الاطلاق فلا يجب الالتزام به لم يقع عليه العهد والميثاق فلنا ان نحتار ما اختاره المحقق المقدس ومن حذا حذوه من محققي الامصار والآفاق فان قيل كلام ذلك المحقق ومن تبعه ايضا مطلق في طرف الافراط ولا شك ان الدليل يقتضي الحكم بعدم الاعتبار والاسقاط قلنا فلنا ان نفصل في المقام ولا نتوحش عن مخالفة هؤلاء الاعلام فنسلك مسلكا بين المسلكين او نقف في البين والحاصل ان الجاهل المقصر على ثلاثة اقسام احدها ان يتوجه اليه الخطاب في الغفلة وهو فيما اذا تفطن وترك الفحص وثانيها ان لا يتوجه اليه شيء منهما وهو فيما اذا تفطن للواجب المشروط قبل وقته ولم يتعلم وارتفع عنه القدرة بعد دخول وقته وثالثها ان يتوجه اليه الثاني دون الأول وهو فيما اذا تفطن وترك المقدمة ثم عرض له النسيان ونحوه من الاعذار ثم ان في احد المقالين في دفع الاشكال على نمط آخر وفق بتأليه تقريري السؤال وان كان على الساقي بحسب المآل وهو ان فساد العبادة قد يكون من جهة تعلق النهي بها وقد يكون من جهة كونها معصية وان لم يكن منهيا عنها فعلا كما اذا القى نفسه عن شاهق في الماء فيكون منهيا عن الاتيان فيه لخوف الضرر والبطلان حينئذ في شهر رمضان لكنه اذا شرع فيه ارتفع النهي لانه لا يعقل نهيه عنه في اثناء الطريق قبل الوصول الى الماء لانه تكليف بما لا يطاق ومع ذلك لو نوى الغسل في الطريق ثم وصل الى الماء كان غسله باطلا بمقتضى فتاوى الاصحاب لا للنهي بل لكونه معصية وبالجملة لا بد في تحقق البطلان من احد الامرين فلئن قلت ان النهي عن الارتماس باق على حاله بعد الشروع فيكون البطلان للنهي قلنا قد اشتهر عند اهل المعقول وجعل حتما من المسلمات بينهم ان الشيء ما لم يجب وجوده لم يوجد ومعنى الوجوب هو ما يقابل الامكان اعني الضرورة فاذا وجد شيء في الخارج كان ضروري الثبوت قطعا وهذا مولس في استحالة كون الشيء منهيا عنه بعد وقوعه لانه ضروري الوجود ومورد التكليف فعلا كان او تركا يجب ان يكون ممكنا ليكون كل من طرفي فعله وتركه مقدورا اذ القدرة شرط الصحة التكليف ولذا صرح المتكلمون بانه لا يجوز اتحاد زمان التكليف والفعل بل يجب سبق زمان الأول على زمان الثاني فعلى هذا نقول الفرق بين المقامين ان الجاهل لكونه مقصرا يكون منهيا عن الصلوة في المكان الغصبي وان حصل له الغفلة حال الفعل ففعله معصية لتعلق النهي به فيكون باطلا من جهة المعصية بخلاف المتوسط فيه المصلي في حال الخروج عنه ما شيا فانه يكون مامورا بالخروج مطلقا للتخلص عن الغصب لانه مواقع من الخروج فلا يكون منهيا عنه اصلا حتى يكون معصية فلا وجه للبطلان بخلافه كما في المسئلة الأولى **قوله** بانهم صرحوا بصحة صلوة من توسط آه **اقول** لا يخفى ان الحكم بالصحة هنا انما يتم بعد اثبات عدم كون تلك من جزئيات مسئلة اجتماع الأمر والنهي وتفصيل الكلام في المقام وان كان حشوا بالنسبة الى حقيقة المرام ان الفقهاء من فريقين اختلفوا في حكم المتوسط في الأرض المغصوبة فذهب المشهور الى صحة صلوته وعدم كونه منهيا عن الخروج وان كان اثما بابتداء الكون واسنده الى الخروج واليه ذهب الفخر الرازي وذهب الحاجبي الى عدم الصحة ايضا كعدم الخطاب وعن ابي هاشم ان الخروج ايضا تصرف في المغصوب فيكون معصية فلا تصح صلوته وعن العلامة في المنتهى ان هذا القول عندنا باطل بل عن الجمهور اطبق العلماء كافة على تخطئة ابي هاشم في هذا المقام وانت خبير بصحة كلامه اذا كان الخروج لا عن التوبة عن الغصب ولا اعراض عنه ضرورة كونه على هذا الفرض كالدخول تصرفا فيه اما اذا كان مع الندم وارادة التخلص من الغصب فلا الا ان يقال كما قيل ايضا ان محل التوبة بعد التخلص والتخلص بلا اثم هنا غير ممكن بعد قاعدة ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار فلا قبح حينئذ في تكليفه بالخروج مع تحريمه عليه كما حقق في محله ومن هنا ذهب المحقق القمي ره الى ما اختاره ابو هاشم ناسبا له الى الفقهاء واكثر افاضل متاخرينا من حيث حكمهم بوجوب الحج على الخارج عن الاستطاعة فعلا وليس ذلك الا لتجويزهم التكليف بغير المقدور اذا كان عدم القدرة مستندا الى سوء اختيار المكلف والذي يختلج بالبال في الحال ان الاقوى هو قول الحاجبي وذلك لانه لا فرق في استحالة التكليف بما لا يطاق بين ما كان بسبب سوء اختيار المكلف وبين غيره لان التكليف لا يخلو اما ان يكون لبعث المكلف على الامتثال واما ان يكون لاتمام الحجة عليه والأول قبيح عقلا مع عدم قدرة المكلف فان من رمى نفسه من السطح لا يمكن نهيه عن الوقوع على الأرض في اثناء الطريق وهذا ظاهر ومنكره مكابر بمقتضى عقله والثاني يحسن مع عدم علم المكلف بالعجز عن

نفسه على الفعل وليس المقام منه اما ما ذهب اليه ابو هاشم والفاضل القمي ره ففساده اوضح من ان يحتاج الى البيان والعجب من المحقق المذكور نسبته الى الفقهاء
مع ما عرفت من كلام العلامة ره وما استشهد به من مسئلة الحج لا شاهد فيه لان رايهم من الاستطاعة هو الاستطاعة الشرعية فلا يوجب الحج مع عدم
الاستطاعة العقلية كان يكون مريضا او معترا بحيث لا يقدر عليه وما نحن فيه من قبيل الثاني لا الاول ثم انهم استدلوا على ثبوت العقاب دون النهي الفعلي
عن الخروج بان المكلف منهي عن الدخول في الارض المغصوبة فاذا دخل فيها يكون مامورا بالخروج عنها من جهة انه يحصل به التخلص عن الغصب ومنهيا عنه
من جهة انه غصب وهو تصرف في مال الغير ايضا لكن لزوم التكليف بالمحال يقتضي عدم بقاء النهي وان كان العقاب باقيا لمخالفة النهي عن الدخول ولا
يشترط في جواز العقاب بقاء النهي فعلا بل يكفي مجرد وروده وهذا كما اذا تقاعد المستطيع عن مصاحبة الرفقة الى ان حضر الموسم فهو حج وان لم يكن متمكنا
بالحج الا انه يعاقب على تركه وكذا الحال في كل مقدمة بالنسبة الى ذيها **اقول** هذا اشبه شيء بالنسخ قبل حضور وقت العمل كما اذا قال صل
وقت الظهر ثم قال قبل حضور الوقت لا تصل وقت الظهر فان لزوم الحكمين المتضادين في محل واحد لان الاختلاف انما هو في زمان الامر والنهي واختلاف زمان
الطلبين لا يكثر الموضوع المقيد بزمان خاص فان النهي تعلق بصلوة الظهر كما ان الامر تعلق بها ايضا وان اختلف زمانا الطلبين فهذا ليس بجائز
لاستلزامه البداء المحال على الحكيم على الاطلاق تعالى شانه وما نحن فيه كذلك فان المامور به هو الخروج الذي يتخلص به عن الغصب وهو بعينه منهي
عنه اذ الخروج يتوقف على الدخول فالمنهي عنه هو الخروج بعد الدخول المعتبر فيه التخلص فموضوع الحكمين شيء واحد غاية الامر ان النهي تعلق به
قبل الدخول والامر تعلق به بعده ولا فرق بين اجزاء الزمان في ذلك اذ لا يتكثر به الموضوع الشخصي فاذا كان كذلك فلا يمكن كون الخروج منهيا
عنه وحينئذ لا نهي فلا عقاب فيجب الخروج لورود الامر به ومما حققنا ظهر لك ان هذه المسئلة ليست من جزئيات مسئلة اجتماع الامر والنهي وان جعلها منها
من جوز التكليف بما لا يطاق اذا كان بسبب سوء اختيار المكلف كالمحقق القمي ره نظرا الى ان متعلق الحكم هو الكلي في كل من الامر والنهي غاية الامر انحصاره
في الفرد الواحد لكن هو مورد الاجتماع وذلك لانه لا خطاب الا النهي عن الغصب وهو وان كان شاملا لجميع الافراد من الخروج والوقوف وغيرهما
الا ان استحالة ذلك توجب ان لا يكون احدهما منهيا عنه والوقوف اولى بالنهي عنه لانه اقبح من الخروج فيكون الخروج مامورا به وهذه القاعدة
سيالة تجري في كل مقام دار فيه الامر بين القبيح والاقبح فيصير القبيح واجبا عينيا لحصول التخلص به عن الاقبح هذا ولنا كلام اخر في تاييد هذا
القول ودفع ما اوردنا عليه اردنا ايداعه للتامل الصادق ذكرناه في شرح المنظومة وتركنا ذكره في المقام مخافة التطويل وانت اذا احطت خبرا بجميع
ما ذكرناه تعرف النظر فيما ذكره سيد المدارك ره في المقام حيث قال بعد الحكم بصحة الصلوة وعدم المعصية وذهب شاذ من الاصوليين الى استصحاب
حكم المعصية عليه وهو غلط اذ لو كان كذلك لم يمكن الامتثال فيلزم التكليف بالمحال وجه النظر انه ان اراد من الشاذ من الاصوليين ابا هاشم كان
اللازم ان يقول استصحاب النهي بدل قوله استصحاب حكم المعصية اذ الاول يوافق مذهب ابي هاشم وان اراد منه الفخر الرازي [illegible]
قوله استصحاب حكم المعصية يعني العقاب الا ان مذهبه هو الموافق للمشهور فلا يستقيم نسبة الشذوذ اليه مضافا الى عدم استقامة التعليل الخ
انه لا يلزم من ترتب العقاب مع ارتفاع النهي التكليف بالمحال كما لا يخفى **قوله** ومما ذكرنا من عدم الترخيص الخ **اقول** لبعض المحققين
كلام مبسوط مشتمل على نوع تفصيل في حكم جاهل الموضوع لا يخلو ايراده عن فائدة وملخصه ان الجاهل بالموضوع اما ان يكون جهله متفرعا على الجهل
بالحكم او لا يكون كذلك وعلى الاول فاما ان يكون جاهلا باصل الحكم كما اذا تصرف في المبيع او الثمن معتقدا للتملك مع انتفائه بحسب الواقع وجهله
بالحال واما ان يكون جاهلا بالطريق المقرر كما اذا شهد عنده عدلان بنجاسة الثوب فلبسه في الصلوة لجهله بكونه طريقا في الشرع والحكم فيه مطلقا هو
حكم جاهل الحكم فلو كان الفساد متفرعا على التحريم لم يحكم به في محل يحكم بنفي التكليف والاجزاء في تلك الصورة حكم الوضعي من الصحة والفساد يمكن
القول بالصحة في الشق الثاني اذا تخلف الطريق عن الواقع فصادف العمل الواقع كما اذا تبين سهو الشاهدين في المثال المذكور وعلى الثاني فاما ان يكون
غافلا بالمرة ولا تكليف بالنسبة اليه مطلقا ولا اثم عليه لكن لا يثمر ذلك في صحة العمل لكونها من احكام الوضع الا فيما ترتب الفساد فيه على التحريم
كالصلوة في المكان والثوب المغصوبين بخلاف الصلوة في جلد ما لا يؤكل لحمه وشعره مثلا واما ان يكون مترددا ولا بد له من الاخذ بالطريق المقرر شرعا
في تعيين ذلك الموضوع وتفريع الاحكام على طبق ذلك ومع تخلف الطريق عن الواقع كان عليه مدار الاثم وعدمه دون الواقع وان لم يكن هناك طريق
معين للتعيين وامكن الاحتياط تعين عليه ذلك كالصلوة في الثوبين المشتبهين هذا كلامه واما الفقهاء فكلامهم خال عن هذا التفصيل لانهم
الحكم بصحة العمل في صورة الجهل بالموضوع وان امكن استفادة ما ذكر من كلماتهم في الموارد المختلفة **قوله** نعم يبقى الاشكال في ناسي الحكم الخ **اقول**
قد اختلف كلمات الاصحاب فيه في باب اللباس والمكان المغصوبين فظهر من بعضهم الحكم ببطلان عبادته بل صرح في محكي المبسوط وكشف اللثام في اللباس والارض
غيرهما بانها كجاهل الحكم وظاهر المحقق في بعض المكان صحتها منه والانصاف ان الدليل الذي ذكروه في نسيان الموضوع من عدم امكان تكليفه بعد
النسيان وعدم القدرة عليه في كثير من الافراد فلا نهي يعارض الاجزاء الحاصل بامتثال الامر بالعبادة جار فيه **قوله** بل ربما مال بعضهم في ناسي الموضوع
اقول استشكل فيه العلامة ره في عدة بل قوى البطلان في مختصر مسئلة اللباس وان لم يقوه في مسئلة المكان والفرق بحكم وان بين بعض المحققين
لوجهان والاقوى التفصيل من سوله كان عالما به عند الاشتغال ناسيا عند الصلوة او ناسيا له من قبل الامر وقول البعض بالفرق بين الصورتين لا وجه له ومنشعج

في خاتمة مباحث البراءة

بالتامل في كلامهم في جاهل الموضوع وحكمهم بالصحة فيه بل دعوى عدم الخلاف والاجماع عليه عن بعضهم فان الشاك في الموضوع ليس في نفي الحكم الجاهل بحيث
يحكم بالصحة في الثاني دون الاول ولعل قوله ره فافهم اشارة الى ذلك **قوله** ويقع الكلام فيه تارة في المعاملات آه **اقول** المراد بالمعاملات
معناها الاعم وهو الفعل الذي جعله الشارع سببا او شرطا او مانعا لشيء آخر سواء كان من العقود او الايقاعات ام الجنايات ام التوصليات كالتطهير
والتنجيس وامثالهما وليس المراد منها ما يقابل العبادة بالمعنى الاعم الشامل للتوصليات **قوله** فالمشهور فيها ان العبرة آه **اقول** لعل المراد بالمشهور
الشهرة بين الطبقة الاخيرة او الشهرة السكوتية والا فقد ذكر بعض الافاضل ان الاكثرين لم يتعرضوا له نعم قال السيد الصدر واما الاحكام الغير
الوضعية منها كجعل الشيء سببا او شرطا او مانعا فالظاهر عدم الاحتياج الى الاخذ من المجتهد او غيره على انه انما جعلها الشارع سببا او شرطا
او مانعا بل يكفي في صحتها فعلها مطابقا للواقع ويقرب منه كلام المحقق القمي ره **قوله** لانها من قبيل الاسباب آه **اقول** ان قيل قد تقرر في محله ان
العلل الشرعية معرفات وهو مما تسالموا عليه وفرعوا عليه جواز توارد عدة منها على معلول واحد كما نبهوا عليه في مسئلة تعاقب الاحداث الموجبة للطهارة
وجواز انفكاكها عن معلولاتها وهذا يقتضي توقف تاثيرها على العلم بصحتها من احد الطريقين الاجتهاد والتقليد كيف يحكم بتاثيرها مطلقا وبنا
الاقتضاء بوجهين احدهما انه اذا جاز الانفكاك بينها وبين آثارها فلا بد في الحكم بالترتب من الاقتصار على القدر الثابت جعله من الشارع وهو ما اذا
وقعت عن احد الطريقين وثانيهما انها اذا كانت من قبيل المعرفات ومعنى ذلك انها علامات وكواشف فلا بد من العلم بها اذ لا يمكن المعرفة باثارها فاذا فرض
ان المجهول الصحة لا يمكن ان يصير معرفا للاثار الصحيحة كاشفا عنها ومما يؤيده ما ذكرناه تقييدها في مقام التاثير بقيود كثيرة كالقصد وغيره مما هو مذكور
في محله قلت هذه القضية المذكورة لا تنافي ترتب الاثر في الصورة المفروضة بشيء من التقريبين اذ الشارع جعلها من الاسباب المؤثرة في مسبباتها في
الواقع بجعل الشارع ولم يقصر الشارع سببيتها بصورة العلم وجواز الانفكاك لو سلم لا يوجب ذلك وكذا كونها من قبيل المعرفات لامكان كشفها عنها
ثبوت الصحة والمطابقة كما لا يخفى وقياس ما نحن فيه بمسئلة القصد ونحوها ظاهر الفساد اذ لا يتحقق العقد بدون القصد بخلاف ما نحن فيه نعم لو اصلا الى
بعضهم اعتبار في مفهوم العقد بخلاف الاخذ من احد طريقي الاجتهاد والتقليد هذا ظاهر لا ستر فيه **قوله** فالعلم والجهل لا مدخل له آه **اقول**
قد يورد عليه بانه لو لا مدخلية العلم والجهل في التاثير فلم يترتب الاثر على ما ظنه المجتهد سببا في حقه ولا يترتب عليه في حق مجتهد آخر لم يظنه كذلك
فان الذي قرره الشارع ليس الا امرا واحدا فكيف صار مؤثرا في حق شخص غير مؤثر في حق آخر واذا لاقى ثوب المجتهد القائل بنجاسة الخمر للخمر وثوب القائل
بطهارتها لها ايضا فهل يحكم بالطهارة في حق الثاني والنجاسة في حق الاول ام لا الثاني باطل بالضرورة والاول يوجب مدخلية العلم والجهل وان
اريد عدم مدخليتهما في الوضع الواقعي من الشارع فالعبادات ايضا كذلك وفيه ما لا يخفى **قوله** الا من بعض مشايخنا المعاصرين آه **اقول**
هو المحقق النراقي ره في كتاب المناهج **قوله** حيث اطال الكلام هنا آه **اقول** قد ملخص مرامه مقدمتين ثانيتهما ما نقله المصنف ره واولاهما انه لا
شك في انه لا تكليف فوق العلم والاعتقاد ويلزمه انه لو اعتقد احد ترتب اثر على شيء بحيث لم يحتمل خلافه ترتب عليه في حقه فمن اعتقد حلية الزوجة
بعقد باطل واقعا تحل عليه ما دام كذلك كما تحل الاجنبية باعتقاد انها زوجته ومن اعتقد بطلان عقد صحيح يحرم عليه المعقود بها ما دام كذلك كما
يحرم الزوجة باعتقاد انها اجنبية **قوله** ثم انه اذا اعتقد سببية آه **اقول** بهذا يظهر ضعف المقدمة الاولى من مقدمتي ذلك التفصيل وكذا ما ذكره
المفصل في طي كلامه في الرد على نظير كلام المصنف ره من ان الغافل اذا اعتقد صحة العقد وقطع بحلية الزوجة له يصير عليه حلالا ولكن ذلك
لا يختص بما اذا كان موافقا لاحد الاقوال بل كذلك لو لم يكن موافقا لقول اصلا **قوله** خلافا لجماعة حيث تخيلوا آه **اقول** الظاهر
لا اشكال بل لا خلاف في انتقاض فتوى المجتهد بالنسبة الى موارده المتأخرة عن زمن الرجوع وكذا لا اشكال في انتقاضها بالنسبة الى موارده
المتقدمة في صورة القطع ببطلانها او بطلان دليلها وان لم يقطع ببطلان نفس الحكم كما لو زعم حجية القياس فافتى بمقتضاه ثم قطع ببطلانه وانما
الاشكال فيما لو ظن خلافها بحسب الاجتهاد الجديد فذهب الاستاد المحقق المصنف ره الى ان الفعل الصادر عن المجتهد والمقلد باق على حكمه لو
النفس الامري فبعد انكشاف الحال بالاجتهاد اللاحق لا بد ان يعمل على مقتضاه ويحكم بانتقاض الآثار المترتبة عليه سابقا وذهب جماعة منهم
المحقق القمي ره الى التفصيل بين اقسام الفتوى قال في القوانين ما ملخصه ان الفتوى اما ان تتعلق بما يستلزم الاستدامة الى ان يظهر المزيل واما
ان تتعلق بما لا يستلزمها فالاول مثل الفتوى في العقود والايقاعات والثاني مثل الفتوى في نجاسة الماء القليل بالملاقاة وعدم نجاسة الكر
الكر ونحو ذلك اما الاول فلا بد فيه من ابقاء الآثار السابقة فلو فرض ان فتوى المجتهد جواز عقد الباكرة بغير اذنها فعقد عليها ثم
تغير رأي المجتهد فيعمل على الاولى ويحكم بالاستمرار الى ان يثبت المزيل للعصمة الحاصلة من العقد من الطلاق ونحوه اذ لم يثبت بدليل ان تجدد الرأي
من القواطع فلا فرق في هذه المرحلة بين الحكم والفتوى فكما ان مقتضى الحكم رفع النزاع ومقتضى نصب الحاكم عدم جواز نقض الحكم لئلا يحصل
نقض الغرض المقصود من نصبه فكذلك مقتضى الرجوع الى المفتي ونصبه للارشاد عدم نقض فتواه وكذا الحال بالنسبة الى المجتهد نفسه الى ان
موضوعها المعاملة بخلاف الثاني اذ ليس للحكم بشيء يوجب الاستمرار والدوام فان وجوب الاجتناب عن الماء القليل الملاقي للنجاسة ليس
مما يستلزم هذا المعنى فبعد تجدد الرأي يحكم بغسل ملاقاه الى آخر ما قال وهذا التفصيل مما يقوى في النظر وعليه عمل السلف والخلف فيما اعتقد

فيهم من حكم بعدم حلّية ما اشتراه اهل بلده من الاملاك والبيوت والدنا بعد موت مجتهدهم او تغير رايه مع انه لا معاملة الا وفيها اختلاف من جهة اشتى فالمطلب
لنا ان يقول في اثبات التفصيل انا لا نعلم ان الاثر المترتب على العمل السابق هل هو مترتب عليه بشرط اعتقاد المرتب دوامًا او مطلقا فكيف يمكن الحكم ببقاء
الاثار من جهة الاستصحاب مع عدم امكان جريانه مع انه يكفي على تقدير التقييد في انتقاض العمل السابق زوال الاعتقاد ولا يحتاج فيه الى الفتوى الثانية
قلت اذا تعلق ظن المجتهد بشيء كجواز عقد الباكرة بدون اذن الولي وكونه سببا للزوجية فلا شك ان مظنونه هو ان هذا العقد اذا وقع يترتب
عليه الزوجية مطلقا ما لم يطرء المزيل الشرعي ولا شك ان ظنه حجة بمعنى ان الظنه سببا يكون كذلك ويترتب عليه الاثر في حقه غاية الامر ان حجية
ظنه مقيدة بعدم زواله واما سببية العقد الواقع حال الظن بجوازه للزوجية الدائمية فلا الآن مظنون حين بقاء كونه سببا للزوجية المستمرة
وظن [illegible] حجة في حقه فيترتب الزوجية المستمرة حال الايقاع والا لم يكن ظنه حينئذ ايضا حجة هذا خلف فبعد الشك يجري الاستصحاب
فلا يرجح على التدبر **قوله** منها ان قصد الانشاء بالعقد آه **اقول** فيه نظر فان صحة المعاملة تتوقف على حصول الرضا المالكي والاذن الشرعي
كليهما والثاني لا يعلم الا مع العلم بصحة المعاملة فقصد تحقق مضمون الصيغة من قبل نفس الغافل الجاهل ممكن الا انه متزلزل بالنظر الى الاذن
الشرعي المقارن للصحة ولذا حكموا بصحة عقد المملوك بعد رضى مولاه اذا كان بغير اذنه فان قصد تحقق مضمون العقد بالنظر الى الاذن الشرعي
ممكن ويتحقق بالنسبة الى الاذن المالكي بعد الرضى ولذا وقع في الخبر تعليل الصحة فيه كذلك بانه لم يعص الله بل عصى سيده فالاذن من الله حاصل من جهة
العموم وغيرها فلا يضر عدم اذن السيد مع لحوق رضاه ومما ذكرناه يظهر الفرق بين ما نحن فيه ومسئلة القمار وبيع المغصوب ونحوهما فان العقد
يتعلق فيهما بالنقل على وجه البطلان فيكفي فيه اذن واحد وهو رضا الناقل فيمكن فيه تحقق قصد النقل بخلاف ما نحن فيه فان المقصود فيه قصد
تحقق مضمون المعاملة على وجه الصحة المنوطة بالاذن الشرعي فمع عدم العلم بها يحصل التزلزل المنافي للعقد اللهم الا ان يقال بالفرق بين
حصول [illegible] حكم الشرع وايقاع مدلوله العرفي ولا ريب في حصول الثاني بمجرد قصد الانشاء بالصيغة سواء ترتب عليه الاول اولا وسواء لم يقصد
بانشاء العقود والايقاعات واما الاول فلا ربط له فيه وانما هو حكم شرعي متفرع عليه على فرض استجماعه الشرائط ولعل قوله فافهم اشارة الى ما
ذكرناه فافهم **قوله** واما العبادات فملخص الكلام آه **اقول** قد عرفت ان الكلام في عمل الجاهل في مقامين احدهما الحكم التكليفي والثاني
الحكم الوضعي وقد اختلط العنوانان في كلمات القوم ومما ينظر الى الاول قولهم ان الجاهل في الحكم الشرعي غير معذور فان المتبادر من المعذورية
عدمها انما هو في مقام الحكم التكليفي لا الوضعي اذ مفاد المعذورية مفاد ارتفاع الآثار الجارية في الاول دون الثاني ولذا تعرض المصنف لذلك العنوان
في المقام الاول دون الثاني فلا دخل لذلك العنوان بالعنوان الاخر المعروف وهو ان الناس في زمان غيبة الامام عليه السلام صنفان مجتهد ومقلد وعبادة
الخارج من الفريقين باطلة وبهذا ينقدح ضعف ما ذكره المحقق القمي ره حيث حكم برجوع احد العنوانين الى الاخر وكذا ضعف ما ذكره صاحب الفصول ره
في رده من ان الظاهر من كلام الاصحاب عدم معذورية الجاهل في صورة المخالفة لا الموافقة فان هذا سهو للمعذورية من المعذورية وقضية اطلاق كلام المشهور
البطلان وان وافق الواقع فلا يستقيم دعوى رجوع احد العنوانين الى الاخر والوجه ظاهر **قوله** لعدم تحقق نية القربة آه **اقول** هذا على
اطلاقه تم فانه يتم فيما لو كان الجاهل عارفا بعدم تحقق قصد القربة في صورة التزلزل والترديد بخلاف ما اذا كان جاهلا بذلك زاعما امكان حصول القربة مع
الاحتمال لتوهمه جواز التقرب من جهة احتماله كون ذلك مطلوبا للمولى محصلا لرضاه فان الاقوى فيه الصحة مع المطابقة للواقع لما سيأتي في مسئلة الغافل
قوله اما لو غفل عن ذلك آه **اقول** الجاهل الغير المتزلزل حين العمل على قسمين لانه اما غافل غفلة محضة ومتفطن معتمد على قول من يمكن لكن
لا يجوز تقليده اتفاقا كابيه العامي واستاذه الغير المجتهد والمجتهد الميت في ابتداء التقليد وكتب الاحاديث ونفسه بمجرد الاستحسان او قياس كمن
يمسح التراب على وجهه ويديه بدلا عن الوضوء بظن انه الحكم او يشرب قطرة من الماء او لقمة من الطعام في الصوم بظن ان الغرض منه الجوع والعطش الحاصلان
معهما وعلى التقديرين اما ان يكون ما اخذه واتى به موافقا للواقع اي فتوى المجتهد الحي اولا ومرجو عدم الموافقة ما اذا تعلم عن اهله ولكن على عجز
تفهم المعلم والمتعلم ثم ان محل الكلام في هذه الاقسام ليس صورة الاستمرار على تلك الحال الى الممات اذ لا يتعلق بها غرض وانما حسابهم على ربهم
الرحيم الغفور الكريم وان امكن الاحتياج الى بيان الحكم فيها بالنظر الى بعض الفروض كما اذا اريد الاستيجار للصوم والصلوة لهم بل محل الكلام ما اذا اتوا بها
على تلك الحالة ثم تنبهوا واستبصروا ان الموافقة انما تحصل ان بذلك ثم انه ان علم بعد التنبه المخالفة فلا اشكال في بطلانه وان علم الموافقة فهو
محل النزاع المشهور المذكور في المتن وان لم يعلم شيئا منهما فلا يبعد الحكم بالصحة على مذاق من يقول بها في صورة العلم بالموافقة لا سيما بعد خروج
الوقت استنادا الى الاخبار الدالة على عدم العبرة بالشك بعد الفراغ وبعد خروج الوقت فان المقام مندرج في عمومها فتأمل **قوله** فالاقوى
حينئذ اذا انكشف آه **اقول** وفاقا لجماعة من الاصحاب كالسيد المحدث بعض الاخباريين النراقيين في بعض كتبهما وصاحبي القوانين والفصول ومقابل
الاقوى اقوال احدها البطلان مطلقا نسب الى المشهور وثانيها الصحة في الجاهل مطلقا مع المطابقة وان كان مقصرا وهو مختار المحقق الاردبيلي وثالثها
الصحة في الغافل مطلقا ورابعها التفصيل بين الغافل غفلة محضة وبين الساكن الى من لا يجوز تقليده وخامسها التفصيل بين ضروريات الدين او
المذهب والاجماعيات وبين غيرهما فيصح في الثاني وان خالف الواقع وان كان مقصرا دون الاول الا في صورة الموافقة وهو المحكي عن الفاضل السيد الجزائري

في خاتمة مبحث البراءة

في منبع الحيوة وشرحه على تهذيب الحديث وههنا تفصيل اختاره شيخنا الاستاذ النجفي اطال الله بقائه على ما افاده في مجلس البحث وهو الصحة اذا سئل احد المجتهد وافتى بما يوافق عمله وعدمها اذا لم يسئل استنادا الى ان المناط مطابقة الواقع لا مطابقة رأى المجتهد من حيث انه رأيه الذي يكون مراد القوم من الواقع فاذا سئل المجتهد وافتى بما يوافق عمله صح من جهة مطابقة الواقع الذي يكون قول المجتهد طريقا اليه نظير قطع نفسه فهو شاك حين العمل والمجتهد يخبره بانه مطابق للواقع وليس الصحة حينئذ من جهة مجرد مطابقته لرأى المجتهد اذ لا عبرة بمجرد مطابقته له وان لم يطابق الواقع وكيف كان فقد استدل على مختار المتن الاستاذ قدس سره بوجوه احدها ما اشار اليه ملخصه ان اعتبار الاجتهاد او التقليد في العمل انما هو من باب الطريقية لا من باب الموضوعية بحيث يكون العمل بدونهما لغوا والمفروض اشتمال العمل على جميع ما يعتبر شرعا له عليه فضد القربة وليس هنا الفعل مانعا من صحته بحكم العقل فيحكم بالصحة بعد وجود المقتضي وعدم المانع لا وجه له واعترض عليه بما حاصله انه اعم من المدعى من وجهين الاول ان مقتضاه الصحة وان علم بوجوب المعرفة والتحصيل وقصر فيه واكتفى بظنه او تقليد من لا يجوز تقليده بل هو صريح كلام بعضهم كما ادعاه المحقق القمي ره ثم قد يقيد ذلك بعد العلم بنهيه عن ذلك الحين لفعل ومن هنا يعلم ان صورة التفطن ايضا داخلة في محل النزاع وان نفي الخلاف في البطلان فيها شيخنا المصر ره ولم نذكر الصحة فيها في عداد الاقوال استنادا اليه اعتمادا عليه والثاني انه يشمل صورة عدم مطابقة الواقع فلا وجه لتخصيصه بصورة المطابقة ويندفع الاول بما مر من عدم امكان قصد الامتثال في صورة التفطن والتزلزل والثاني بما مر في المبحث السابق في رد الفاضل النراقي ره مضافا الى ما يقال في توجيه الفرق بين صورتي الموافقة والمخالفة من ان قضيته بطلان الترجيح بلا مرجح ان يكون لخصوص الهيئة الصادرة من الشارع مدخلية في تكميل النفس وحصول القرب الذي هو المطلوب من المأمور به فمع المخالفة لا يحصل ذلك الكمال كما في تركيب الادوية عند اطباء الابدان والمفروض امكان قصد الامتثال بالنسبة الى الغافل الذي هو محل الكلام فلا يرد ان الهيئة التركيبية كما لا يجوز نقصانها عما ركبها عليه الشارع لا يجوز خلوها عن قصد الامتثال والتقرب الذي هو من كيفيات هذا التركيب وشرائطه فان قلت لو اعتبر موافقة الهيئة المركبة الواقعية الصادرة عن اطباء الاديان فكيف نصح العمل بمؤدى ظنون المجتهدين في المسائل المختلف فيها فان كان التركيب في حد فرد ما ذكرت على المجتهد ايضا وان كان مختلفا يجوز العمل بكل منها بمقتضى اراء المجتهدين فيرد عليه سؤال الفرق بين المجتهد وغيره مع ان دليل جواز عمل المجتهد برأيه من التكليف بما لا يطاق لولاه جار فيهما وان كان غير الموافق من آراء المجتهدين للواقع بدلا عن الموافق منها فلا معنى له بعد بطلان التصويب عندنا قلت قد ذكرنا ان المدار في موافقة الواقع على الموافقة لقول المجتهد فهو طريق الى الواقع للمجتهد والمقلد فالمجتهدون كلهم يطلبون الواقع بطرقهم غاية الامر عدم العلم بالموافق منها له فالغافل العامل اذا وافق عمله رأى احد المجتهدين فهو مطابق للواقع عنده ومن يظن ادراك المصلحة الواقعية ولا ينكشف الواقع النفس الامري عنده على سبيل القطع فلا فرق بينه وبين المجتهد ومما ذكرناه يظهر اندفاع ما اورده المحقق القمي ره على اعتبار الموافقة من ان التكليف بها تكليف بما لا يطاق مع انه لا معنى محصل للموافقة نفس الامر ولا يظهر ان المراد منه هو حكم الله الواقعي الذي لا يطلع عليه احد الا الله تعالى او ما وافق رأى المجتهد الذي في ذلك البلد او احد المجتهدين ومن يصلح وكيف قوة التفصيل الذي نقلناه عن بعض مشايخنا الغرويين واما ما ذكره المحقق السبزواري ره في الكفاية من التشقيق وهو ان احد الجاهلين يوجد معرفة الوقت وصلى في الوقت والاخر في غير الوقت فلا يخلو اما ان يستحقا العقاب او لا يستحقا اصلا او يستحق احدهما دون الاخر وعلى الاول يثبت المطلوب لان استحقاق العقاب انما يكون لعدم الاتيان بالمأمور به على وجهه وعلى الثاني يلزم خروج الواجب عن كونه واجبا ولو انفتح هذا الباب لجرى الكلام في واحد واحد من افعال الصلوة وينقضي الامر الى ارتفاع جل التكاليف وهذه مفسدة واضحة لا يشرع لاحد الاجتراء عليه معلوم فسادها ضرورة وعلى الثالث فيلزم خلاف العدل لاستوائهما في الحركات الاختيارية الموجبة للمدح او الذم وانما حصل مصادفة الوقت وعدمها بضرب من الاتفاق من غير ان يكون لاحدهما فيه ضرب من التعمل والسعي وتجويز مدخلية الاتفاق الخارج عن المقدور في استحقاق المدح او الذم مما هدمنا بنيانه البرهان وعليه اطباق العدلية في كل زمان فجوابه بالنسبة الى مرحلة الثواب يظهر مما تقدم واما بالنسبة الى مرحلة الصحة والفساد فنختار الشق الاخير بالنسبة الى مورد الكلام ونقول انما قلنا بصحة صلوة المصادف للوقت وترتب عليه ثواب الصلوة الصحيحة واما من صلى في غير الوقت فتبطل ولا يترتب عليها الثواب المذكور وان ترتب عليها ثواب الذكر والقراءة والسر في ذلك ادراك الاول المصلحة الواقعية دون الاخر ولا يلزم منه محذور اصلا فان قيل يلزم اناطة الثواب بالامر الغير الاختياري اعني مصادفة الواقع اذ المفروض تساويهما في الافعال الاختيارية قلنا الثواب مترتب على الفعل الصحيح شرعا والمفروض ان فعل المصادف صحيح شرعا بخلاف غيره مع ان المقدور بالواسطة مقدور كما لا يخفى ثانيها الاصل والمراد به انما اصالة عدم اشتراط صحة العبادة بالاخذ باحد الطريقين واما اطلاقات البراءة عن تعيين الاخذ كذلك ثالثها قصر الاجتهاد والعلم بالمجتهد استيجارا بالشرائط المعتبرة في حق كثير من العوام رابعها الاخبار الدالة على نفي التكليف فيما لا يعلم عموما وخصوصا فمن الاول اخبار الوضع والرفع وقول الصادق عليه السلام في رواية عبد الصمد بن بشير اي رجل ركب امرا بجهالة فلا شيء عليه مع ملاحظة قول السائل فيها انه جاء رجل يسئل احدا عن شيء وحكمه بصحة حجه وكل ما فعل قبل ان يتشرف بخدمة الامام عليه السلام من الغسل والاحرام والتلبية وامثالها وامره ان يصنع كما يصنع الناس من الواجب والمستحب مع عدم علمه بشيء منها ومن الثاني صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج المتقدمة ومما قررناه يظهر ضعف ادلة القول المشهور وغيره من الاقوال فلا نطيل بذكرها قوله لا تعتد

ظنه نفس الحكم اه **اقول** فان قلت يسهل التحقيق بما ذكرت اذ وافق العمل بما هو المعلوم في الواقع كالمسئلة الاجماعية وكذا لو وافق فتوى جميع الاحياء
واما اذا وافق خصوص فتوى المجتهد الذي قلده فيه فان مما يفيد ثبوت الصحة غاية الامر ثبوت ذلك الحكم عليه من حين اخذه بقوله وبناء عمله على فتواه ومن ذلك
لا يصحح عمله الواقع قبل ذلك قلنا لا فرق بين الصورتين المذكورة بعد ثبوت كون قول المجتهد حجة شرعية بالنسبة الى المقلد وطريق شرعي في حقه الى
الواقع والوصول اليه فهو بمنزلة الظن الحاصل من الادلة بالنسبة الى المجتهد فاذا ثبت ان ذلك هو حكم الله في شانه جرى عليه بالنسبة الى السابق واللاحق
فان قيل غاية ما ثبت من الادلة حجيته عليه لا اخذ به دون ما قبله اذ هو القدر الثابت من الاجماع وغيره فلا وجه للحكم بصحة العمل الواقع قبله بحجية تحصل بعد
ذلك قلت او هناك صحة للعمل في الواقع وحكما بها والتقليد انما يفيد الثاني دون الاول اذ الصحة الواقعية تتبع الامر الواقعي والحكم بالصحة انما يتبع الحكم
بالاجتهاد او التقليد انما يفيد الحكم الظاهري فغاية الامر ان الحكم بالصحة انما يكون بعد التقليد ولا يتفاوت الحال فيه بالنسبة الى الازمنة الثلاثة والحاصل
ان الحكم وان ثبت في الحال الا ان المحكوم به هو ما وقع منه في الماضي والى ما حققنا اشار المصنف بقوله واما ترتيب الاثر على الفعل الماضي الخ **قوله** ره
فيختم الكلام في الجاهل الغافل اه **اقول** بقي هيهنا امر لم يتعرض له شيخنا الاستاد ولا باس بان نتعرض له وهو وجوب القضاء على الجاهل وعدمه
ووجوب الاعادة على الثاني وعدمه فنقول تحقيق الكلام في الاول انا ان قلنا بان القضاء تابع للاداء فلا ريب في لزوم القضاء في جميع صور البطلان
ولا في عدمه في جميع صور الصحة نظرا الى ما قرر في محله من ان الامر يقتضي الاجزاء وان قلنا بان القضاء بامر جديد فاللازم ملاحظة خصوص المقامات وورود
الدليل على وجوب القضاء وعدمه ومقدار دلالة الدليل على فرض وروده فليس الكلام فيه من مسائل الاصول نعم لا ينبغي التامل في انه اذا ثبت وجوب القضاء
مع الفوات جرى في المقام لصدق الفوات مع عدم المطابقة وان لم يكن مكلفا بالاداء من جهة الجهل والغفلة فان انتفاء التكليف من تلك الجهة ونحوها
لا ينافي صدق الفوات كما في النائم والناسي فما توهمه بعض الافاضل من ان صدق الفوات متوقف على تحقق التكليف بالفعل الفائت في الوقت وان الحكم بوجوب القضاء
في النائم والناسي انما هو لقيام الدليل عليه لا لصدق الفوات ضعيف جدا لوضوح صدق الفوات عرفا فيهما وفي امثالهما انما يفوت فيه الفعل
المشتمل على المصلحة للمكلف فان قيل من المقرر في محله ان الامر يقتضي الاجزاء والمفروض ان المكلف في حال العمل معتقد بكونه مكلفا بما ياتي به فيكون
صحيحا ومع الصحة لا يصدق اسم الفوات فلا يجب القضاء المتوقف ثبوته على صدقه قلت مجرد اعتقاد حال العمل كونه مكلفا بما ياتي به لا يقتضي
بصحة العمل اذ هو فرع الامر ولا امر في المقام غاية الامر عدم ترتب الاثم عليه من جهة الغفلة وتعلق الامر في الظاهر بذلك العمل ثم وان كان عاصيا بتركه
بالمرة فانه يجري على العصيان الا انه عصيان ولو سلم تعلق الامر به في الظاهر فهو معنى يظهر الخلاف ومعه ينكشف انه لا امر به فلا صحة وتحقيق الكلام
في الثاني ان الظاهر هو وجوب الاعادة مطلقا اذ المفروض حصول العلم له في الوقت وانتفاء المانع الذي هو صفة الجهل فثبت له جميع احكام من تمكن
اتيانه به ولا ينافي ذلك ثبوت احكام الجاهل له حين الاتصاف بالجهل ومن هنا حكم جماعة منهم سيد المدارك ره بوجوب الاعادة في الوقت على المصلي
مع النجاسة جهلا بالحكم وان كان محل مناقشة نظرا الى ان المسلم من وجوب الاعادة هو ما اذا كان في المقام خطاب لفظي متعلق بالعالم او موضوع الخطاب شامل له
مطلقا ودون ما اذا ثبت الحكم بالدليل اللبي كالاجماع ووقع الخلاف في ثبوته بعد الفعل ولو في الوقت وبالدليل اللفظي لغير الشامل مطلقا كالنهي ثم
ان لبعض الافاضل ممن قارب عصرنا كلاما في المقام وافيا في بيان المرام ومستوفيا للاحكام جميع الاقسام لا باس بايراده وان كان موجبا لطول الكلام
وان لا نضايق الا لتزام بعد التعرض لما في بعضه بالتقض والابرام قال ره ما ملخصه ان المكلف اما خاطئ او جاهل وعلى التقديرين اما ان يكون
خطاؤه او جهله متعلقا باصل العبادة او جزئها او شرطها وعلى التقادير اما ان يكون متعلقا بالحكم او بالموضوع فالاول وهو الخاطئ في حكم
العبادة كالخائف ظن عدم وجوب صلوة الظهر على الخائف المنكشف خطاؤه في الوقت يجب عليه الفعل والثاني وهو الجاهل به كالسابق بلا اشكال
والثالث وهو الخاطئ في حكم الجزء او الشرط كمن ظن عدم وجوب السورة مثلا ثم انكشف خطاؤه في الوقت حكمه وجوب الاعادة لو كان الامر بالمقيد شاملا له
في تلك الحال والا فلا لعدم وجوب الكل عليه ليجب الجزء مثلا والرابع وهو الجاهل به حكمه حكم سابقه والخامس وهو الخاطئ في موضوع العبادة حكمه
كذلك ان كان الدليل شاملا له في تلك الحال والسادس وهو الجاهل به كسابقه والسابع وهو الخاطئ في موضوع الجزء والشرط ان كان خاطئا في الفهم
فكالسابق وان كان خاطئا في المصداق فالاصل عدم وجوب الاعادة عليه اذ ليس هنا الا امر واحد قد امتثلناه والثامن وهو الجاهل به يكون الاصل فيه
مطلقا هو وجوب الاتيان بالفعل ثانيا لتعلق الامر وامكان الامتثال وصحة ما اتى به لا تقتضي الاجزاء عن ذلك الامر بل عن امر آخر تعلق به بلسان العقل
انتهى ولست بعد التامل فيه تجد فيه مواقع للنظر فتامل **قوله** الاول ان المعتبر في باب المؤاخذة اه **اقول** لا يخفى ان هذا العنوان قليل
الجدوى بعد ثبوت ان الحكم الواقعي النفس الامري المنبعث عن المصالح والمفاسد النفس الامرية الثابتة في اللوح المحفوظ الغير المتبدل عند المخطئة
غير ممكن الوصول اليه وانه لا يوجد حد محدود وضابط مضبوط للواقع الذي يكون بعد تلك المرتبة الاولى وان كان له مراتب متدرجة مترتبة كل منها بالنسبة
الى سابقها حكم ظاهري كالمرتبة الاولى بالنسبة الى الحكم الواقعي الاولي فان الواجب من الصلوة مثلا على المكلف اولا هو الصلوة الواقعية وان كان فعلها
مشروطا بمساعدة طريق معتبر عليها ثم يليه ما ادى اليه اعلى الطرق وهو القطع ثم يليه ما يليه وهكذا فموديات الطرق ايضا من الواقعيات اولا
يحصل التداخل في عنوان الواقع والطريق ويشكل تمييز النزاع بالنسبة الى المجتهد اذا عارض ما جعله الواقع لنفسه طريق معتبر قد ران مرايا

مطابقة العمل الصحيح للواقع مطابقته للطريق الذي يرجع اليه المجتهد **قوله** وحاصله ان التكليف الثابت في الواقع آه **اقول** لا يخفى ان الغرض الاصلي من التكليف هو تحصيل الفوائد الواقعية المترتبة على الاحكام الواقعية وهي لا تحصل الا بالوصول الى الواقع ثم ان لنا طرقا اليه بعضها منجعل وبعضها مجعول فاذا تعذر الوصول الى متن الواقع مع احتماله فلا بد من العمل بمؤدى تلك الطرق الاعلى فالاعلى ومفروض كلام مرجح اعتبار المطابقة للطريق وجود الطريق الذي يعثر عليه المكلف بعد الفحص فاذا كان المكلف محتملا للواقع قادرا على الاتيان بما يحتمله ممكن العثور على طريق يخالفه بعد الفحص فاي دليل يدل على جواز عقابه بمجرد تركه العمل بذلك المحتمل ومجرد حصول التجري لو صح العقاب اقتضى اعتبار مطابقة الطريق ايضا فافهم **قوله** نعم لو قلنا بان مؤديات الطرق آه **اقول** قد تقدم تحقيق هذا المطلب في مباحث الظن فراجع **قوله** وظاهر كلامهم ارادتهم العذر آه **اقول** وهو ظاهر كلام المرتضى في تقرير الاجماع الذي ادعاه الرضي ره وكذا الوسي حيث قال اولهما كما في المدارك عن الذكرى الاجماع منعقد على ان من صلى صلوة لا يعلم احكامها فهي غير مجزية والجهل باعداد الركعات لا يصح معه العلم بتفاصيل حكمها فلا يكون مجزية وقال ثانيهما كما عن المختلف وفي الجواهر ما الوجه فيما يفتي به الطائفة في سقوط فرض القضاء عمن صلى من المقصرين صلوة المتم بعد خروج الوقت اذا كان جاهلا بالحكم في ذلك مع علمنا بان الجهل باعداد الركعات لا يصح معه العلم بتفاصيل احكامها ووجوهها اذ من البعيد ان نعلم بالتفصيل مع الجهل بالجملة التي هي الاصل والاجماع على من صلى صلوة لا يعلم احكامها فهي غير مجزية وما لا يجزي من الصلوة يجب قضائها فاجابهما المرتضى ره على ذلك مقررا لهما على ما يستفاد من كلامهما من كون الحكم مفروغا عنه تارة بانه يجوز تغير الحكم الشرعي بسبب الجهل وان كان الجاهل غير معذور واخرى بما يقرب منه من ان الجهل وان لم يعذر صاحبه وهو مذموم يجوز ان يتغير معه الحكم الشرعي ويكون حكم العالم بخلاف حكم الجاهل وقد مر ذكر هذه الكلمات في مباحث المراد منها في اوائل الكتاب **قوله** الثالث ما ذكره كاشف الغطاء آه **اقول** وقد حقق ذلك تلميذه شيخ الجواهر ره وسبقه اليه المحقق الاردبيلي ره في شرح الارشاد في توجيه كلام السيد المتقدم وان لم يرض هو بنفسه وقد نقلنا كلام الائمة وقد اصر في شرح الارشاد على عدم لزوم تحصيل العلم بالاحكام مطلقا في مواضع عديدة منها شرح قول العلامة ره ويجب معرفة واجب افعال الصلوة الخ حيث قال الاخفاء في صعوبة العلم الذي اعتبروه سيما بالنسبة الى النساء والاطفال في اوائل البلوغ فانهم كيف يعرفون المجتهد وعدالته وعدالة المقلد والوسائط مع انهم ما يعرفون العدالة ومعرفتهم اياها واخذهم عنهم فرع العلم بعدالتهم ومعرفة العدالة لا تحصل غالبا الا بمعرفة المحرمات والواجبات الى ان قال والحاصل انه لا دليل يصلح الا ان يكون اجماعا وهو ايضا غير معلوم بل الحق انه يكفي في الاصول الوصول الى المطلوب كيف كان ولو بدليل ضعيف باطل وتقليد كذلك ومنها بحث جواز العلم بدخول الوقت فانه قال كل من فعل ما هو في نفس الامر وان لم يعرف كونه كذلك حتى لو اخذ المسائل من غير اهله بل لو لم ياخذ من غير اهله بل لو لم ياخذ عن احد ظنها وفعل فانه يصح الى ان قال وفي كلام الشارع اشارات اليه ثم ذكر بعضها مثل مدح جماعة للطهارة بالماء مع عدم العلم بحسنها وقوله لعمار الا فعلت كذا فانه يدل على انه لو فعل كذا لصح انتهى قال الوحيد البهبهاني ره في فوائده العتيقة بعد نقل كلامه اقول ان صعوبة معرفة الواجب من الصلوة من مستحبها والتمييز بينهما فان قابلية النساء والاطفال لكمال الاستنباط وصنايع دقيقة في غاية الظهور وعند التتبع والجهد يحصل وهي اصعب مما ذكر بمراتب بل رفع الاخلاق الرذيلة المهلكة وتصحيح النفس بالجهاد الاكبر اصعب بمراتب شتى بل التكليفات الظاهرية اكثرها اصعب من جهة القابلية كلفهم الله تعم ولو فرض ان احدا لم يكن له القابلية فلا شك في عدم كونه مكلفا بما هو فوق طاقته ولا يتامل احد من الشيعة في ذلك فضلا عن فقهائهم بل العامة ايضا لا يرضون على انه لو تم ما ذكره لزم ان يكون عباداتهم صحيحة وان خالفت الواقع اذ قلما ينفق ان يكون عبادة امثالهم مستجمعة لجميع شرائط الصحة واجزائها بل المسنون والشيوخ ايضا كذلك غالبا فيلزم صحة عباداتهم لعدم امكان علمهم بالمجتهد والعدالة على حسب ما ذكره الى اخر ما ذكره **قوله** وسلك هذا الطريق آه **اقول** توضيح مقصده ره انه لا مانع من تعلق الامر بالشيء وبضده ايضا الا اذا اريد ايجادهما في ان واحد بان يريد الامر ايقاعهما معا فانه حينئذ تكليف بالمحال لاستحالة ايجاد المتضادين في زمان واحد واما اذا تعلق بهما على وجه الترتيب بان يكون المطلوب الاهم ولا هو الاتيان بالاهم ويكون الثاني مطلوبا له على فرض عصيانه للاول فلا مانع منه اصلا لاناطة التكليف بالثاني بعصيانه للاول والبناء على تركه فلا يجتمع التكليفان في مرتبة واحدة ليلزم التكليف بالمحال ولا يجتمع الفعلان في زمان واحد لان وقوع كل منهما على فرض خلو الزمان عن الاخر واعترض عليه بوجوه احدها ما اشار اليه المصنف ره وتوضيحه انه لو وقع التكليف مرتبا على النحو المذكور لم يكن هناك ما يوجب الاستحالة الا ان الحال لا ينسلخ في المقام على ذلك المنوال لعدم تحقق التكليف الثاني بعد تحقق معصية الاول بل انما حصل التكليف بهما بالامرين المطلقين المتعلقين بهما ولا يفيهما دلالة على ارادة الترتيب المذكور فمن اين يستفاد ذلك حتى يرتفع الاشكال وثانيها ان ترك الاهم على هذا التقدير يكون مقدمة للاتيان بغير الاهم فلا يعقل وجوبه حينئذ لانحصار مقدمته في الحرام فاما ان يلتزم باجتماع الوجوب والحرمة في المقدمة او انفكاك وجوب المقدمة عن وجوب ذيها وفسادهما ظاهر وثالثها ان ذلك انما يتم اذا كان الانصاف عن الاتيان بالاهم امرا خارجيا غير مستند الى الاتيان بغير الاهم فلا مانع حينئذ من تعلق التكليف به كذلك وصحة الاتيان به حسبما ذكر ولا يتم فيما اذا كان الانصراف عنه سببا للاشتغال بغير الاهم بحيث

لولا اتيانه بل كان اتيا بالأهم فيشكل الحال بناءً على المفروض توقف صحة غير الأهم على خلو الزمان عن الاشتغال بالأهم وتوقف خلوه عنه على الاشتغال بغير الأهم فان تركه انما يتفرع على الاشتغال به ويمكن الجواب عن الأول بان الأمرين وان كان ظاهرهما الاطلاق الا انه يجب التقييد على الوجه المذكور بحكم العقل لوضوح تعين الاتيان بالأهم وعدم اجتماع غير الأهم معه في مرتبته فيقيد الأمر المتعلق بغير الأهم بما ذكر واما عدم مطلوبية غير الأهم على فرض ترك الأهم فلا قاضي بتقييد الاطلاق بالنسبة اليه فلا فرق بين وقوع التكليف الثاني بعد معصية الأول وبين وقوعه قبلها وعن الثاني بان قضية ما ذكرنا اشتراط تعلق الطلب بغير الأهم بعصيان الأهم ولا يجب مقدمة الواجب المشروط كما حقق في محله وعن الثالث بان خلو الوقت عن الأهم لا يتفرع على فعل غير الأهم بل على ارادته لاقتضائها عدم ارادة الأمر للقاضي بعد خصوصه **قوله** قال في المعالم في مقام الاستدلال اه **اقول** توضيح الاستدلال ان الفاسق موضوع ثبت له الفسق لا من علم انه فاسق اذ الالفاظ موضوعة للمعاني النفس الامرية فاذا وجب التثبت عند خبر من له هذه الصفة في الواقع فيتوقف القبول على العلم بانتفائها وهو يقتضي اشتراط العدالة اذ لا واسطة بين العادل والفاسق في نفس الامر وانما يحصل الواسطة بين من علم عدالته ومن علم فسقه وهو المجهول الحال فلا بد من الفحص وعدم الاعتماد على خبر المجهول الحال واعترض عليه بوجوه مذكورة في محلها **قوله** وايد ذلك المحقق القمي ره **اقول** ذكره في قانون شرائط العمل بخبر الواحد **قوله** وفيه ان العلم بالنصاب لا يوجب **اقول** لانصاف انه لو بنى على عدم الفرق لزم سقوط كثير من الواجبات اذ لا يجب حينئذ على كل من ظن بالاستطاعة كما في غالب الناس المحاسبة والاختبار وكذا كل من ظن ببلوغ ماله حد وجوب النصاب او الخمس وكذا من علق نذره على شيء مثلا ولا يعرفه بالفعل فما ذكره في المسالك من ان مقدمات الوجوب لا يجب تحصيلها ولا تعرفها ليس على ما ينبغي فان الثاني غير مسلم نعم هو كذلك حيث لا يكون له طريق الى التعرف كما في المسئلة الآتية او كان فيه ضرر عليه بحيث يسقط بمثله وجوب المقدمة ولعله لما ذكرناه مال بعض المحققين الى وجوب الفحص في المسئلة الثانية ايضا وقوته في الجواهر ان لم يكن اجماع على خلافه **قوله** ومرجعها الى اشتراط قبول الخبر اه **اقول** قد يورد عليه بانا لا نسلم كون العدالة شرطا للقبول بل نقول ان الفسق مانع عنه ويندفع في صورة الشك بالاصل مضافا الى امكان المعارضة بان وجوب التبين مشروط بالفسق فيلزم منه عدم وجوبه من لم يعلم فسقه لان الشك في الشرط يوجب الشك في المشروط واذا لم يجب التبين فيه وجب القبول للمقدمة القائلة ببطلان كونه اسوء حالا من الفاسق كما هو اللازم اولا من وجوب التبين شرطيا كما بنى عليه المص الاستدلال في مبحث الاخبار استدلالا بالمقدمة المذكورة مضافا الى امكان ان يقال ان الشرط عدم العلم بالفسق لا العلم بالعدالة وانك اذا احطت خبرا بما مر في مبحث اخبار الآحاد تقدر على دفع هذه الايرادات وامثالها **قوله** واما الكلام في مقدار الفحص اه **اقول** ذكروا في باب الفحص عن المخصص ان الاقوال في مقداره ثلاثة وصرحوا بانه لا فرق بين المخصص ومطلق المعارض في الحكم احدها القطع بالعدم اختاره القاضي وثانيها الظن به المعتبر عنه في الاصطلاح باليأس وهو المشهور المنصور وثالثها الاستقصاء بقدر الامكان ودليل الاول ان العمل بالظن موقوف على عدم امكان تحصيل القطع وهو ممكن من جهة ان عموم البلوى يقتضي كثرة المعارض فاذا لم يوجد كان كاشفا عن عدم وجوده في نفس الامر ودليل الثاني ما ذكره المص ره ومنه يظهر دليل الثالث ايضا **قوله** امكن ان يكون حجة في حقه اه **اقول** لكن التحقيق ان حجيته في حقه من باب الشهادة لا من باب التقليد لما قرر في محله ان تقليد المجتهد لمجتهد آخر غير جائز لان احتمال الخطأ في اجتهاد نفسه من حيث هو في اجتهاد من يقلده من جهة ان احتمال الخطأ في الاجتهاد واخباره عن نفسه انه تمام ما اجتهد فيه صحيحا غاية الامر ارتفاع احد الوجهين في بعض الموارد ومنه يظهر انه لا فرق بين كون المجتهد الآخر اعلم وبين عدمه اذ لا يلزم من كونه اعلم عدم الخطأ فيه من الوجهين المذكورين قال بعض الافاضل بعد ما ذكر بعض ما مر نعم ربما يكون اجتهاد الاعلم معينا في اجتهاد نفسه مثل ان يلاحظ المجتهد في المسئلة ملاحظة اجمالية والتفت الى ادلتها على سبيل الاجمال ولم يعمق النظر فيها ولكن حصل في نظره الظن باحد طرفي المسئلة حتى اذا ضاف الى ذلك موافقة راي المجتهد الاعلم الاورع فقد يطمئن نفسه بذلك فيصير اجتهاد ذلك المجتهد موافقته له من جملة ادلة المسئلة والامارات المحصلة للظن وربما يوجد في نهاية مرتبة التحصيل التردد للمحصل بين ان يجوز له الاعتماد على المجتهد او يجب عليه النظر وحينئذ فموافقة راي المجتهد الاعلم يصير معينا للاعتماد على نظره ولا يبعد وجوب العمل عليه لا من باب التقليد بل من باب الاعتماد على ما حصل له انتهى ملخصا **قوله** ذكر الفاضل التوني لاصل البراءة اه **اقول** لا يخفى انه لم يجعلها شرطا لخصوص البراءة وخصها في المقام لانها مورد الكلام فان الفاضل المذكور جعلها شرطا لها ولاصالة العدم واصالة تقدم الحادث فقال في موضع من كتابه واعلم ان لجواز التمسك باصالة براءة الذمة وباصالة العدم وباصالة عدم تقدم الحادث شرطا احدها ما مر من عدم استلزامه لثبوت حكم شرعي من جهة اخرى الى آخر ما قال ومراده مما مر ما ذكره بقوله والتحقيق ان الاستدلال بالاصل بمعنى النفي والعدم انما يصح على نفي الحكم الشرعي بمعنى عدم ثبوت التكليف لا على اثبات الحكم الشرعي ولهذا لم يذكره الاصوليون في الادلة الشرعية وهذا يشترك فيه جميع اقسام الاصل المذكورة ثم ذكر الامثلة التي نقلها المص **قوله** الاول ان لا يكون اعمال الاصل اه **اقول** الظاهر ان مراده بالحكم الشرعي هو الحكم المخالف للاصل فحينئذ يتوجه عليه الاعتراض بانه متى ادى التمسك باصل البراءة ونحوه الى التكليف بحكم شرعي مخالف للاصل منع الاستدلال به ولو على نفي الحكم وبما سبق الاشارة اليه ايضا **قوله** توضيح

في خاتمة مباحث البرائة

الكلام آه اقول ايضاح التوضيح ان حال الاصلين مما ذكر او وارد على الآخر او ما ذكره انما يسلم في القسم الثاني دون الاول اذ يتعين فيه تحكيمهما
وايراد الوارد والضابط الكلي فيه ان يكون موضوع حكم احدهما شرعا رفع الآخر من غير توسط امر عقلي او عادي دون العكس كما في مثال الحج **قوله** فينبغي بالاصل
ويحكم بوجوبه آه **اقول** الاصل المذكور لا مدخلية له في اثبات وجوب الحج بل وجوبه انما يثبت بمجرد قوله تعالى ولله على الناس حج البيت الآية
غاية ما هناك ان الاصل المذكور انما اثبت امرا عدميا موجبا لموضوع دلالة الدليل الاجتهادي فان وجوب الحج انما تعلق بالمستطيع الذي لا دين
له ونظيره ما اذا نذر شرب مايع موجود في اناء معين ثم شك في وجوب شربه للشك في انه خمر او ماء فيقال الاصل عدم حرمة شربه ثم يتمسك في وجوب
الوفاء بالنذر المقتضية لوجوب شربه وكذا اذا وجد بعد دخول وقت الصلوة ماء مستصحب الطهارة فيقال الاصل عدم وجوب الاجتناب عنه فيدخل
تحت ادلة وجوب الطهارة بالماء الطاهر اذا فرض تعذر طهور غيره والحاصل ان الاصول الجارية في المقامات المذكورة واردة على الاصول الاخر كاصالة
عدم وجوب الحج والشرب والطهارة **قوله** ومجرد ايجابه الحكم بوجوب الخ آه **اقول** هذا الكلام ماخوذ من كلام السيد الصدر الذي ذكره في
الاشتراط المذكور وتبعه فيه المحقق القمي ره وتوانى بعده لان الدليل على عدم اشتغال الذمة بشيء ما لم يوجد عليه دليل اذا فرض ان ذلك الاشتغال
موجب لشغل الذمة من جهة اخرى فلا وجه لمنعه لا شيء يوجب عدم صحة الاستدلال الا انه شغل الذمة بشيء اخر وليس ذلك اثباتا للحكم من غير دليل
اذ الاصل دليل ثابت الحجية فلا يمنع الاستدلال به عقل ولا نقل ورده بعض الافاضل بان لو جعلت صحة الاستدلال به لا ليس ما ذكره التوقف
له لزوم الترجيح بلا مرجح او اجتماع النقيضين وانفكاك اللازم عن الملزوم توضيح ذلك ان الحكم الذي يستلزمه الاصل خلاف الاصل كما اشرنا اليه
ان لا يعمل بالاصل الثاني ولا يجري موضوعه فيلزم الاول او يعمل به ايضا فيلزم الثاني ان عملنا بلازم الاصل الاول ايضا في الخارج والثالث ان لم نعمل به
هذا اذا لم يستلزم اعمال الثاني ثبوت الحكم في مورد الاول كما في مسئلة الاناءين والا فالامر اظهر ولا يخفى ان هذا تاويل في كلام المانع والا فظاهره ما ذهب
الشارح فيرد عليه ما اورده نعم ذكر ذلك الفاضل هذا الشرط في مقام بيان شرائط الاستصحاب ايضا وعبر عنه هناك بعدم معارضة استصحاب اخر وشيء من ذلك
ذكر ولذا لم يورد عليه الشارح ومن هذا حذوه هناك والانصاف ان التامل في كلامه مثلا يفيد اتحاد المرام في المقامين حتى كان ينبغي ان لا يورد
عليه الشارح ره وانت اذا لاحظت كلمات القوم هنا وفي مسئلة تعارض الاستصحابين تجدها مختلفة في الاشعار بالرد والقبول بل مضطربة بحيث
يكون الجمع بينها غير مامول **قوله** كما تقدم انه حال الوجهين آه **اقول** نظرا الى انه لا يستلزم المخالفة العملية القطعية ولا يضر المخالفة
الالتزامية لان الدليل لا يدل على ازيد من وجوب الالتزام بالواقع **قوله** وقد فرق بينهما المحقق القمي ره آه **اقول** وهذا من الكلمات المضطربة في مسئلة
تعارض الاستصحابين على ما اشرنا وغاية ما يمكن ان يوجه الفرق بين المقامين ان في مسئلة الحج والدين يكون اصالة البرائة عن الدين واردة على اصالة
عدم وجوب الحج فيقدم الاولى على الثانية ويحكم بوجوب الحج بخلاف المسئلة الاخرى فان اصالة عدم بلوغ الماء كرا وان كانت واردة على اصالة عدم وجوب
الاجتناب عن الملاقي بناء على ايجابها الحكم بقلة الماء التي انيط بها الانفعال كما تقدم الا ان هيهنا اصلا اخر وهو استصحاب طهارة الماء المؤيدة باصالة
طهارة الملاقي وهو ليس من الاصل بالنسبة الى الاصل المذكور بل هو معارض له وفيه ما لا يخفى سيما اذا قلنا بان الكرية مانعة للانفعال لا ان القلة شرط
له فتدبر ومن هنا ينقدح ضعف ما صدر عن بعض السادة العلماء ره من الحكم بعدم وجوب الاجتناب بناء على ان الاصل هو الطهارة والانفعال مشكوك فيه
لانه انما يكون بالملاقاة مع القلة وهي مشكوك فيها **قوله** فقد يفصل فيها بين ما كان آه **اقول** المفصل هو صاحب الفصول ره وقد سبقه اليه
العلامة الطباطبائي في منظومته الفقهية في مسئلة الشك في تقدم كل من الطهارة والحدث على الآخر مع العلم بحدوثهما حيث قال وان يكن يعلم كلا
منهما مشتبها عليه ما تقدما فهو على الاظهر مثل المحدث الا اذا عين وقت الحدث والمختصر مراده على ما يستفاد من كلامه انه اذا جهل التاريخ
احد الامرين بالنسبة الى الآخر من جهة السبق واللحوق فاما ان لا يعلم زمان حصول الحدث كذلك ففي الاول لا يحكم بانه محدث لتعارض الاصلين في اولهما
وسلامة اصالة تاخر الحدث عن المعارض في ثانيهما وفي الثالث يحكم بانه متطهر لسلامة اصالة تاخر الطهارة عن المعارض والسر في عدم جريان اصالة
التاخر في الطرف الاخر في الاخيرين ان المعلوم الوقت لا يتاخر عن وقته كما لا يخفى وبما قررناه يحل عقدة الابهام عن عبارته المعروفة بين الاعلام الموصوفة
تارة بانه من مزال الاقدام واخرى بانه من قبيل الالغاز والتعمية في الكلام وثالثة من شوارد الادب بانه من تخيلات الاوهام ورابعة بانه يستحق ان يغير الى ما
غير به بعض تلامذته الاجلاء الكرام وخامسة بانه من المعويصات التي لا تبلغها الافكار والافهام وهو قوله ره في باب خلل الوضوء قبل البيتين
المذكورين بيتين والشك في جزء مجموع الذي يلغى اذا ما الوقت في الفعل بدا ووجه الاختلال غير خفي على الماهر الخبير ثم ان صاحب الفصول فرق بين
مسئلة الكر ومسئلة الطهارة والحدث فذكر بعد بيان التفصيل المذكور ان قضية اعتبار مجهول التاريخ هنا لا يوجب تطرق مثله في مسئلة من علم
بوقوع حدث وطهارة منه وشك في المتاخر منهما مع انه مخالف لظاهر الاصحاب لوضوح الفرق بين المقامين فان الحكم الشرعي المرتب على الطهارة التامة
لا يتوقف على توسط امر عقلي او عادي بل يتفرع عليه بلا واسطة فيصح اثباته بالاصل بخلاف مسئلة الطهارة والحدث فان قضية اصالة تاخر الطهارة فيها عدم
وقوعها في الزمن الذي يشك في وقوعها فيه وهو لا يقتضي اثبات وقوعها في الزمن المتاخر الا بواسطة امر عادي وهو العلم بوقوع الطهارة منه فيكون من الاصول
المثبتة **اقول** الانصاف ان الفرق بين المقامين بحكم صرف اذ الحكم الشرعي المترتب على الاصل في مسئلة الكر هو جواز دفع الطهارة الحدثية والخبثية

بالمنا الملاقي للنجاسة في صورة العلم بتاريخ الكرية واجراء اصالة تاخر ملاقات النجاسة ووجوب الاجتناب عنه في صورة العكس وهما يبتنيان على الاصل المثبت امر عاكس وهو العلم بوقوع الكرية والملاقات نظير العلم بوقوع الطهارتين في المقام الاخر على ما ذكره ره مع ان الحكم الشرعي المترتب على تاخر الطهارة عن الحدث هو جواز الصلوة معها لا ما ذكره والتحقيق ان الاصل مثبت في كلا المقامين نظرا الى ان استصحاب التاخر لا معنى له اذ ليس هو مما ثبت له الوجود سابقا حتى يستصحب فالمعنى الصحيح لاصالة تاخر الحادث استصحاب عدمه الى اول الازمنة والاحكام الشرعية المذكورة لا يترتب عليه بمجرده بل على التاخر وسيأتي تمام الكلام في ذلك في مبحث الاستصحاب ومما حققنا يظهر النظر فيما ذكره المحقق القمي ره ايضا في المثال المذكور من انه يمكن ان يقال اذا استعمل من ذلك الماء ثم علم بالنجاسة وشك في ان الكرية متقدمة ام وقوع النجاسة وان الاستعمال هل كان قبل النجاسة او بعده فيمكن ان يتمسك باصالة عدم تقدم النجاسة على الاستعمال وذلك ليس لاصالة عدم تقدم احد الحادثين على الاخر بل لان العلم بالنجاسة لما كان متاخرا عن الاستعمال واصالة العدم الملحوظ بالنسبة الى النجاسة مستصحب الى حين العلم بها فيظن بقاء عدم النجاسة الى حين حصول العلم والاستعمال ايضا فرض حصوله في زمان ظن بقاء عدم النجاسة وهذا لا غائلة فيه اصلا فانه لا يتم الا على اعتبار الاصول المثبتة كما لا يخفى نعم يمكن ان يجعل الواسطة فيه من الوسائط الخفية التي لا ضير فيها كما سيأتي تحقيقه مع انه لا يتم ما لاحظه مورده من مرحلة الوارد به والموردية فافهم **قوله** الثاني ان لا يتضرر باعمالها مسلم اه **اقول** هذا ملخص عبارة الفاضل التوني ره وقال بعد هذه العبارة المنقولة عنه لان جواز التمسك باصالة برائة الذمة والحال هذه غير معلوم وقد روى البرقي في كتاب المحاسن عن ابيه عن درست بن ابي منصور عن محمد بن حكيم قال قال ابو الحسن عليه السلام اذا جائكم ما تعلمون فقولوا واذا جائكم ما لا تعلمون فها ووضع يده على فيه فقلت ولم ذلك قال لان رسول الله اتى الناس بما اكتفوا به على عهده وما يحتاجون اليه من بعده الى يوم القيمة فان قلت هذه الرواية كما تدل على حكم ما اذا حصل الضرر بدل على غيره ايضا قلت لا نسلم فانا ندعي انه ليس الخلاف فيما لا تعلمون فان قبح تكليف الغافل معلوم وموضوعيته ما حجب علمه عن العباد معلوم واباحة ما لم يرد فيه نهي معلوم للاخبار المذكورة واما في صورة الضرر فكون التكليف حينئذ تكليف الغافل غير معلوم اذ الضار يعلم انه صار سببا لاتلاف مال محترم واشتغال الذمة حينئذ في الجملة مما هو مركوز في الطبايع وكذا الكلام في كونه مما حجب علمه عن العباد ومما لم يرد فيه نهي انتهى وقد نقلنا بطوله ليفهم مراده على سبيل التحقيق ويعلم انه بأي الامرين من الرد والقبول حقيق **قوله** ويرد عليه ان كان اه

اقول اورد عليه بوجوه مختلفة مرجعها الى وجه واحد منها ما ذكره المص ره تبعا للمحقق القمي والفاضل النراقي الاول في كتابه المسمى بمجامع الاصول على ما حكى عنه في التجريد ومنها ما ذكره في الفصول من ان احتمال الاندراج في عموم ما يقتضي التكليف لا يقتضي باثبات التكليف واهمال الاصل بل لا بد من قيام دليل على الاشتغال وليس من شرط التمسك بالاصل العلم او الظن بعدم النص مطلقا بل يكفي الظن بانتفاء نص يدل عند العامل به على خلاف حكم الاصل بالتصريح او الظهور فلا يقدح وجود نص لا يدل عليه باحد الدلالتين ثم قال لا ريب في ثبوت التعزير في الموارد المذكورة من جهة الاثم حيث يتحقق والترديد بينه وبين الضمان لا وجه له وسقوط الاصل بالنسبة الى التعزير لقيام دليله لا ينافي اعتباره في نفي الضمان حيث لا دليل عليه اذ ليس احدهما منوطا بالاخر وقد عرفت ان ادلة اصل البرائة من العقل والنقل معلومة التناول لكل مقام لا دليل فيه على الاشتغال فلا وجه لمنع شمولها لمثل هذه الواقعة وقد عرفت ان اخبار التوقف لا تنافي ادلة البرائة المفيدة للبرائة الظاهرية لانها محمولة على التوقف عن الحكم الواقعي او قبل الفحص والفرق في اعمال الاصل بين صورة تضرر الغير به وعدمه مع تسليم عدم ما يدل على الاشتغال مما لا وجه له لعموم ادلته للمقامين ثم قال في مقام رد بعض ما نقل عن ذلك الفاضل ودعوى ان اشتغال ذمة الضار مما هو مركوز في الطباع فاسدة لانه ان اراد به طباع العقلاء واهل الشرع فواضح خلافه ومع تسليمه فلا وجه للتوقف وان اراد طباع اهل العرف فهو مما لا عبرة به انتهى

اقول قد اشرنا الى ان مؤدى ادلة البرائة جريانها في الاحكام التكليفية خاصة دون الاحكام الوضعية وهذه من جملة ما اناط به بعض الافاضل الفرق بينها وبين قاعدة ان عدم الدليل دليل العدم فيمكن ان يقال في المقام ان لا نحو جريان البرائة فيه هو الحكم التكليفي الا ان اضرار المسلم متعمدا كانه مما لا اشكال في استنهاض الادلة على حرمته فلا يجري البرائة بالنسبة اليه واما احكام الوضع كالضمان فليس مجرى البرائة ولا ينظر اليها ادلتها نعم يجري فيها القاعدة فلا بد من ان يلاحظ ان ادلة نفي الضرر وضمان المتلف هل تشمل الامثلة المذكورة ام لا والانصاف ان شمول القاعدة لمثل المقام مشكل لوجود مغيا الضمان ومطلق التضمين في صورة التسبيب بالمحل عن معارضة المباشرة المتقدمة عليه الا ان تكون ضعيفة الا في القتل الا ان يقال ان عمدة ادلة الضمان في المال حديث من اتلف مال غيره فهو له ضامن فيرجع الامر الى ملاحظة صدق الاتلاف والتلف ولا يبعد منعه في بعض الامثلة واما ادلة نفي الضرر والضرار فستعرف حالها ومقدار دلالتها **قوله** كما لا وجه لما ذكره اه **اقول** هذا اشارة الى ثالث الشروط التي ذكرها الفاضل التوني وانما اكتفى فيه بالاخير لسبق الكلام فيه مستقصى ثم ان الظاهر ان مراده من هذا الاشتراط ان اجزاء العبادة يكون اثباتها ونفيها بالنص فما لم يثبت بالنص فهو منفي اذ ثبوتها توقيفي فلا حاجة الى التمسك في نفيه الى الاصل وح فيندفع عنه الايراد **قوله** فان النص قد يصير مجملا اه **اقول** مضافا الى ما قيل من ان ورود النص في كون الشيء جزء عبادة لا يدل على انتفاء غيره وما ظاهره الحصر والتحديد كصحيحة حماد فهو ايضا لا يفي ببيانها والتمييز بين واجبها ومندوبها **قوله** وحيث جرى حديث نفي الضرر اه **اقول** قاعدة نفي الضرر من القواعد الكثيرة الدوران في السنة

قاعدة

الفقهاء ويبتني عليها فروع جمة فمن جملة موارد ها قاعدة نفي الحرج مع استقلالها في نفسها ومنها لزوم دية الرجل المقتول على الجاهلين وسقوط الامر بالمعروف والنهي عن المنكر مع عدم الامن من الضرر وحرمة الغش والتدليس ومشروعية التقاص وعدم الاجبار على القسمة مع حصول الضرر وعدم لزوم اداء الشهادة كذلك والتسعير على المحتكر مع الاجحاف وجواز بيع ام الولد في موارده وجواز قلع البايع زرع المشتري بعد المدة وتخيير المسلم في الفسخ مع انقطاع المسلم فيه عند الحلول ومشروعية الخيارات وحلول الدين بموت المديون وبيع ما يتسارع اليه الفساد من العين المرهونة وعدم جواز شراء المضاب من ينعتق على المالك وجواز دفع الوديعة الى الحاكم او الثقة عند الضرورة وعدم جواز الرجوع في مثل عاريته لوح السفينة والخيار في الاجارة لو تمت العين عقلا او شرعا وعدم لزوم الوصية ما لم يقبل وتخيير المولى عليه لو زوجه المولى بغير الكفو وجواز تزويج الامة مع العنت وحرمة الدخول في الخطبة والسوم بعد اجابة الغير وفسخ النكاح بالعيوب ابتداء واستدامة في احد الزوجين وسماع دعوى المقر بالمواطاة وعدم جواز احياء مشعر العبادة وعدم جواز القصاص في الطرف مع التغرير بالنفس الى غير ذلك من الموارد الكثيرة المتفرقة في ابواب الفقه التي يطلع عليها المتتبع فيفهم منها استنادهم الى تلك القاعدة مع ما يدعى فيها من الاجمال بحسب الدلالة ومقدارها فلا علينا ان نتعرض لبعض ما طواه شيخنا الاستاد **قوله** فلا نتعرض من الاخبار الواردة آه **اقول** ولنذكر نبذة من اخبار الباب في الخبرة والبصيرة فمنها صحيح البزنطي عن حماد عن المعلى بن خنيس عن ابي عبد الله عليه السلام قال من اضر بطريق المسلمين شيئا فهو ضامن ويقرب منه صحيح الكناني ومنها رواية طلحة بن زيد عن الصادق عليه السلام قال ان الجار كالنفس غير مضار ولا اثم ومنها رواية هرون بن حمزة الغنوي عنه في رجل شهد بعيرا وهو يباع فاشتراه رجل بعشرة دراهم فجاء واشترك فيه رجل بدرهمين بالرأس والجلد فقضى ان البعير برئ فبلغ ثمنه الدنانير قال فقال لصاحب الدرهمين خمس ما بلغ فان قال اريد الرأس والجلد فليس له هذا الضرار وقد اعطي حقه اذا اعطي الخمس الى غير ذلك من الاخبار المذكورة في كتاب الوسائل وغيره في باب احياء الموات والشفعة وغيرهما **قوله** وهي الرواية المتضمنة لقضية سمرة آه **اقول** هذه الرواية رويت بطرق عديدة منها رواية ابن مسكان عن زرارة عن ابي جعفر وهي التي نقلها المصنف اولا ومنها رواية ابن بكير عن زرارة عنه وهي التي نقلها ثانيا ومنها رواية الحذاء عن ابي جعفر وفي ذيلها ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال له ما اراك يا سمرة الا مضارا اذهب يا فلان فاقطعها واضرب بها وجهه الحديث وكيف كان فلا غرو في مثل هذه القساوة والشقاوة عن مثل سمرة ابن جندب وهو الذي وضع رواية عن رسول الله بامر معاوية في ازاء اربعمائة الف درهم بان اية اشتملت على مذمة عظيمة نزلت في شأن علي واية اخرى مشتملة على مدح عظيم نزلت في شأن قاتله **قوله** كان له عذق آه **اقول** العذق بفتح العين المهملة وسكون الذال المعجمة النخلة بحملها واما العذق بالكسر فهو الكباسة وهي عنقود التمر كذا في المجمع الظاهر ان جمع الاول اعذق كفلس وافلس وجمع الثاني اعذاق كحمل واحمال **قوله** فغاية في الصحاح آه **اقول** وقيل الضر بالفتح خلاف النفع وبالضم الهزال وسوء الحال وقيل الضرر هو الاسم والضرار هو المصدر فالنفي لهما معا وقيل ان الوارد في الاخبار ثلاثة الفاظ الضرر والضرار والاضرار وتلك الالفاظ الثلاثة وان كانت مختلفة بحسب المعنى اللغوي الا انه لا يختلف به الحكم فالضرر والاضرار مما يرجعان الى شيء واحد واما الضرار فهو ان كان بمعنى الضرر كما قيل فواضح نعم يختلف في الجملة اذا اختلف فيه المجازات والاثنينية **قوله** فاعلم ان المعنى بعد تعذر آه **اقول** لا شك ان المعنى الحقيقي غير مراد لوجود الضرر والضرار في غاية الكثرة فلا بد ان يصرف الخبر عن ظاهره وهو على ما ذكره بعض الافاضل يحتمل وجوها احدها ما ذكره المصنف وملخصه حمل كلمة لا على النافية وارادة نفي تشريع الامرين اي لا ضرر مشروعا في الاسلام وثانيها ان يكون المراد الاخبار عن حرمة المضارة والاضرار في الاسلام بمعنى انهما غير سائغين في الشرع نظير ما يقال لا عول وتعصيب عندنا فيكون تعريضا بالجاهلية وثالثها ان يكون لنفي بمعنى النهي كما احتمله المصنف ايضا ورابعها ان يكون المراد نفي اضراره تعالى بالعباد وخامسها ان يكون المراد نفي مضارة العباد بعضهم بعضا وترتب عليهما مثل اخراج المؤن في الزكوة ومثل ترتب بعض الخيارات وسادسها ان يراد نفي مشروعية الضرر بغير جبران والاظهر هو الاول ويرد على الثاني ان الخبر حينئذ يلزم ان لا يستفاد منه شيء من الوضعيات بل غير الحرمة من التكليفيات ايضا وهو خلاف ما فهمه الاصحاب كما يظهر من تمسكهم به في الابواب ولا يرد ذلك على الاول ايضا كما توهمه بعض علماء العصر كما لا يخفى ويمكن دفعه بما سيأتي اليه الاشارة ويرد على الثالث انه مع استلزامه التجوز من غير داع ولا قرينة لا يناسبه لفظة في الاسلام في بعض الروايات الا بارتكاب تكلف بعيد مضافا الى ان تمسك الامام به مشعر بانه في مقام ابداء الحكم الخفي على ارباب العقول لا انه امر مركوز في طبايع اهل العقول والشرايع مع انه لا يساعده التعليل به للامر بالرمي في رواية سمرة المذكورة وعلى الرابع والخامس انه لا يشمل حينئذ لكل ما يتمسك به الاصحاب فيه وعلى السادس انه يستلزم ثبوت الجبران في كل ما رخص الشارع فيه ولا يستلزم ثبوته في كل ضرر حصل من المكلف مع ترخيص الشارع فيه كما سيأتي تتمة لهذا المطلب ثم انه قد يقال يمكن ان يبقى كلمة لا على معناها الحقيقية من نفي الجنس فيكون المعنى لا ضرر ولا ضرار موجودا او متحققا في دين الاسلام اي ليس من احكام دين الاسلام ما يوجب ضررا او ضرارا فكل ما كان فيه ضرر فليس منها وفيه انه ان اريد عدم الاحتياج الى صرف الخبر عن ظاهره بالبيان المذكور كما هو ظاهر كلام القائل فهو واضح البطلان لوجود الضرر في اهل الاسلام من بعضهم على بعض وان اريد احتمال اخر غير الاحتمالات المذكورة فلا وجه له اذ هو راجع الى بعضها كما لا يخفى والعجب ان القائل جعله اقرب احتمالات الخبر واحسنها **قوله** بمعنى ان الشارع لم يشرع حكما آه **اقول** لا فرق في ذلك بين الاموال والاعيان

ولمنافع وبين الحقوق والنفوس والابدان والاعراض لصدق الضرر على الكل بل يصدق على الضرر ايضا وان لم يكن موجودا بالفعل كما اذا اتلف ما يوجب عدم حصول ثمر البستان او نماء سائر الاملاك المتجدد على التدريج نعم يمكن دعوى عدم صدقه على الحقوق الشانية بل هو كذلك بالنسبة الى التحقيق وليس منها حقوق المسلمين المتعلقة بالمشاعر المحترمة والمشاهد المعظمة كما قد يتوهم لانها معدة لمصالحهم المتوقعة وان لم يحضروها في كل وقت وزمان ولذا لا يجوز تخريبها او تعميرها بما يمنع الغرض المقصود منها ومما ذكرناه يظهر ضعف دعوى انصراف الاخبار الى المضار المالية والبدنية دون غيرها مع ظهور منعها نظرا الى قضية سمرة وكون الضرر فيها متعلقا بالعرض والانصاف ان بعض الامور المذكورة ينبغي ان يعد مما يقع فيها منع النفع الذي هو اعم من الضرر فتدبر **قوله** اذ كان تشريع حكم آه **اقول** هذا هو الذي يختلج ببالي في معنى الخبر بان يحمل الفقرة الاولى منه على الا الثاني والفقرة الثانية منه على الاول بارادة انه لم يشرع مضارة الناس بعضهم بعضا نظير الامر بالمجانبة والموارة ونحو ذلك في الاخبار ولا يقتضي المفاعلة ازيد من ذلك كما يظهر بالتامل في كثير من موارد استعمالها وهذا المعنى مع تماميته من حيث شموله لا يرد عليه كثير من الاعتراضات كلزوم التكرار ونحوه لو اتحد معنى اللفظين **قوله** الا انه قد ينافي هذا قوله لا ضرار آه **اقول** توضيح المنافاة انه لو اريد من الخبر نفي جواز تدارك الضرر لزم جواز الضرر في مقام المجازاة مع انه منفي بالفقرة الثانية اذ المجازاة يحصل بالفعل الثاني الذي يحصل به المجازاة ويمكن دفعها بابداء الفرق بين تدارك الضرر للمتضرر عما ادخله من الضرر بنفسه ولو لم يتمش بالنسبة الى مثل القصاص والتقاص مثلا التزم تخصيص الخبر به اذ لا شك في عدم بقائه على عمومه كما ستعرف **قوله** لكن لا بد ان يراد بالنهي آه **اقول** فيه تعريض على المحقق القمي ره حيث قال ان الخبر لو اريد به النهي فلا دلالة فيه على الضمان لان غايته الحرمة اما الضمان فيحتاج الى دليل آخر مثل قاعدة الاتلاف واما ما يقال من انه لا يمكن حمله على النهي لعدم امكان استفادة الحرمة منه فضلا عن الضمان في كثير من الموارد التي يتمسك به الفقهاء فيها مما يرجع الى فعل الله تع بالنسبة الى العباد فهو في غاية السقوط كما لا يخفى **قوله** ثم ان هذه القاعدة حاكمة آه **اقول** ههنا ثلاثة مسالك احدها مسلك من يزعم ان هذه القاعدة من باب الاصول التعليقية التي لا تعارض دليلا من الادلة موجبة من الادلة يقدم عليها ومنشأ ذلك الزعم ورود الاشكال من جهة تحقق التعارض بينها وبين ما دل على اثبات التكاليف الشرعية المشتملة على الضرر كالجهاد والحج والصوم وبذل الاموال في الخمس والزكوة الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى كثرة فلا بد ان يجعل تلك القاعدة من الاصول التعليقية التي اخذ في حدها التعليق بكل ما يوجب رفعه من الاستثناء والشرط والغاية فلا تقاوم دليلا اصلا وان كان من العمومات او الاطلاقات وهذا المسلك كما ترى مناف لما يرى من الاصحاب من تمسكهم بها في كثير من الابواب في قبال العمومات والاطلاقات وتصريحهم بكونها من الادلة بل هو المستفاد من النصوص ايضا فهذا المسلك من اضعف المسالك او هو من ههنا لك وثانيها ما ذهب اليه جماعة من الاواخر كالفاضلين القمي والنراقي ره وهو انه يقع التعارض بينها وبين العمومات المثبتة للتكاليف فيظهر فساده مما حققه في المتن وثالثها ما اختاره المص الاستاد ره وهو مما بني على اصل التحقيق وهو الذي انيق بالتصديق كما يظهر للعارف بحقيقة معنى الحكومة والفرق بينها وبين التعارض وسيأتي تحقيق الفرق بينهما والتمييز بينها وبين التخصيص في اواخر الكتاب ان شاء الله تعالى **قوله** ثم انه يظهر مما ذكرنا من حكومة الرواية آه **اقول** تفصيل الكلام ان القوم اختلفوا في وجه التفصي عن الاشكال السابق في وقوع التعارض بين القاعدة وبين العمومات المثبتة للتكليف فذهب بعض المحققين الى ان المراد بنفي الضرر نفي ما هو زائد على ما هو لازم لطبايع التكاليف الثابتة بالنسبة الى طاقة اوساط الناس المبرئين عن المرض وسائر الاعذار التي هي المعيار في مطلق التكاليف فهي منفية من الاصل الا فيما ثبت وبقدر ما ثبت ولا يخفى انه لا يحسم مادة الاشكال وذهب جماعة من الافاضل الى ان صدق الضرر عرفا انما هو اذا لم يترتب العوض بازاء الضرر سيما اذا كان ما بازائه اضعافا مضاعفة ولا ريب ان التكاليف الموجبة للضرر من الجوع والخوف والنقص من الاموال والانفس مما يثبت بازائها اضعاف كثيرة في الاخرة بل في الدنيا ايضا احيانا فلا يكون ذلك ضررا الا عند من لا يؤمن بالله واليوم الآخر بل هو في الحقيقة نفع وذهب المص المحقق ره الى ان القاعدة بنفسها تقتضي عدم جعل الحكم الضرري نظرا الى ورود اخبارها في مورد الامتنان المقتضي لذلك غاية الامر التزام التقييد فيها ثم ان قاعدة نفي الحرج مثل قاعدة نفي الضرر فيما ذكر فيها اشكالا وتوهما ودفعا وردا فما صدر عن بعض الافاضل في عوائده من الفرق بينهما حيث انه اعترف في هذه القاعدة بكون الاجر الاخروي رافعا للضرر وذهب في تلك القاعدة الى كونها مخصصة غريب **قوله** الا ان يستلم عموم الامر بصوم الضرر آه **اقول** لا يقال لو بني على ذلك لزم عدم امكان معارضة دليل بقاعدة الضرر لانه كاشف عن نفع دنيوي او اخروي فلا وجه لنفيه بقاعدة الضرر لانا نقول الاصل عدم تحقق ذلك وكونه ضررا في الظاهر مقطوع به كما هو المفروض ومقابلته بالنفع محتمل فيندفع بالاصل الى ان يقوم دليل قوي على ثبوته هذا على مذاق المتوهم والا فلا يرد هذا الاشكال من اصله بناء على حكومة القاعدة كما لا يخفى **قوله** افضل الاعمال احمزها آه **اقول** الاحمز بالحاء المهملة والزاي بمعنى الاشق وليس بالضاد من الحموضة كناية عن المشقة كما ربما يتخيله بعض القاصرين من الطلبة ثم انه قد يدعى عدم الكلية في هذه القضية فليس كل احمز افضل ولا العكس فتحمل القضية على الاهمال **قوله** بناء على ارادة العهود **اقول** اختلف المفسرون والفقهاء في تفسير الآية قال في مجمع البيان ان العقد والعهد وكذا العهود فاختلف في هذه العهود على اقوال احدها انه عهود اهل الجاهلية بينهم على النصرة والموازرة والمظاهرة وثانيها انه عهود الله في حلاله وحرامه وثالثها العقود التي يتعاقدها الناس بينهم ويعقدها المرء

على نفسه كعقد الايمان ورابعها امر اهل الكتاب بالوفاء بما اخذ به ميثاقهم بالعمل بالتورية والانجيل في تصديق نبينا وما جاء به من عند الله
واقويها القول الثاني كما رواه ابن عباس تدخل فيه جميع الاقوال الاخر **اقول** في رواية القمي عن الصادق عليه السلام اي بالعهود ثم انه لا يخفى انه على
تفسيرها بالعقود الواقعة بين الناس في المعاملات كما عليه بناء الفقهاء حيث يتمسكون بها في تلك الموارد لا يلزم تخصيص الاكثر واما على تفسيرها
بالعهود فلا ريب في خروج كثير من العهود عنها لعدم لزوم الوفاء بها سواء كان ذلك في الاحكام الالهية او في العهود بين الناس ونحو ذلك وقد يندفع
الاشكال عنه بارتكاب التخصيص النوعي او الصنفي كما اشار اليه المصنف **قوله** فتامل **اقول** لعله اشارة الى ان الامر يرجع الى تعارض الضررين
بالنسبة الى ذي الخيار اولا وبالنسبة الى غيره ويمكن ان يبنى على ذلك النزاع في فورية الخيار وعدمها في بعض المقامات **قوله** وقد ذكرنا توضيح
ذلك في مسئلة الفضولي آه **اقول** قال ره في المكاسب في تلك المسئلة في جملة كلام له ما لفظه انما الاشكال في ان ما يرجع الى الاضرار بالغير من
نهب الاموال وهتك الاعراض وغير ذلك من العظائم هل يباح كل ذلك بالاكراه ولو كان الضرر المتوعد به على ترك المكره عليه اقل بمراتب من الضرر المكره
عليه كما اذا خاف على عرضه من كلمة خشنة لا يليق به فهل يباح بذلك اعراض الناس واموالهم ولو بلغت ما بلغت كثرة وعظمة ام لا بد من ملاحظة الضررين
والترجيح بينهما وجهان من اطلاق ادلة الاكراه وان الضرورات تبيح المحظورات ومن ان المستفاد من ادلة الاكراه تشريعه لدفع الضرر ولا يجوز
دفع الضرر بالاضرار بالغير ولو كان ضرر الغير دون فضلا عن ان يكون اعظم وان شئت قلت ان حديث رفع الاكراه ورفع الاضطرار مسوق للامتنان
على جنس الامة ولا حسن في الامتنان على بعضهم بترخيصه في الاضرار بالبعض الاخر فاذا توقف دفع الضرر عن نفسه بالاضرار بالغير لم يجز ووجب تحمل الضرر
بترك ما اكره عليه حرج وقوله ع انما جعلت التقية ليحقن بها الدماء فاذا بلغ الدم فلا تقية حيث تدل على ان حد التقية بلوغ الدم فتشرع لما عداه
واما ما ذكر من استفادة كون نفي الاكراه لدفع الضرر فهو مسلم بمعنى دفع توجه الضرر وحدوث مقتضيه لا بمعنى دفع الضرر المتوجه بعد حصول مقتضيه بيانه
ذلك انه اذا توجه الضرر الى شخص بمعنى حصول مقتضيه فدفعه عنه بالاضرار بغيره غير لازم بل غير جائز في الجملة فاذا توجه ضرر على المكلف باجبار على
مال وفرض ان نهب مال الغير دافع له فلا يجوز للمجبور نهب مال الغير لدفع الجبر عن نفسه كذلك اذا اكره على نهب مال غيره فلا يجب تحمل الضرر بترك النهب
لدفع الضرر المتوجه الى الغير وتوهم انه كما يسوغ النهب في الثاني لكونه مكرها عليه فيرتفع حرمته كذلك يسوغ في الاول لكونه مضطرا اليه الا ترى
انه لو توقف دفع الضرر على محرم اخر غير الاضرار بالغير كالافطار في شهر رمضان او ترك الصلوة او غيرهما ساغ له ذلك المحرم وبعبارة اخرى الاضرار بالغير
من المحرمات فكما يرتفع حرمته بالاكراه كذلك يرتفع بالاضطرار لان نسبة الرفع الى ما اكرهوا عليه وما اضطروا اليه على حد سواء مدفوع بالفرق بين
المثالين في الصغرى بعد اشتراكهما في الكبرى المتقدمة وهي ان الضرر المتوجه الى الشخص لا يجب دفعه بالاضرار بغيره بان الضرر في الاول متوجه
الى نفس الشخص فدفعه عن نفسه بالاضرار بالغير غير جائز وعموم رفع ما اضطروا اليه لا يشمل الاضرار بالغير المضطر اليه لانه مسوق للامتنان
على الامة فترخيص بعضهم في الاضرار بالاخر لدفع الضرر عن نفسه وصرفه الى غيره مناف للامتنان بل يشبه الترجيح بلا مرجح فعموم ما اضطروا اليه في حديث الرفع
مختص بغير الاضرار بالغير من المحرمات واما الثاني فالضرر فيه اولا وبالذات متوجه الى الغير بحسب الزام المكره بالكسر وارادته الحتمية والمكره بالفتح
وان كان مباشرا الا انه ضعيف لا ينسب اليه توجه الضرر الى الغير حتى يقال انه اضر بالغير لئلا يتضرر نفسه نعم لو تحمل الضرر ولم يضر بالغير فقد
صرف الضرر عن الغير الى نفسه عرفا لكن الشارع لم يوجب هذا والامتنان بهذا على بعض الامة لا قبح فيه كما انه لو اراد ثالث الاضرار بالغير لم يجب على
الغير تحمل الضرر وصرفه عنه الى نفسه هذا كله مع ان ادلة الحرج كافية في الفرق بين المقامين فانه لا حرج في ان لا يرخص الشارع دفع الضرر عن
احد بالاضرار بغيره بخلاف ما لو الزم الشارع الاضرار على نفسه لدفع الضرر المتوجه الى الغير فانه حرج قطعا انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه
لعمري انه بلغ التحقيق غايته وارتقى معارج التنقيح نهايته الا ان النظر في بعض كلماته اوسع مجال والاولى في مقابلة هذا المحقق النحرير ترك المقال
قوله اما المحكوم ابتداء على نفي الضرر آه **اقول** امارة حكومته عليه ان نفي الحرج عن المكلف لم يتقيد بعدم الضرر على الغير لا عقلا ولا
نقلا بخلاف العكس كما يحكم به العقل الصريح فنفي الضرر يتقيد بقدر ما لا يستلزم الحرج ولا ينافي ذلك ما تبادر الى من التمسك بكل من
القاعدتين في موارد الاخرى اعتمادا على ما حققناه ولعل هذا وبعضه منشأ آه **اقول** ينبغي في المقام نقل بعض عبارات فقهائنا الكرام لينكشف
حقيقة المرام قال المحقق في الشرايع بعد ذكر مقادير حريم العامر وكل ذلك انما يثبت الحريم اذا ابتكر في الموات اما ما يعمل في الاملاك المعمورة فلا
وقال العلامة في عد بعد ذكر الحريم هذا في الموات ولا حريم في الاملاك لتعارضها ولكل واحد ان يتصرف في ملكه كيف شاء وان تضرر صاحبه فلا
ضمان فلو جعل ملكه بيت حداد او قصار او حماما على خلاف العادة فلا منع وقال في التحرير للمالك التصرف وان استضر الجار وقال الشهيد ره في
ولا حريم في الاملاك لتعارضها فلكل ان يتصرف في ملكه بما جرت العادة به وان تضرر صاحبه كتعميق اساس حائطه وبئره وبالوعته والا بجانبه
منزله وكان حدادا او قصارا او دباغ وقال المحقق الثاني في شرح عبارة القواعد بعد قوله فلا ضمان لان الناس مسلطون على اموالهم وبعد
فلا منع قال في التذكرة هذا اذا احتاط واحكم الجدران بحيث يليق بما يقصده فان فعل ما يغلب على الظن انه يؤدي الى خلل في حيطان جاره فمنع
تردد فلو دق دقا عنيفا انزعجت به حيطان جاره او حبس الماء بحيث انتشرت منه النداوة اليها او حصل ذلك من الحمام ففي الضمان تردد قال الشهيد

الثاني في الروضة اما الاملاك المتلاصقة فلا حريم لاحدها على جاره لتعارضهما فان كل واحد منهما حريم بالنسبة لجاره ولا اولوية لان من الممكن شروعهم في الاحياء دفعة فلم يمكن لواحد على الاخر حريم وقال في المسالك بعد ذكر ما يقرب مضمونه من العبارة السابقة ولكل واحد من الملاك التصرف في ملكه كيف شاء فله ان يحفر بئرا في ملكه وان كان لجاره بئر قريب منها وان نقص ماء الاولى الى ان قال ومثله ما اعد داره المحفوفة بالمساكن حماما او خانا او طاحونة او حانوت حداد او قصار على خلاف العادة لان لمالك له التصرف في ملكه كيف شاء نعم له منع ما يضر بحائطه من البئر والشجر ولو برز اصلها اليه والضرب المؤدي الى ضرر الحائط ونحوه وقال المحقق السبزواري بعد ما ذكر نحو ما في الدروس والمسالك ويشكل هذا الحكم في صورة تضرر الجار تضررا فاحشا نظرا الى ما تضمن الاخبار المذكورة من نفي الضرر والاضرار وهو الحديث المعمول به بين الخاصة والعامة المستفيض بينهم خصوصا ما تضمن الاخبار المذكورة من نفي الاضرار الواقع في ملك المضار الى غير ذلك من عبارات الاصحاب الدالة على جواز تصرف المالك في ملكه وان تضرر الجار **قوله** باخراج روشن او جناح آه **اقول** الروشن والجناح يشتركان في اخراج خشب من حائط المالك الى الطريق بحيث لا يصل الى الجدار المقابل ويبنى عليه ولو وصل فهو الساباط وربما فرق بينهما بان الاجنحة ينضم اليها مع ما ذكر ان يوضع لها اعمدة من الطريق كذا في المسالك **قوله** بل فيهما الخبر بسمرة ايضا الى ذلك آه **اقول** ومن هنا يظهر ضعف ما نقلنا عن صاحب الكفاية من تضمن الاخبار نفي الاضرار الواقع في ملك المضار فان اضرار سمرة ليس من جهة تصرفه في ملكه ليكون موردا للنهي بل انما هو لتعلل على الانصار ودخوله على عذق من دون اخبار واستيذان ولا دخل لذلك في التصرف في الملك **قوله** والترجيح للمشهور للاصل آه **اقول** قد يترجح غير المشهور بتقديم جانب الحرمة على غيره بمقتضى الاستقراء في الشرعيات مع ان قاعدة الضرر بجاري مجرى العقليات الغير القابلة للتخصيص مضافا الى ان باب المقدمة يقتضي وجوب ترك التصرف تحصيلا لامتثال النهي عن اضرار الغير **قوله** ثم فصل المعترض في اقسام آه **اقول** بيان الاقسام والفروض على وجه ابسط وطريق اشمل ان تصرف المالك في ملكه اما ان يكون لحاجة او بدونها والحاجة قسمان جلب النفع ودفع الضرر وعلى اي تقدير فاما ان يكون الضرر الواقع على الجار ضررا عينيا كحفر بئر يوجب سقوط حائط الجار او حكميا كرفع الجدار على سطح الجار على وجه يوجب حبس الهواء ويمنع اشراق الشمس والقمر على داره بحيث يصير سببا لنقصان قيمتها ومنفعتها وعلى التقادير اما ان يكون هذا الضرر مستندا الى نفس فعل المتصرف في ملكه كمثال حفر البئر المذكور واما ان يكون ناشئا من امر اخر مترتب على ذلك كبناء الحمام الموجب لنشاء الرطوبة ولو بمرور الايام وغرس الشجر الموجب لحبس الهواء كذلك وعلى التقادير فاما ان يكون هذا الفعل مما يعلم المتصرف انه مضر للغير او يظن ذلك او يكون غافلا عنه بالمرة او عروضا وعلى الاخرين اما يعد فعله ضررا في العرف ولا وعلى التقادير اما ان يكون عالما بالحكم التكليفي والوضعي وجاهلا بهما او باحدهما مقصرا او قاصرا وعلى تقادير الحاجة للنفع او الضرر اما ان يتضرر بترك التصرف في ملكه تضررا اذا خلا بحيث الضرر العرفي الذي هو المعيار في المقام وامثاله او لا وعلى جميع التقادير اما ان يتساوى الضرران او يختلفا وعلى التقادير اما ان ينبعث الاضرار عن الامور الجائزة كالاعارة والاستيجار او عن غيرها وعلى اي تقدير اما ان يقصد الاضرار لعداوة بينهما او لا كما اذا كان فعله لغوا وعلى التقادير اما ان يكون ضرر الجار مما يتحمل عادة او لا وكذا ضرر نفسه على تقدير تضرره بالترك وعلى اي تقدير اما ان يكون له مندوحة عن هذا الاضرار او لا وعلى اي تقدير اما ان يمكنه ارضاء الجار بالضرر او لا وعلى كل تقدير اما ان يمكن بحسب الخارج الجمع بين الحقين بنحو من الانحاء او لا ثم ان ما به الجمع اما امر واحد او متعدد وعلى اي تقدير اما ان يرضى الجار بوجه الجمع او لا وعلى التقادير اما ان يكون الضرران من سنخ واحد بحسب التعلق بالمال عينا ومنفعة او بالحق او بالعرض الى غير ذلك من الفروض المتداخلة بعضها في بعض التي يمكن استخراج مثلها لكون الغرض فهم الضابط الكلي بالنسبة الى الحكم التكليفي والوضعي والتحقيق الذي يناسب دقة الفقيه المتجه على قواعد التفقه بالنسبة الى الاول هو الحكم بالجواز في جميع الصور الا ما شذ ونذر نظرا الى عموم قاعدة السلطنة وادلة الاحكام الوضعية على فرض جريانها في المقام لا يفيد التحريم ولا يدل عليه دليل الظلم وحرمة التصرف في مال الغير الا باذنه بعد فرض انه تصرف في ملك نفسه وان استلزم ضرر الغير الا ان النظر الدقيق في قواعد الاصول يقتضي التفصيل على وجه ذكره المفصل وما يقرب منه وبالنسبة الى الثاني ضد الاتلاف والتسبب للضرر بحسب العرف فما صدق فيه يتعقبه الضمان دون غيره ومواضع الصدق غير خفية على المتامل في الصورة الاولى هو الاقتصار على الكل الى البيان المختصر **قوله** وعليه بني جماعة كالفاضل في التحرير آه **اقول** اختلفت كلمات الفقهاء رضوان الله عليهم في هذه المسئلة وما شابهها في الضمان وعدمه بالنسبة الى اشتراط التعدي عن قدر الحاجة وعدمه واشتراط غلبة الظن بتضرر الغير به وعدمها فقال في الشرايع ولو ارسل في ملكه ماء فاغرق مال الغير او اجج فيه نارا فاحرق لم يضمن ما لم يتجاوز قدر حاجته اختيارا مع علمه او غلبة ظنه ان ذلك موجب للتعدي الى الاضرار ومثله في القواعد وقال في الدروس في ذكر اسباب الضمان او تجاوز قدر الحاجة من الماء او النار او علم التعدي الى مال الغير وقال المحقق الثاني في جامع المقاصد كان الناس مسلطين على اموالهم كان المالك الانتفاع بملكه كيف شاء فان دعت الحاجة الى ارسال ماء او اضرام نار في ملكه جاز فعله وان غلب على الظن التعدي الى مال الاخر الا اضرار بالغير نعم مع غلبة الظن بالتعدي ان تجاوز قدر الحاجة ضمن لانه تسبب في التلف لصدق تعريفه عليه اذ المباشر ضعيف فعلم انما يتحقق الضمان بالشرطين لا باحدهما وفي المسالك ما معناه ان مع عدم تجاوز الحاجة وعدم علم التعدي وظنه لا ضمان اتفاقا

السلطنة ولعدم التفريط وضعف سببية الاتلاف بالاذن الشرعي ومع التجاوز وعلم التعدي او ظنه شبهة في الضمان للتفريط والسببية وان انتفى احد الامرين دون الاخر ففيه قول للمحقق والعلامة في القواعد الارشاد بعدم الضمان للاذن الشرعي وعدم التفريط واطلاق البراءة وقول للعلامة في التحرير والشهيد في الدروس بالضمان للسببية ثم قال ويرجح هذا القول في بعض افراده وسوما لو علم التعدي فتركه اختيارا وان كان فعله بقدر حاجته لان قطع تركه مع علم التعدي الى الغير وقدرته على قطعه تعد محض نعم مع عدم العلم او الظن قد يشكل الضمان على تقدير تجاوز الحاجة لان فعله مأذون على التقديرين ولا تفريط حينئذ هذه جملة من عبارات الاصحاب وقد عرفت من كلماتنا السابقة ان المناط في الضمان صدق السببية والاتلاف عرفا وهو حاصل مع العلم بالتعدي والظن به لا بمجرد الزيادة على قدر الحاجة مع عدمهما كما لا يخفى **قوله** او بعد الترجيح بقلة الضرر الخ **اقول** مما وقع الخلاف فيه بين الفقهاء ان قلة الضرر هل هي من المرجحات ام لا بمعنى انه اذا دار الامر بين ضررين احدهما اقل او اخف من الاخر كما او كيفا فهل اللازم تقديم الاقل الاخف والحكم بالتخيير مع عدم ترجيح اخر لاحدهما فذهب صاحب العوائد الى الثاني فقال في جملة كلام له فيه وربما قيل بتعين اخف الضررين تمسكا بقاعدة الضرر وهو فاسد لعدم الدلالة والمشاركة في النفي واختاره جماعة من اوائل المتأخرين واواخرهم الاول واليه ذهب صاحب العناوين استنادا الى نفس القاعدة بتقريب ان الضرر من الالفاظ التي تطلق على القليل والكثير بمعنى ان الضرر العظيم الكثير يطلق على كل حصة موجود فيه انه ضرر فيشمل القاعدة الافراد المتداخلة كالمتباينة لصدق الضرر على كل منها كصدق الخمر على المن والرطل والقطرة المقتضي لحرمة كل منها بمقتضى دليلها بالذات لا باعتبار اندراج الاقل في ضمن الاكثر وبعد شمول دلالة الحرمة لكل فرد لا بغاض لاشك في رجحان الاقل اذ يحصل ارتكاب الحرام بارتكاب كل منها فارتكاب الاقل اقل ويكفي في ذلك نفس ادلة التحريم ولا يحتاج الى اجماع او نص اخر والانصاف ان هذا القول لا يخلو عن قوة بعد فرض كون موضوع الحكم هو الضرر الصادق على القليل والكثير وقول الشارع لا ضرر المراد به النهي عن اضرار الغير ليس مثل قوله لا تتلف لزيد حيوانا او لا بساطا مثلا ليقال ان صدق الحيوان على الفرس والحمار على نهج سواء ولا ترجيح لاحدهما بالنظر الى ذلك وان كان الاضرار باتلاف الفرس اكثر وكذا الامر في البساط فان الاول من قبيل الاقل والاكثر والثاني من قبيل المتباينين وهذا ظاهر **قوله** ويمكن ان ينزل عليها ما عن المشهور الخ **اقول** هذه المسألة عنونها جماعة من الفقهاء في كتاب الغصب ولها صور اربع احديها ان يفرط كلا المالكين والثانية ان لا يفرط واحد منهما والثالثة ان يفرط صاحب الدابة والرابعة ان يفرط صاحب القدر فالاولى حكمها كسر القدر وضمان الدابة لما عن التذكرة معللا بان الكسر لمصلحته وعن الاردبيلي الجزم بعدم الضمان واستشكل فيه شيخ الجواهر وهو في محله وكذا حكم الثالثة بلا اشكال ولا خلاف كما في محكي التذكرة فان كانت غير مأكولة اللحم لم يجز ذبحها ووجب كسر القدر مع ضمانه وان كانت مأكولة اللحم فهل تذبح او تكسر القدر الاقرب ذبحها لانه ينتفع بلحمها فيقل الضرر على صاحبها النقص ان كان من صاحبها وقع حيث وقع التفريط منه وظاهر التعليل مراعاة قلة الضرر واليه ينظر ما في الدروس من قوله لو كان كسرها اكثر ضررا من قيمة الدابة او ارشها احتمل ان تذبح الدابة الا ان الملاك وكلامه محل نظر لو تم التفصيل بعد قيام الاجماع على خلافه وحكم الرابعة كسر القدر بلا ضمان من صاحب الدابة بلا اشكال ولا خلاف ايضا واما الثانية فالمشهور فيها هو الحكم الاول الا انه استشكل في المسالك من جهة ان المصلحة قد تكون مشتركة وقد تكون مختصة بصاحب القدر او غالبة حصوصا اذا كان ما يبقى من القدر بعد الكسر له قيمة وقد يكون قيمة القدر او ارشها ازيد من قيمة الدابة على تقدير اتلافها وايضا فقد تكون الدابة مأكولة اللحم فلا يفوت عليه بذبحها ما يقابل القدر او ما يفوت منها وكون المقصود خلاص الحيوان لانه ذو روح لا يتم مطلقا لانه على تقدير صلاحيته للذبح لا يتعين تخليصه ببقائه ليكون حكمه حكم القدر مع اشتراكهما في عدم التفريط ويظهر ضعفه مما ذكره المصنف الاشارة والمختصة ان اطلاق الاصحاب ان المصلحة لصاحب الدابة مبني على الغالب من بقاء القدر سالمة فالضرر عليه لبقائها دون صاحب القدر التي يأخذ قيمته اما لو فرض عدم ذلك بكون القدر في رأسها او على وجه يحيث يصير المصلحة مشتركة بينهما فالامر واضح ومما ذكرناه في هذه المسألة تعرف حكم المسألة الثانية وكل ما شابهها مما هو من هذا الباب مثل مسألة دخول الدينار في المحبرة وبلع الشاة الجوهرة وغيرهما مما فيه تزاحم الحقوق فتدبر فيها

قوله المقام الثاني في الاستصحاب اقول مسألة الاستصحاب من اهم المسائل واعظمها في الاحتياج اليه في الاستنباط قال بعض الافاضل هذا الاصل هو العمدة بعد الكتاب والسنة بل ما يثبت به من الاحكام الفرعية النظرية اكثر مما يثبت بالكتاب انتهى ويمكن ان يقال ان ما يثبت به اكثر مما يثبت بالسنة ايضا نظرا الى الفروع الغير المتناهية المندرجة تحت كل ما يثبت بها سيما اذا لوحظ كون اصل الاشتغال واصل البراءة راجعين اليه وبالجملة يكفي في علو شأنه ان جل الاحكام الشرعية مستنبطة من الادلة اللفظية كالكتاب والسنة ولا يتم الاستدلال بها الا بالتمسك بالاستصحاب في عدم النقل والنسخ والتخصيص وغيرها ومن هنا يعلم ان الاستصحاب الذي يتعلق غرض الاصولي بالبحث عن حجيته ليس منحصرا في الاستصحاب الموصل الى حصول الحكم الشرعي لدليل تعميم البحث الى غيره من استطرادا بل من جهة مراعاة عموم الادلة كما زعمه صاحب الفصول نعم لغرض الاهم هو ذلك بلا اشكال ان البحث عن بعض الاستصحابات استطرادي كما ادعاه **قوله** وهو لغة اخذ الشيء مصاحبا **اقول** قال في القاموس استصحبه دعاه الى الصحبة ولازمه واليه يرجع ما ذكره في الاشارة ثم ان اطلاقه على المعنى الاصطلاحي هل هو من جهة غلبة الاستعمال او النقل وجهان اظهرهما الثاني

الكلام في تعريف الاستصحاب

ولما كان النقل المعتبر هو النقل المناسب كنقل الكلي الى الفرد لا الى المباين كما قرر في محله لا حظوا في التعريفات المشهورة المعنى المصدري كما في نظائره من المصادر المنقولة عن معناها الاصلي الى معنى اخر فانا وجدنا بعد الاستقراء ان المعنى المصدري باق فيها كلفظ الطهارة والصلوة والحج وغيرها ومن هنا يستبعد ان يكون الاستصحاب اذا خلا تحت عنوان القاعدة وسيأتي الكلام في ذلك وقد يقال ان النقل فيه لا يمكن ان يكون من النقل الراجح مطلقا بل هو كذلك في قسم منه وهو استصحاب الاحكام كالوجوب واستصحاب الموضوعات كحيوة الغائب مثلا فان الحيوة مما يصح التعويل عليها الغائب لا المستصحب بخلاف الحكم فانه يصح ايضا ويمكن الخدشة فيه بتبدل الحكم ايضا لكون الوجوب الاول هو الواقعي والثاني هو الظاهري فلا استصحاب **قوله** عند الاصوليين الخ **اقول** قد يقال ان مقصود العلماء من هذه التعريفات ان كان بيان ما هو المصطلح عند العرف فلا مشاحة فيه وان كان بيان ما هو المصطلح عند الاصوليين فهي فاسدة لان لمعاني المذكورة فيها ح مرادفة للاستصحاب مع اختلاف لوازمها اذ يصح ان يقال يجب الحكم ببقاء ما كان وابقاء ولا يصح ان يقال يجب الاستصحاب للمنافرة من جهة اللبس لا لاجل اللفظ وايضا يصح ان يقال الاستصحاب حجة ويجب العمل بالاستصحاب ولا يصح ان يقال مثلا ابقاء ما كان على ما كان حجة او يجب العمل به وفيه نظر اما اولا فلمنع عدم الصحة وانما حصل المنافرة من قلة الاستعمال الا ترى انه اذا قيل باب الطهارة من ابواب الفقه لم يكن فيه منافرة بخلاف ما اذا قيل باب استعمال الطهور مشروطا بالنية من ابواب الفقه فان فيه منافرة ظاهرة واما ثانيا فلان هذه التعاريف ان لم تكن حدودا حقيقية الا انها بمنزلة الحدود بالنسبة الى هذه الماهية الجعلية وقد صرحوا في باب الترادف بخروج الحد والمحدود عنه اذ ليس لانهما على المعنى من جهة واحدة مع انها معتبرة في الترادف واما ثالثا فلاختصاص الترادف بالمفردات كما صرح به بعضهم ولذا خرج الحد والمحدود عنه واما رابعا فلامكان ان يمنع وجوب صحة قيام احد المترادفين مقام الاخر كما في كلمتي خدا وصبا ولو سلم فيمنع لزوم صحة القيام في الحكم بل في افادة المعنى **قوله** اسدها واخصرها الخ **اقول** اما وجه الاسدية فهو عدم شموله للشك الساري مع شموله لاستصحاب الموضوع والحكم الشرعي وغيره واما وجه الاخصرية فواضح اذ كل من التعاريف المفيدة مفاد هذا التعريف اطول منه مثل قولهم انه الحكم ببقاء ما كان على ما كان او ابقاء ما كان ما كان والتمسك بثبوت ما ثبت في وقت او حال على بقائه فيما بعد ذلك الوقت وفي غير تلك الحال كما عرفه به صاحب الوافية او اثبات الحكم في الزمان الثاني تعويلا على ثبوته في الزمان الاول كما عرفه البهائي او اثبات الحكم في الزمان الثاني لاجل ثبوته في الزمان الاول كما عرفه به المحقق الخوانساري او اثبات ما علم تحققه في الزمان الاول في الزمان الثاني بظن بقائه كما عرفه به شارح الوافية او ثبوت شيء في الزمان الثاني ما ثبت له في الزمان الاول او اثبات ما علم وجوده ولم يعلم عدمه كما عرفه به صاحب المعراج او ابقاء ما علم ثبوته في الزمن السابق فيما يحتمل البقاء فيه من الزمن اللاحق كما في الفصول ومع ذلك يرد على هذا التعريف امور احدها انه غير منعكس لخروج الاستصحاب العدمي عنه اذ لا اثبات ولا ابقاء فيه ويندفع بان معنى ابقاء ما كان او اثباته الحكم ببقائه وثبوته على الوجه الذي كان عليه سواء كان ذلك من الامور الوجودية ام العدمية ففي استصحاب البراءة يحكم بثبوتها على الوجه السابق في الزمان اللاحق فيقال البراءة ثابتة الان كما كانت ثابتة في السابق وان كان تصور هذا المعنى خفيا اذا لوحظ الاستصحاب بالنسبة الى عدم الحكم واما ما يقال في الدفع من ان التعريف انما هو للاستصحاب الوجودي فلا ضير في خروج العدمي او ان المراد من الاثبات معنى عام شامل للنفي وهو لنفي فلا كلام فيه كما لا يخفى وثانيها انه فاقد لذكر الشك الذي هو مقوم الاستصحاب فيكون غير مطرد لدخول ما لو كان ثبوت الحكم في الان الثاني يقينيا ويندفع بما اشار اليه من الاشعار بالعلية فان تعليق الابقاء على الكائن في الزمن الماضي يشعر بعلية الكون في ذلك الزمان للابقاء من دون مدخلية شيء اخر من اليقين في الزمن الثاني ونحوه ويمكن دفعه بخروج ذلك بقيد الابقاء اذ لا ابقاء هناك بل الموجود فيه البقاء الا ان هذا انما يتم اذا لم يفسر الابقاء بالحكم بالبقاء وثالثها ان الظاهر من لفظ الابقاء ان الاستصحاب هو بنفسه له مرتبة الجعل للحكم والاثبات مع انه ليس كذلك لذا لا يكون حجة في الاثبات العقلية كما في الاصول المثبتة ويندفع بما فسر به الابقاء كما لا يخفى ورابعها ان الاستصحاب دليل والابقاء ليس بدليل وفيه ان الابقاء الملحوظ فيه ثبوت حجية بالعقل او النقل دليل واسناده الى المكلف مما لا يابى عن ذلك نظير الاجماع مع ان كونه دليلا محل الكلام كما نشير اليه ولو سلم فكونه دليلا على سبيل الاطلاق ممنوع اذ قد يكون في طريق الحكم وخامسها ان الابقاء يحتاج الى دليل ودليله الاستصحاب فلو كان الاستصحاب عبارة عن الابقاء لزم اتحاد الدليل والمدلول وفيه ان دليل الابقاء الذي يكون بالفتوى المذكورة فيه هو الاستصحاب ليس عين الاستصحاب وسادسها انه اذا حكم بالابقاء حكم بتحقق الاستصحاب واذا لم يحكم به لم يتحقق فتحقق الاستصحاب موقوف على الحكم بالابقاء والحكم بالابقاء موقوف على الاستصحاب ويندفع بما مر واعلم ان بعض الايرادات المذكورة متوجه على بعض التعاريف الاخر ايضا ويندفع بما ذكرنا وكيف كان فالاولى ان يقال في تعريفه هو الحكم ببقاء المشكوك تعويلا على المتيقن **قوله** والى ما ذكرنا يرجع تعريفه في الزبدة الخ **اقول** رجوعه اليه غير واضح مع انه يرد على الثاني ما لا يرد على الاول اذ ينتقض طرده باثبات الحكم في الوقت بعد الوقت تعويلا على ثبوته فيه على القول بكون الامر بالاداء امرا بالقضاء مع انه ليس باستصحاب الا ان يكون على مذهب من كونه قضاء بالفرض الجديد وفيه ما فيه وبالتلازم القطعي بين الحكم للشيء اللاحق بعد ثبوته في السابق بالنص والاجماع او العقل كما في القصر والافطار وبما لو ثبت في الزمان الثاني لثبوته في الاول لعدم الفارق وعكسه باستصحاب النفي فانه لا يثبت الحكم الشرعي وهو الحكم في اصطلاحهم بل ينفيه باستصحاب غير الحكم كما ان استصحاب الاحكام كالاوضاع مثل الرطوبة واليبوسة وباستصحاب غير الموقت فان اثبات الحكم فيه ليس تعويلا على الزمان الاول بل على الحالة السابقة كالنجاسة والطهارة والحيوة وغيرها **قوله** ازيف التعاريف الخ **اقول** ومما يرد على هذا التعريف ان الاستصحاب مصدر متعد فلو نقل الى المعنى اللازمي المذكور فيه لزم النقل المرجوح اذ الاصل في النقل ان يكون من الكلي الى الفرد كما ذكرناه الا ان يرجح فيه النقل التعيني كما صنعه بعضهم من جهة اصالة تاخر الحادث وغلبة هذا النوع من النقل لكنه يضعف باحتياجه الى قرائن كثيرة والاصل عدمها الا ان يرجح لغلبته على الاصل ومما يرد عليه ايضا انه يستلزم اختلاف المشتق مع المبدأ اذ المشتقات كلها مثل المضارع والماضي يلاحظ فيها معنى الابقاء بل هي حقيقة فيه بحكم التبادر وهذا التبادر وضعي ولو شك في وضعيته فاصالة الوضعية كافية مع ان الاصل والاستقراء ايضا

في مبحث الاستصحاب

نوافق المشهور مع المبدا بل لم يرتسموا الموافقة فلو لم يكن هذا الاستقراء قطعيا فلا اقل من ظنيته والظن يكفي في الموضوع المستنبط كما حققنا في محله منضما الى ما ذكر لا يمكن ارادته من نفس المبدا ايضا في بعض الاحيان كما في قولهم استصحاب الحالة السابقة ومما بيّنا ينقدح ضعف ما ذكره صاحب الفوائد الحائرية من ان هذا التعريف اجود التعاريف بحسب الحسن كضعف ما ذكره ايضا من كون مصدوقه محل نظر مستندا الى ان خلاف اليقين بالثبوت في الآن السابق وفصلا بجعل الحد غير منعكس لخروج ما لو ثبت الحكم في الآن السابق بالدليل الاجتهادي الظني ولم يعلم بقائه في الآن اللاحق كما اذا ثبت عند المجتهد رجحان الاستظهار للحائض في اليومين بعد ايام العادة وجوبا او استحبابا بالدليل الاجتهادي الظني ولم يعلم الحال في اليوم الثالث فلا شك انه من افراد الاستصحاب مع عدم اليقين السابق وكما لو فرض ثبوت الحيوة في الزمن السابق بقول شاهدين العدلين والاستصحاب ثم شك فيها بعد ذلك وكذا اخذ الشك في البقاء في الآن اللاحق فيه لخروج ما لو كان البقاء مظنونا او موهوما الخارج لا يقال ان الاول مما يستغنى عنه وكحد هو الاستصحاب الجدي للمجتهد في الثاني كذلك لا لانه يلزم تقديم المرجوح على الراجح لانا نقول في الاول مضافا الى ان الحد للمهية ان الظن الخارجي لا يكون حجة في الموضوعات الخارجية لان بناءها على العلم على اي من المذهبين في اصالة حجية الظن فلا يجدي بخلاف الظن الاستصحابي فانه يجري فيها لكونه بمنزلة العلم واما في نفس الاحكام الشرعية فالظن مطلقا وان كان حجة فيها على ما اخترناه من اصالة حجية الظن الا انه يجدي على المذهب الاخر واما الحد على المذهبين تسبيب مضافا الى انه يجدينا ايضا في المعاضات وفي الثاني في اول الشطرين بمثل ما مضى في الموضوعات الخارجية مدارها على العلم والتعبد منه ظن ثبت حجيته وحينئذ لا علم كما هو المفروض فتعين التعبد اذ كان خلاف المظنون كما في شهادة العدلين اذا كان المشهود به موهوما عند الحاكم ولا يلزم تقديم المرجوح على الراجح بل تقديم ما عينه الشارع بطريق التعبد واما في ثانيهما فارباب الظنون المخصوصة يقولون بمثل ما مر في الشطر الاول اذ بناؤهم في الحجية على الظن المتعبد به يقدمونه على غيره وان كان الاول اضعف من الثاني واما على ما اخترناه فنقول كم من عموم يقدم على الخصوص اذا تأيد بمؤيد خارجي كما ترى ان العمومات الشرعية تقدم على الخبر الواحد اذا تأيدت بالشهرة وغيرها وهنا لما كان الظن الاستصحابي يقوى بادلة حجيته على الاطلاق لا جرم يقدم على الظن الخارجي وان يقوى في حد نفسه هذا ملخص ما افاده وفيه مواقع للنظر لا مجال لنا في التعرض لها الا انا نمهد البناء من اصله بان المراد من كون الحكم يقيني الحصول سواء كونه يقينيا او اوجب العمل به ظاهرا بحسب الادلة الشرعية وان كان هذا الاعتبار واردا فليرد على القوم جميعا حيث جعلوا اليقين اساسا في اركان الاستصحاب فلم يحتمل ان يراد بتعريف الحصول المذكور ولم يرد بالشك الا خصوص معناه اللغوي كما ستعرف فيندفع الحد من اصله وكيف كان فمما يرد على التعريف ايضا اخلاله عكسا بخروج ما لو اجتمع اليقين والشك في زمان واحد كما هو في نوع الشك الساري ما اللاحق وطردا بدخول الشك الساري مع انه ليس من موارد الاستصحاب كما ستحقق ومما يرد عليه ايضا انه يلزم عليه المجاز بلا حقيقة كما هو ظاهر واورد عليه بعض المعاصرين بانتقاضه عكسا بما يكون الحكم فيه ثابتا تقديرا وشأنيا ثم عرفه بانه عبارة عن ابقاء ما كان في الزمن الثاني تعويلا على ثبوته في الزمن الاول ولو تقديرا مع العلم بالبقاء ولو تقديرا واراد من التقييد بالتقدير الاول ادخال ما ذكر وبالتقدير الثاني ادخال ما يوجد فيه دليل على طبق الاستصحاب واستخبر بما فيه **قوله** لكن فيه ان الاستصحاب الخ **اقول** حاصل ما يرد على هذا التوجيه ان الدليل هو نفس الحكم العقلي او الشرعي لا سببه مضافا الى ان نفس اليقين السابق لا يفيد الظن بالبقاء لان لكل شيء بعد ما صدر من العلة الموجدة حظا من الوجود ويحتاج في بقائه الى علة مبقية فان ابتني بقية الآن فلا فالحكم بوجوده في الآن اللاحق يتوقف على احراز بقاء العلة وهو غير معلوم والاستغناء عن العلة المبقية خلاف التحقيق كما حققنا في محله واما ما يورد عليه من ان الشك اللاحق لا دخل له في افادة الظن وانما المفيد له هو نفس الوجود السابق فغير جيد لانه لا شك ان الاستصحاب لا يتحقق الا بالشك اللاحق والمقصود بالاستصحاب بحيثيته بين محله ومجراه ويمكن توجيه التعريف المذكور بوجه اخر وهو ان يجعل الكون تاما ويجعل قوله في الآن اللاحق متعلقا به سواء جعل قوله يقيني الحصول الخ صفة للحكم او وصفا او حالا لكنه غير وجيه ايضا لانه يرد معه بعض الايرادات السابقة الا ان يجعل الاستصحاب مبنيا للمفعول ويقيد الحكم قبل الكون ويمكن توجيهه بارجاع الضمير الى الحال وابقاء سائر اجزاء الكلام على ظاهره الا انه بعيد كسابقه اما توجيهه بارجاعه الى التعريف المشهور من جهة ان التغاير بين الظن بالشيء وكونه مظنونا انما هو بالاعتبار كالتغاير بين ضرب زيد ومضروبيته وايجاب شيء ووجوبه ففيه انه توجيه بما لا يرضى صاحبه لان الشك ليس المراد به خصوص الظن بل الاعم ليشمل الشك الحقيقي بناء على حجية الاستصحاب عند المعرف من باب التعبد كما صرح به في ذيل كلامه في باب التعريف مضافا الى منع كون التغاير بينهما اعتباريا صرفا اذ لا شك ان الظن والضرب ونحوهما انما هي من الامور الاضافية النسبية القائمة بالمنتسبين فيحمل الامرين احدهما قائم بذات الفاعل والثاني بذات المفعول فالضاربية قائمة بذات عمرو والمضروبية بذات زيد ولا يمكن توصيف احدهما بصفة الاخر ولا توصيفهما بكلتا النسبتين من جهة واحدة والا لزم قيام العرض الواحد بموضوعين متغايرين كما قرر في محله نعم يتم هذا اذا جعل الظن من قبيل الامر النسبي المنحل الى امرين احدهما داخل في حقيقة الاخر كالكسر والانكسار فان بينهما مع مثل الايجاب والوجوب فرقا بينا كما صرح به شيخنا المصرّح في اول مكاسبه **قوله** لان دليل العقل الخ **اقول** هذا احسن مما عرفه به صاحب الفصول حيث عرفه بما يعرف به الدليل اللفظي وهو المشتمل على قيد الامكان وصحيح النظر الا قيلك ان القيد انما زيد لادراج الدليل المعقول عنه الفاسد من جهة فاسد النظر وكلاهما غير معقول بالنسبة الى حكم العقل اذ لا يحكم الا بعد التوجه التام والاحاطة بجهات النظر **قوله** فان كان الحد الخ **اقول** كما هو ظاهر من كلام العضدي المذكور بعد هذا الحد حيث قال اختلف الاصحاب في حجيته لافادته الظن وعدمها لعدمها ثم ان المراد من تطابق الحدين تطابقهما في افادة تعريف الاستصحاب بما لا يناسب الحكم بالبقاء الذي له هو معنى الدليل حقيقة وان تخالفا في افادة احدهما حجيته من باب الظن والاخر حجيته من باب التعبد مع انه يمكن ان يقال انه لا يستفاد من هذه العبارة حجيته من باب الظن لان عدم الظن بالخلاف لا يستلزم الظن بالبقاء الا انه اعم ولا دلالة للعام على الخاص ولا يمكن استفادة من الكبرى لانه لا منافاة بين الشك في الزمان اللاحق والظن بالنظر الى ما

في بيان امور نافعة

الشابقة المتيقنة والمعتبر عند القائلين بحجيته من باب الظن حصول الظن ببقائه كما صرح به في القوانين الا ان يراد الظن النوعي المقيد فتدبر ويظهر اعتبار الظن النوعي لا الشخصي من تتبع كلماتهم حيث لا يتوقفون في اجراء الاستصحاب في الاحكام الكلية الى ان يظهر قيام الظن بخلافه ولا يبحثون عن كون البقاء مظنونا وعدمه وكذا في الموضوعات والاحكام الجزئية فيحكمون لمن من عادته تجدد الحدث له باستصحاب الطهارة ولا يشترطون كونه ممن لا ينتقض طهارته عادة نعم يظهر من البهائي ره في الحبل المتين في باب الوضوء اعتبار الظن الشخصي ومن هنا يظهر النظر فيما نقلنا عن القوانين **قوله** ان عد الاستصحاب الخ **اقول** المشهور اطلاق الحكم الظاهري على ما يقابل الحكم الواقعي فان لكل موضوع بالنسبة الى المكلفين حكمين احدهما الحكم الواقعي وهو الذي يكلف به المكلف لولا جهله المانع من تعلق التكليف به وثانيهما الحكم الظاهري وهو الذي يجب البناء عليه والتعبد به في ظاهر الشرع بمقتضى الادلة الشرعية سواء علم مطابقته للاول ام لا لكن شيخنا الاستاد ره قد يريد في هذا الكتاب من الحكم الظاهري معنى اخص وهو ما اخذ الجهل في موضوعه المعبر عنه بالاصل العملي كما عرفت **قوله** فهو دليل اجتهادي اه **اقول** لا ينبغي التوهم انه يكون حينئذ كسائر الادلة الاجتهادية بحيث يصلح لمعارضتها بل هو ادنى رتبة منها واعلى رتبة من البراءة والاشتغال على القول باعتباره من باب العقل لانه من الاحكام الظاهرية مطلقا وكون الحكم العقلي حكما ظاهريا بالاضافة كما قد يتوهم انه لا منافاة بين كونه ظاهريا وقطعيا كالاجتهادي ثم يمكن جعله من الادلة الاجتهادية اذا جعل الجهة من جهة رجوعهما الى الاستصحاب كما تخيله بعضهم وهو خلاف التحقيق وحينئذ فالاستصحاب بناء على اعتباره من الظن عرش الاصول العملية وفرش الادلة الاجتهادية وسيأتي الكلام فيه **قوله** من الادلة العقلية اه **اقول** قد يستشكل في عد الاستصحاب من الادلة العقلية من وجوه احدها ان الدليل العقلي ما يكون جميع مقدماته عقلية فلو كان بعضها نقليا كان الدليل نقليا اذ النتيجة تابعة لاخس المقدمتين ولذلك يستشكلون في اطلاق الدليل العقلي على الدليل الانسدادي المثبت لحجية الظن المطلق ومن هنا صرح بعض المحققين بعد اثبات حجية الاجماع المنقول وانه كالمحصل في استكشاف قول الحجة بانه من الادلة الظنية نظرا الى الحجية اصله ولا شك ان احدى مقدمتي الحكم في الاستصحاب نقلي فلا يكون من الادلة العقلية وجوابه ما اشار اليه شيخنا الاستاد من ان المراد بالدليل العقلي المستقل التصرف وتوضيح المطلب ان الدليل العقلي هو كل حكم عقلي يستنبط منه حكم شرعي سواء حكم به العقل مستقلا الامر على حكم الشرع او كان حكم العقل به مترتبا على ثبوت حكم اخر ولو من جهة الشرع ثم يترتب على ذلك الحكم العقلي حكم شرعي اخر وعلى الاول اما ان يكون ما حكم به العقل امرا ثابتا للموضوع في نفسه بحسب الواقع او يكون ثابتا له بالنظر الى ظاهر التكليف ان لم يكن كذلك في الواقع فالاول مسئلة التحسين والتقبيح والملازمة بين حكمي العقل والشرع والثاني مسائل الاستلزامات كوجوب المقدمة مثلا ومن الثالث اصالة البرائة والاباحة ومن القسم الثاني الاستصحاب على هذا القول وهذا القسم الذي يسميه بعض المتكلمين بالمركب من العقلي والنقلي فانهم يثلثون القسمة في الدليل ويجعلون ثالثها فالاولون يريدون بالنقلي ما يتوقف شيء من مقدماته القريبة نقلية وبالمركب ما يكون بعض مقدماته القريبة عقليا ويمكن ان يقال ان اطلاق الدليل العقلي على الاستصحاب من باب الاطلاق على ماخذ المقدمات لا نفسها وحينئذ فيمكن تخصيص الدليل العقلي والنقلي بملاحظة استلزامه للمطلوب فان كان ذلك بحكم العقل فعقلي والا فنقلي كما صرح شراح المقاصد ولا شك ان الاستصحاب على هذا القول من قبيل الاول ثانيها ان المراد من الدليل العقلي اما المقدمات التي يستدل بها العقل على الحكم او نفس حكم العقل وادراكه فعلى الاول لم يصح عد ما يستقل به العقل بادراكه من الادلة العقلية مع ان القدر الواضح المتفق عليه من الدليل العقلي في ظاهر الاصطلاح هو هذا ولو صح عده دليلا في الاصطلاح لصح عد الشارع ايضا كذلك وعلى الثاني مع انه لا يساعد عليه الاصطلاح يلزم خروج الاستصحاب ونظيره من الاستلزامات عن الادلة العقلية وجوابه انا نختار الاول ونقول فيما يستقل العقل بادراكه ان الدليل هو حكم العقل بحسن الفعل وقبحه فانه دال على حكم الشارع به ايضا نظرا الى ما دل على الملازمة بين حكمي العقل والشرع ثالثها ان الاستصحاب على القول بجعله من باب حكم العقل لا يفيد الا الظن مع ان حكم العقل يجب ان يكون قطعيا وجوابه ان المراد بحكم العقل هو مطلق الادراك والاعتقاد الشامل للظن فان التصديقات الظنية داخلة في الحكم فتدبر رابعها ان الدليل العقلي هو حكم عقلي يستنبط منه حكم شرعي فلا يصدق على الاستصحاب في الموضوعات الخارجية كالرطوبة واليبوسة فلا يستقيم عده من الادلة الشرعية مطلقا والجواب بمنع ارادة الاستصحاب في الموضوعات من دليلية العقلية بل هو من الاحكام الفرعية المحضة سواء كان اعتباره من باب الظن ام الاخبار **قوله** نظير المفاهيم اه **اقول** لا يخفى ان عد المفاهيم من العقليات الغير المستقلة فان الظاهر ان ما كان اللزوم فيه بينا بالمعنى الاخص خارج عن الادلة العقلية بل هو مندرج في المداليل اللفظية فيندرج في مداليل الكتاب والسنة ومن هنا قيل المفاهيم كما حققنا في محله **قوله** الثالث ان مسئلة الاستصحاب اه **اقول** يظهر ثمرة النزاع في كونها اصولية او فرعية في عدم كفاية الظن فيها على الاول على القول وكفايته على الثاني مطلقا وفي عدم جواز التقليد فيها على الاول وجوازه على الثاني ثم ان هذه المسئلة من المسائل المشتبهة كمسئلة خبر الواحد ومسئلة التعادل و مسئلة الاجتهاد والتقليد ونحوها فهل تكون من المسائل الاصولية مطلقا او الفقهية كذلك او مختلفة بحسب الموارد فيتبعها او تكون من المبادي التصديقية فلا بد من التنبيه على فائدة كاشفة لحقيقة الحال في امثال المقام فنقول ميزان تميز المسئلة وانها داخلة في اي علم هو خمسة على سبيل منع الخلو تعريف العلم وكون البحث فيها عن عوارض موضوع العلم وتصريح اهل الفن المدونين له في مسائل العلم ووجود خواص العلم ولوازمه فيها وعند اجتماع الجميع والتعارض تقديم الثاني دون الاول والبقية متفاوتة التدرج اذا عرفت هذا فالحق ان الموارد مختلفة فان اجرى الاستصحاب في الموضوعات المستنبطة كاستصحاب عدم النقل وعدم التخصيص فهو قاعدة اصولية لدخلها في الاستنباط وان اجرى في الموضوعات الصرفة كالرطوبة واليبوسة فهو قاعدة فقهية كما صرح به شيخنا المعاصر ره لعدم مدخليتها في الاستنباط وكذا ان اجرى في الاحكام الجزئية كالطهارة للمكلف واما الاحكام الكلية فان كانت اصولية كحجية خبر الواحد فالاستصحاب الجاري فيها ايضا اصولية لمدخليتها في الاستنباط وانما الاشكال في الاحكام

الكلية الفرعية مثل استصحاب نجاسة الكر المتغير بعد زوال تغيره من قبل نفسه واستصحاب نجاسة الماء بعد كاله كراً واستصحاب نجاسة عصير الزبيب بعد الغليان وعدم ذهاب ثلثيه واستصحاب الخيار الى ما بعد العلم الى غير ذلك وجه الاشكال تعارض الموازين المذكورة فيه فالذي يقتضيه ملاحظة الموضوع وهو اقوى الموازين كما عرفت عدم كونه مسئلة اصولية لوجوه احدها ما ذكره المحقق القمي ره وهو مذكور في المتن وثانيها ان موضوع الاصول اما هو الدليل مطلقا كما قيل او الادلة الاربعة او دليل الفقه بان يجعل الموضوع امرا واحدا لامكانه وعدم الحاجة الى جعله متعددا كما ذكره بعض الافاضل والبحث عن الاستصحاب ليس بحثا عن الدليل لان الدليل هو ما يستند في اثبات الشيء اليه لا الى غيره وليس الاستصحاب كذلك لامكان الاستناد في موارده الى الاخبار الاستصحاب بخلاف مثل خبر الواحد فانه لا يستند في اثبات الحكم اليه الا الى ما دل على حجيته مثل اية النبأ ثالثها ما ذكره بعض المعاصرين بعد استنباطها من كلمات القوم ان النزاع في مسئلة الاستصحاب صغروي وهو انه حينئذ يرجع البحث في الاستصحاب الى التكلم في نفس الموضوع وهو حكم العقل فيدخل في المبادي التصديقية ثم نقل الجواب عنه عن شيخنا المتقدم بان المراد من الادلة هي الادلة الواقعية الثابتة دليليتها في نفس الامر فالبحث عن حجية شيء في الظاهر بحث عن احوال الدليل الواقعي **اقول** ويمكن الجواب عنه بوجه اخر وهو ان البحث عن حجية هذا الشيء الذي يسمونه بالاستصحاب ويجعلونه من الادلة وهو ابقاء ما كان على ما كان لوجود الشك بوصف قطع النظر عن حصول الظن منه وعدم حصول الظن وعدمه من الدليل للطرفين فمن يقول بحجيته يقول بحصول الظن منه ومن يقول بعدمها يقول بعدمه نظير نزاعهم المعروف بينهم من ان العام المخصص في الباقي حجة ام لا مع ان النزاع فيه انما يرجع الى افادته الظن وعدمه لذا استدل الطرفان بهما مع انه يمكن ان يقال بالنسبة الى الاحكام العقلية الغير الفطرية الخالية عن شائبة الاوهام انه قابل للنزاع في حجيتها وعدم حجيتها بمعنى انه حكم عقلي واقعي او مجرد تخيل وتصنع نظير ابتناء النزاع على طرفي النقيض في الامور العرفية فتامل ومما ذكرنا يعرف ان مقتضى الميزان الاول وهو التعريف ايضا عدم كونه مسئلة اصولية اما على تعريف علم الاصول بانه علم باحث عن احوال الادلة فللوجهين الاولين واما على تعريفه بانه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية فللثالث منها لان المراد من القواعد الممهدة للاستنباط هي التي يستند في الاستنباط اليها لا الى غيرها نعم مقتضى تدوين القدماء لها اياه في الكتب الاصولية هو كونه قاعدة اصولية وكذا مقتضى تنصيصهم كما قال المحقق في رد الاستدلال بالاخبار للاحتياط ووجوبه وعدم جواز البناء على البراءة ان الاحتياط مسئلة اصولية لا تثبت باخبار الاحاد وتنصيصه وان كان في الاحتياط لكنه لا فرق بينه وبين الاستصحاب فانهما من واد واحد وكذا مقتضى خواص المسئلة الاصولية فان من خواصها عدم انتفاع العامي بها وكونها وظيفة المجتهد كما صرح ره به في المتن ويمكن الجواب عن هذه الموازين الثلاثة المثبتة لكونها من المسائل الاصولية اما عن التدوين فبان المدون له في كتب الاصول هم المتقدمون وانما دونه المتاخرون في كتبهم اقتفاء لاثرهم وحجية الاستصحاب عندهم لعلها من باب العقل فلا اشكال في كونه حينئذ مسئلة اصولية مع قطع النظر عن الشبهة التي تجعلها من المبادي التصديقية وانما الاشكال على تقدير ثبوته بالاخبار ولا يدل التدوين على المقصود على هذا الفرض واما عن التنصيص فبانه صدر بالنسبة الى الاحتياط لا الاستصحاب ولو سلم فنمنع اعتبار تنصيص المحقق ره وحده بل المعتبر هو تنصيص جماعة من اهل الخبرة واما عن وجود الخواص فبانه مضافا الى انه لا يدل دلالة صحيحة على المدعى مرجوح بالنسبة الى الميزانين الاولين فلا يعارضهما كما اشرنا اليه ويمكن اثبات كون الاستصحاب مسئلة فقهية فرعية بطريق ادق وهو ان المسائل الاصولية هي احوال المباني بحيث يكون كل من المباني مدركا للحكم ومفيدا له فيكون نفس تلك الاحوال من الحجية وعدمها موجبا للاستقرار المقابل للذمة كما ان حجية اقيموا الصلوة كذلك فهذه اي الحجية مسئلة اصولية والاستصحاب ليس كذلك فان دلالة لا تنقض على الحكم ليس الا كدلالة اقيموا على وجوب الصلوة وملخص الكلام ان كلما يصح استناد الحكم الفرعي اليه بلا واسطة فمفاده من الاحكام الفرعية مثل لا تنقض فمن جميع ما بينا علم ان الاستناد في حجية الاستصحاب ان كان الى العقل فهو من الادلة وان كان الى الاخبار فهي من الاحكام الكلية الفقهية من القواعد الفقهية واذا احطت خبرا بما حققنا ظهر لك ما في كلام المحقق القمي ره في اول القوانين حيث قال واما الاستصحاب فان اخذ من الاخبار فيدخل في السنة والا فيدخل في العقل وتوضيح ما في كلامه ان مراده من الاخذ من الاخبار او العقل ان كان استفادة حجيته منها فيرد عليه ان استفادة حجيته من السنة لا يوجب كونه منها بل يكون حينئذ قاعدة مستفادة منها والا يلزم كون المستقلات العقلية داخلة في السنة لاستفادتها من الشرع كالعقل من جهة قاعدة الملازمة وكذا استفادة حجيته من العقل لا يوجب كونه داخلا في العقل فان الاستفادة من الدليل العقلي لو كان موجبا لكون المستفاد دليلا عقليا للزم كون الكتاب والسنة مندرجين في الادلة العقلية لرجوع الحجية بالاخرة الى العقل وان كان مراده من الاخذ منهما كونهما منشائين لابقاء ما كان مع قطع النظر عن الحكم بالحجية فيرد عليه ما ورد على الشق الاول من الفرض السابق وان لم يرد عليه ما ورد على الشق الثاني هنا انه لا يقال غرض المحقق ادخال الاستصحاب في الادلة الاربعة فمراده من دخوله في السنة انه بحث عن السنة ودلالتها على الاستصحاب لانا نقول البحث عن السنة من حيث دلالتها على الامر الخاص ليس من المسئلة الاصولية في شيء اذ هي البحث من حيث الدلالة العامة وان الشارع جعلها حجة في حقه اولا واما البحث عن حيثية الاولى فهو داخل في المبادي مثل دلالة الامر على الوجوب مثلا بل يمكن منع دخوله فيها ايضا نظرا الى ان المقصود فيها ايضا هو الجهة العامة **قوله** مسئلة اصولية اه **اقول** بناء على انطباق التعريف عليه لانها من القواعد الممهدة للاستنباط اذ المقصود من التمهيد ان يكون الممهد صغرى لاستنباط الحكم الفرعي عن الدليل وكبرى وبعبارة اخرى يكون واسطة ومن معلوم ان الاستصحاب من هذا القبيل حيث يقال مثلا ان هذا المتغير عند زوال التغير من قبل نفسه متيقن النجاسة سابقا مشكوك بقائها لاحقا وكلما كان كذلك باق على ما كان من جهة قوله لا تنقض ولاجل كونه ممهدا للاستنباط يختص بالمجتهد الذي هو اهل الاستنباط كذا نقل عنه ره وانت خبير بما فيه فتدبر قوله نعم يشكل ذلك اه **اقول** يمكن ان يقال بعد تسليم ذلك انه لا ينافي ان يكون مسئلة الاستصحاب مسئلة اصولية كخبر الواحد على الوجه الذي ذكره شيخنا المصنف ره وذكر الخبر الواحد عنه

في بيان امور نافعة

نظائر الاستصحاب بناء على كونه من الباب مع انه ره صرح في مبحث الاخبار بكون مسئلة الخبر الواحد مسئلة اصولية قوله نعم ينبغي آه أقول لعل الشارح
الى دفع ما يتوهم من ان المثال المذكور للمسئلة الاصولية وهو استنباط الحكم بمعونتها يجري في هذه القاعدة ايض وحاصل الدفع ان المراد منها ما كان شأنها ذلك لا
ما قد يتفق فيه احيانا وقد تقدم انه اشار الى ان محل النزاع هو الاستصحاب الجاري في الشبهات الحكمية الفرعية دون الاصولية كالجاري في باب الالفاظ كاستصحاب
العموم والاطلاق وقد قررنا الاشارة الى هذا المطلب قوله مختص بالمجتهد آه أقول فان قلت اختصاصه بالمجتهد لا يدل على كون المسئلة مسئلة اصولية بل يحتمل
كونها فقهية والاختصاص بالبعض انما هو لاختلاف حالات المكلفين كما في القصر والاتمام والوضوء والتيمم والصلوة بهما قلت اولا انه يلزم على هذا كون جميع المسائل
الاصولية كحجية الكتاب وخبر الواحد والاجماع وغيرها مسائل فقهية والاختصاص فيها انما هو لاجل اختلاف الحالات وثانيا ان ادلة حجية الادلة ومنها
الاستصحاب لا اختصاص فيها بل هي عامة لجميع المكلفين فالمجتهد نائب عن المقلد لعجزه عن الاستنباط فان قلت ههنا مسائل فقهية يعجز عنها العامي كما في
نفي الحرج ووجوب الوفاء بالعقود لظهور عدم تمكنه من الفحص عن المعارض فيلزم ان تكون مسائل اصولية قلت المناط عجز العامي عند انتفاعه بعد استنباط ذلك من
الادلة بحيث لو عرضه المجتهد عليه بعد لم يكن له العمل به للعجز فيما ذكر ليس كذلك وانما هو عجز عن اثبات وجوده واستنباطه من الادلة ومثل هذا يجري في جميع
المسائل الفرعية كما لا يخفى نعم يرد عليه ما قد يورد عليه من مثل قاعدة البرائة والاشتغال ونحوهما من المسائل الفرعية التي لا ضبط للعامي فيها لعدم قدرته
على احراز موضوعها وهو الشك المعتبر فيها وقد اعترف في طي كلماته بدخول امثالها في المسائل الفرعية قوله وقد جعل بعض السادة آه أقول
هو العلامة الطباطبائي ره ذكره في الفوائد فيكون الاستصحاب عنده من مسائل الاصول لان النظر في الدليل من شأن المجتهد المفروض انه من الادلة ولذا اخذ العلامة
المذكور ره في تلك الكتاب بتعارضه مع العمومات التي هي ادلة اجتهادية كما في استصحاب نجاسة الماء المتمم كرا فان مقتضى عموم كل ماء طاهر طهارته ومقتضى
الاستصحاب نجاسته وهو مقدم على العموم ثم دفع ما يتوهم وروده عليه من ان النسبة بين الاستصحاب وقاعدة الطهارة عموم من وجه لا مطلق حتى يحمل الخاص
على العام بما هو مبني على هذا المطلب الذي نقل عنه في المتن من ان الاستصحاب هو الدليل وادلة حجيته من قبيل دليل الدليل فان العموم من وجه انما هو بين العموم
ودليل الدليل قوله بمعنى الاستصحاب الجزئي آه أقول حاصل الايراد عليه ان كون لا تنقض دليل الاستصحاب ثم بل هو نفسه لما اشرنا سابقا
من ان المناط تشخيص الدليل عن غيره صحة التمسك به في المسئلة ولا شك في صحة التمسك بلا تنقض فهو نفس الدليل لا دليل الدليل وبه ينهدم ما بني عليه
مسئلة التعارض والترجيح وسيأتي زيادة كلام فيه في محله قوله هو مجرد عدم العلم آه أقول وجهه ظاهر لدلالة الاخبار على عدم النقض الا باليقين و
المراد من الشك فيما دل على عدم جواز نقض اليقين بالشك هو مجرد عدم العلم كما ستبينه فما قد يتوهم من كون اعتبار الاستصحاب على هذا القول ايض مقيدا
بعدم قيام الظن على خلافه او حصول الظن الشخصي منه غير سديد الا ان يدعى ان الاخبار ايضا مبنية على الاعتماد بالظن الحاصل من الوجود السابق وهو مشكل
كما اعترف به المحقق القمي ره ولذا عمم الشك في تعريف الاستصحاب بحيث يشمل الظن بالخلاف ايض والعجب منه انه مع تصريحه بذلك وان الاستصحاب قد يفيد الظن وقد
لا يفيده وهو حجة على التقديرين قد ادعى في مقام الاستدلال قضاء ضرورة الوجدان بافادته الظن بل صرح بافادته الظن في جواب حجج المنكرين ايضا قوله
واما على القول آه أقول الاحتمالات على هذا القول ثلثة اعتباره من باب الظن الشخصي كما استظهره شيخنا المصنف ره من كلمات بعضهم او اعتباره من باب
الظن النوعي والمراد به كون الامارة بنوعها لو خليت وطبعها مفيدة للظن وان لم يفده بالفعل في بعض الموارد وهو اما على وجه التقييد بعدم الظن بالخلاف
وهو الظاهر من كلام المصنف في عبارته السابقة المذكورة في تعريف الاستصحاب وان كان ذلك الكلام لا يأبى عن ان يكون مراده الظن المعتبر الذي هو حاكم على الاستصحاب
فلا ينافي ذلك اعتباره من باب الظن النوعي المطلق ولا يأبى ايضا ان يكون اعتباره عنده من باب الظن الشخصي وذكر هذا القيد للاشارة الى ان الظن الشخصي لا يحصل
في طرفي النقيض واما على وجه الاطلاق كما هو مقتضى التحقيق هذا القول وان نسب المحقق القمي ره الى القوم اعتبارهم الظن الشخصي قوله نعم ذكر شيخنا البهائي
آه أقول يمكن ان يستظهر منه القول بعدم حجية الاستصحاب رأسا كما يظهر القول به من تلميذه الفاضل الجواد ايضا وان كان صريح الشيخ ره في الزبدة حجيته وطريق
الاستظهار ان تعرضه في طي كلامه لكون العادة على بقاء الطهارة وعدمه ثم حكمه بان المدار على الظن يشعر بان المناط عنده هو الظن الناشي من العادة لا الظن
الحاصل من الاستصحاب فلا ينافي نفيه للاستصحاب قوله ببقاء الطهارة وعدم وجوب تجديدها من الجهة التي ذكرناها كما لا ينافي قوله بوجوبها في عكس المسئلة من
جهة الادلة الاخرى من الآية وقاعدة الشغل كما صرح به شيخ الجواهر ره وهذا نظير الظن الحاصل من الاتحاد والتعاقب للعادة التي ذكروه في مسئلة من تيقن الطهارة
والحدث وشك في المتأخر منهما وحمل كلامه على هذا اسهل من حمله على ظاهره من حيث استلزامه الاجتهاد في مقابلة النص الدال على ان اليقين لا يجوز نقضه الا باليقين
ومما ذكرنا يظهر عدم اختصاص المنفي فيما ذكره شارح الدروس ره فتأمل قوله باخراج الظن عنه آه أقول لا شك انه يعتبر في تحقق مجرى الاستصحاب
عدم بقاء الاعتقاد السابق بان يحصل فيه التزلزل والا لكان الحكم ثابتا بدليله ولا معنى للاستصحاب وحصول التزلزل بالشك الاصطلاحي عند القائل بحجيته
من باب الظن الشخصي اذ لو حصل الظن بالخلاف زال الظن بالبقاء لامتناع تعلق ظنين شخصيين بطرفي النقيض والذي يقول بحجيته من باب الظن الشخصي لعله
يقول ان ذكر الشك في الاخبار انما هو لبيان ما به يتحقق مجرى الاستصحاب وكذا ما يفهم من مفهوم لفظ اليقين وحاصل ايراد المحقق الخونساري ان الشك يشمل الظن
ايضا فاخراج الظن بالخلاف عنه مع وروده في الاخبار لا وجه له مع تساويهما بالنسبة الى اللفظ وحينئذ فيمكن ان يتصور ان يحكم الشيخ ره بخروج الظن بالخلاف
وعدم خروج الشك الاصطلاحي مع اعتبار الظن الشخصي لان حصول التزلزل بحصول الشك الاصطلاحي بالنظر الى الزمان اللاحق لا ينافي زوال الشك بالتوجه الى

لما له السابقة وخصوص الظن بالبقاء الى بعض ما ذكرنا من ظهور كلام الشهيد ره الاول فلا يرد ما اورد على المحقق الخونساري ره من ان المراد من الظن ان كان الظن بالبقاء فالشيء لم يختص الاخراج به بل اخرج الشك ايضا وان كان الظن بالبقاء فلم يخرجه الا ان يراد من الاخراج اختصاص الحكم به دون غيره مما يشابهه نعم يرد عليه ان القائل بحجيته من باب الظن الشخصي له ان يقول ان المراد من الشك هو الشك الاصطلاحي كما بيّنا سيما اذا كان الاخبار كاشفة عن حكم الفعل كما احتمله المحقق القمي ره والعجب ان المحقق الخونساري ذكر في طي كلماته المذكورة في شرح الدروس ان مفهوم قوله ع لا تنقض اليقين بالشك جواز نقضه بغيره على ما حكاه عنه شيخ الجواهر وبين كلاميه تدافع ظاهر **قوله** فتامل آه **اقول** اشارة الى انه يرد عليه على هذا الفرض ما اورده المحقق الخونساري ره عليه من ان اجتماع الظن والشك في زمان واحد ايضا محال كاجتماع اليقين والشك فالاولى ان يحمل كلام الشهيد ره على ارادة الظن النوعي الجامع للشك وان كان كلامه ظاهرا في الاول **قوله** انه لا استصحاب يتقوم بامرين آه **اقول** اركان الحقيقة الاستصحاب خمسة الحكم وهو المستصحب والزمان الاول والثاني والثبوت في الاول وعدم العلم بالثبوت وكلها منطوية في هذين الامرين اللذين ذكرهما المصنف ره ثم ان توضيح المطلب ههنا انه لا بد في جريان الاستصحاب من وجود تعيين في السابق وشك في اللاحق فلو لم يحصل اليقين السابق الى الزمان اللاحق وهو المعبر عنه بالشك الساري كما لو رأى في ثوبه دما وايقن بكونه دما ثم زال يقينه السابق من جهة احتمال كونه شيئا اخر لونه احمر فليس الاستصحاب في شيء وسيحققه وكذا لو لم يحصل اليقين السابق اصلا وهو المعبر عنه بالاستصحاب القهقري كان يقال في اثبات معنى للفظ في زماننا انه في هذا الزمان بهذا المعنى فنستصحب الى الزمان السابق على هذا الزمان الا بناء على النقل فهو ليس الاستصحاب الاصطلاحي وان امكن ان يقال انه يلاحظ فيه استصحاب العدم الازلي ولا يلاحظ فيه الوجود في الزمان اللاحق ثم انه لا بد من تاخر المشكوك عن المتيقن ولا يقدح اتحاد زماني الشك واليقين كما لو اخبر المخبر الصادق بتولد ولد لزيد واخبر في ذلك الوقت بموت ولو قبله الشك بموته وكذا لا يقدح تاخر اليقين عن الشك كما لو باع شيئا فضوليا فتملك المشتري له مشكوك قبل الاجازة ومتيقن بعدها او عدمه بعد الرد فالشك في الملك متقدم على اليقين بالملك وعدمه على تقدير الاجازة والرد **قوله** اما لو لم يلتفت له آه **اقول** يمكن ان يدفع بذلك ما عسى ان يورد على القوم من اخذهم ملاحظة الحالة السابقة دون نفس تلك الحالة في مجرى الاستصحاب مع انه لا دخل فيه للملاحظة وعدمها **قوله** لسبق الامر بالطهارة آه **اقول** المراد الحكم الظاهري الثابت بالاستصحاب ووجه ما ذكره ره انه يجب التعبد بالحكم الظاهري متى اخذ به ولا يجب على فرض عدمه فان المناط في الالتزام به هو الفحص عنه والاخذ نظير ما ذكره القوم في اثبات كون التخيير في اخذ القول باحد المجتهدين بدويا لا استمراريا فلا يجوز العدول عنه الى الاخر من انه بعد الاخذ بقول احدهما يكون حكما ظاهريا له لا بد من ان يتعبد به وقد تقدم في اواخر بحث البراءة ما يناسب المقام **قوله** فافهم آه **اقول** لعله اشارة الى ان الاستصحاب ههنا من الاصول المثبتة فلا يجدي في اثبات وجوب الاعادة وذلك لان وجوب الاعادة من لوازم العقلية للصلوة مع الحدث من حيث ان انتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط عقلا فحينئذ فقاعدة الشك بعد الفراغ تقتضي الصحة بلا معاضة شيء اصلا **قوله** باستقرار سيرة العلماء آه **اقول** لنا الفاظ كثيرة الدوران في السنة العلماء ينبغي التنبيه عليها وبيان الفرق بينها وهي الاجماع والضرورة والسيرة وبناء العقلاء وبناء العرف فنقول الثلاثة الاول مشتركة في الكشف القطعي عن قول المعصوم لكن الكشف في الاول بآراء العلماء الظنية كانت او علمية نظرية ولو غالبا او لو اختص الضرورة بالعلماء عد من ضروريات المذهب والا فضرورة الدين والثالث بعمل الذين يحصل الاستكشاف بعملهم والرابع والخامس يشاركان الثالث في الجنس اعني المدخلية للعمل فيما يميز كل عن الاخر فالفصل في السيرة انه فيها جهة استنباط الحكم الشرعي والدليل على حجيته هو تقرير المعصوم وفصل بناء العقلاء ان فيه جهة العقل والكشف عن حكمه والدليل على حجيته هو الدليل على حجية العقل وفصل بناء العرف ان فيه جهة فهم المرادات من الالفاظ والدليل عليه هو قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وغيرهما يؤدي مؤداه ثم ان السيرة على قسمين احدهما سيرة العلماء وثانيهما سيرة العوام اما الاولى فلا شك انها تكشف عن قول العلماء بما استقر سيرتهم عليه وهل تكشف عن قول المعصوم يبتني على كشف قول العلماء عنه وقد تقدم الكلام فيه في باب الاجماع واما الثانية فهل تكشف عن قول العلماء الكاشف عن قول الامام او تكشف عن قوله او لا بلا واسطة ونظهر الثمرة فيما اذا استقر فتوى العلماء على خلافها وجهان اقويهما الثاني لقاعدة التقرير الثابتة بادلة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فان قلت ما ذكرته من التقرير انما يصح التمسك به فيما اذا اتفق موافقة السيرة لفتاوى العلماء او الشك فيه لا فيما اذا اتفق مخالفته بينهما فان الفتاوى تكفي حينئذ في الردع فيكون السيرة على الباطل قلت مجرد مخالفة الفتاوى لا يكفي في الردع كما لا يخفى على المتامل فيقع التعارض بينهما فلا بد من التاويل في احديهما مع امكانه والتوقف والرجوع الى الاصول مع عدمه ثم ان حجيتها مشروطة بامور احدها عدم انبعاثها من عدم المبالاة في الدين ثانيها عدم نشوها عن الاحتياط وثالثها اجتماع شرائط تقرير الامام ورابعها استمرارها الى زمن الائمة **قوله** فلا مسرح لها آه **اقول** يمكن ان يكون وجه عدم المسرح ما اشار اليه بقوله مع ما سيمر بك الخ ويحتمل ان يكون ذلك وجها اخر فوجه عدم تمامية الاجماع انه عار عن الفائدة من جهة رجوع الكلام في المسئلة الى الصغرى والاتفاق فيها لا يكشف عن قول المعصوم نعم لو كان النزاع في الكبرى مع اعتبار الظن الفعلي امكن القول بالكشف او ان المسئلة عقلية لا يتمسك فيها بالاجماع نظير ما ذكره ره في اوائل الكتاب في مسئلة التجري ويمكن ان يكون وجهه عدم وجود الفارق بين الوجوه والعدمي الموجب لقيام الاجماع في احدهما دون الاخر لاتحاد المدرك فيهما اذ هو اما العقل وهو لا يفرق بينهما او النقل فكذلك **قوله** انما هو في الاثبات آه **اقول** يمكن ان يحمل كلامه على ارادة حجية الاستصحاب لنفي شيء دون اثباته كاثبات الارث مثلا باستصحاب الحيوة كما ذهب اليه البعض كما سيأتي وحينئذ فلا اشكال في كلامه للمدعي **قوله** واما المثال الاخير آه **اقول** لا يخفى ان هذا الاستدلال انما هو على مذاق اهل المعقول وظهوره في الامر الوجودي مما لا يفرق في العلة الى الحاجة

في تقسيم الاستصحاب وبيان اقسامه

بين الوجود والعدم لما قرّر عندهم من انّ الممكن يتساوى الوجود والعدم بالنظر الى ذاته وهذا التساوى الذاتى لا ينفك عنه فى حالتى الوجود والعدم فلذا
معراة عن الوصفين ولذا يقولون انّ ارتفاع النقيضين عن المرتبة جائز فكما يحتاج فى الوجود الى العلة يحتاج فى العدم ايضا اليها غاية الامر انّ علة العدم
هو عدم الوجود لعدم وان كان نفيا صرفا بمعنى انه ليس شانه الوجود العينى لكن ليس نفيا صرفا بمعنى ان لا يضاف الى ما يتصف بالوجود بل هو عدم مضاف
الى الممكن الوجود والذى لا يتصور فيه العلية والمعلولية هو العدم الصرف والنفى المحض بالمعنى الثانى المعبّر عنه بالعدم المطلق واما العدم المضاف فيستند
الى عدم علة وجوده بمعنى حصولها اليه عند العقل حيث يحكم بانه انما بقى على عدمه الاصلى او اتصف بعدمه الطارى بناء على عدم علة وجوده مستمرا او
طاريا لا بق العدم لا يصلح علة من جهة انّ العلة وجودية لكونها نقيض اللاعلة العدمية فيفتقر الى موضوع وجودى ولانه لا تمايز بين الاعدام فلا يصلح بعضها
علة وبعضها معلولا لانا نقول مجرد تصوّر السلب او تصدقه على المعدوم فى الجملة لا يقتضى كون المفهوم الكلى عدميا بجميع جزئياته ولو سلم فنقيض العدمى
لا يلزم ان يكون وجوديا ولو سلم فعدم تمايز الاعدام ممنوع فانّ عدم العلة وعدم الممكن ثابتان فى العقل بحيث يمتاز كل منهما عن الآخر فيصلح احدهما علة للآخر
فى حكم العقل ولا يلزم منه صلوح عليته للوجود فيلزم انسداد باب اثبات الصانع لان ذلك انما يكون بحسب الخارج ومما حققنا ظهر لك انه لا فرق فيما ذكرنا
بالنسبة الى الوجود والعدم بين العلة المحدثة والعلة المبقية فلا تغفل **قوله** وبانه يقتضى ان يكون النزاع آه **اقول** وجهه ظاهر لانه مع الشك
فى الرافع لا يتفاوت الحال بين ان يقال باحتياج الباقى الى المؤثر وبين عدمه اذ المفروض القطع بوجود المقتضى فيه فالقول باحتياج الباقى الى المؤثر يمنع
من اعتبار الاستصحاب فيه **قوله** فالمعدوم كذلك آه **اقول** الاولوية ممنوعة بالنسبة الى العدم المضاف لما عرفت من تساوى الوجود والعدم المضافين بالنسبة
الى ذات الممكن وعدم الفرق فى ذلك بين علة الايجاد وعلة الابقاء فالاولى اما ذكرناه من منع الظهور لئلا يحتاج الى التوجيه **قوله** نعم ظاهر عنوانهم آه **اقول**
لا سيما فى كلام المصنف حيث ذكر بعد ذلك العنوان وتعريف الاستصحاب ما لفظه وقد اختلف فى صحة الاستدلال به لافادته الظن وعدمها العدم افادته
اياه فلا يثبت به حكم شرعى فلم يعد عدم ثبوت الحكم الشرعى على عدم الحجية ناظرا الى الوجوديات لكن توجيه المصنف ره بلا بما اشتمل لا يته ويمكن ان يقال ان عدم تعرضهم
للعدميات التمايل على كون حجيتها مفروغا عنها واما كونها من جهة الاستصحاب فلا لاحتمال كونها من جهة اخرى مثل استقرار بناء العقلاء على ذلك **قوله**
وممن يظهر منه آه **اقول** وممن يظهر منه ذلك الشهيد ره فى الذكرى حيث ذكر للاستصحاب اقساما وعد منها استصحاب بقاء ما كان على ما كان قال ومثاله
ان المتيمم الداخل فى الصلوة الواجد للماء فى اثنائها لا ينقض صلوته استصحابا لصحة الصلوة واستصحابا لعدم المانع للصلوة ثم قال وصحة الاستدلال
بهذا الاستصحاب يكون مقررا فى موضعه فهذا الكلام ظاهر فى شموله انواع للعدم كما لا يخفى **قوله** واستدلال المثبتين آه **اقول** توضيح الاستدلال
انه لو لم يكن حجة للزم سد باب الاستنباط والاستدلال بالكتاب والسنة لاحتياج الاستدلال بهما الى التمسك باستصحاب عدم تخصيص عمومهما وعدم
نقل الفاظهما عن معانيها اللغوية وعدم القرينة للمجاز واللازم باطل فالملزوم مثله فهذا الاستدلال عام بالنسبة الى الوجودى والعدمى بالنظر الى الاول
بل هو صريح فى الثانى لولا مسلمية عدم الاختصاص به **قوله** اذ ما من مستصحب وجودى آه **اقول** توضيح المراد انه لو كان الاستصحاب العدمية مجمعا
عليها لكان البحث عن الاستصحاب الوجودية لغوا غير محتاج اليه اذ كل ما يراد استصحابه من الامور الوجودية يطلب نقيضه فيستصحب عدمه فيثبت
وجود ذلك الشىء لعدم الواسطة بين وجود الشىء وعدم نقيضه فاذا ثبت عدم النقيض بالاستصحاب ثبت وجود النقيض الآخر لاستحالة ارتفاع النقيضين
كاستحالة اجتماعهما فان قلت اثبات وجود الشىء لعدم نقيضه اثبات للازم العقلى لكون الحاكم باللزوم هو العقل فيصير الاستصحاب حينئذ من الاصول
المثبتة وهى ليست بحجة كما سيأتى قلت اولا ان كون الاستصحاب اصلا مثبتا بالنسبة الى اثبات الوجود انما هو فى بعض الموارد وهو ما اذا لم يكن الامر الوجودى
عبارة عن عدم نقيضه واما اذا كان عبارة عنه كالطهارة مع عدم الحدث كما قرر فى محله فلا يكون فيه اصلا مثبتا اذ هو مثل ذلك اثبات لنفس الشىء لا للازمه
لاعتبار التغاير بين اللوازم والملزومات وثانيا ان عدم حجية الاصول المثبتة انما هو على القول بكون المستند فى حجية الاصول هو الادلة الشرعية لان حكم الشارع
بحجية شىء لا يلزم منه الحكم بحجية لازمه العقلى ايضا كما هو معلوم من دأب الشارع حيث يفرق بين اللوازم والملزومات فى الحكم كما لو ادعت مرئة زوجية رجل وانكر
فحكم الشارع على تقدير عدم البينة وحلف الرجل على عدم الزوجية بترتيب المرئة احكام الزوجية من حرمة التزويج برجل آخر ولم يحكم بترتيب الرجل احكامها فيجوز له
تزويج الخامسة واما على القول بكون المستند فيها هو العقل فلا فرق بينها وبين غيرها فى الحجية ومن هنا ذهب القدماء القائلون بالحجية من باب العقل
الى اعتبار الاصول المثبتة وحينئذ فاشكال لغوية البحث عن الاستصحاب الوجودى بعد الاجماع على اعتبار الاستصحاب العدمى وارد على القدماء ويكفى
فى اثبات ما نحن بصدده نعم يمكن دفعه بانه لا دليل على اعتبار مثل هذا الظن المتعلق بالوجوديات بعد ملاحظة تفكيك الشارع بين كثير من اللوازم والملزومات
فى المعاملات كما عرفت وفى العبادات كاعتبار الظن بالقبلة وعدم اعتبار الظن بالوقت لنا شيء منه بل وجب القطع بدخول الوقت **قوله** فلاحظ ذلك العنوان آه
اقول توضيح شهادة ذلك العنوان على المدعى انهم اختلفوا فى انّ النافى هل يحتاج الى الدليل كالمثبت ام لا فمنهم من اختار الثانى لكفاية استصحاب
العدم فى دليليته بناء على حجيته ومنهم من ذهب الى الاول لعدم حجيته عند كفاية ينفى الدليل لا لعدم حجيته فمرجع الاختلاف فيه الى الاختلاف فى الاستصحاب فلولا الخلاف
فى الاستصحاب العدمى لما كان للاختلاف فى هذه المسئلة وجه **قوله** نعم يظهر من بعضهم آه **اقول** للاستصحاب العدمى اقسام لانه اما ان يكون فى الموضوعات
او فى الاحكام وعلى الاول اما ان يكون فى الموضوعات الصرفة مثل استصحاب عدم موت الغائب او فى الموضوعات المستنبطة والاستصحاب الجارى فيها اما ان يتعلق

بالمراد كاصالة عدم التخصيص وعدم التقييد وعدم القرينة او بالوضع كاصالة عدم النقل عن المعنى اللغوي واصالة عدم تعدد الوضع وعلى الثاني اما ان يتعلق
بالحكم العقلي وهو حال العقل وهو المعبر عنه بالبرائة الاصلية واما ان يتعلق بالحكم الشرعي وهو حال الشرع وهو اما ان يكون في الاحكام التكليفية واما
ان يكون في الاحكام الوضعية والاول اما ان يكون في الاحكام الكلية او الجزئية وقد يندرج الاحكام الجزئية تحت الموضوعات واما استصحاب عدم النسخ فليس
فيما علم بحده لانه ان اجري في الحكم المستنبط من اللفظ كان داخلا في استصحاب الموضوعات المستنبطة وان اجري في الحكم المستنبط من الدليل اللبي كالاجماع كان
داخلا في استصحاب الاحكام فلا بد من ملاحظتها وان بامنها انما قام الاجماع عليه والمتمرة المراد الاشارة الى ذلك **قوله** الثاني ان المستصحب اه
اقول توضيح الكلام في هذا المقام ان المستصحب قد يكون حكما شرعيا وقد يكون موضوعا من الموضوعات الخارجية والظاهر وقوع الخلاف في كليهما
وزعم المولى محمد امين الاسترابادي ان الثاني خارج عن النزاع وان حجية الاستصحاب فيه اجماعية فانه قال ان من الاستصحاب قسمين لا خلاف في حجيتهما
احدهما استصحاب الحكم ما لم يعلم ناسخه والثاني هو الاستصحاب في الموضوعات وادعى الاجماع على حجيته فيه السيد الكاظمي ره في شرح الوافية على ما حكي عنه
ولكن الحق ما ذكرناه كما يظهر بالتتبع في كلمات العلماء مثل كلام السيد المرتضى ره المنقول في المعالم فانه يعلم من تمثيله مع قطع النظر عن اطلاق انكاره حصر
انكاره لحجية الاستصحاب في الموضوعات الصرفة وانه يحتاج في اثباتها في الحالة اللاحقة الى دليل مثل العادة او الخبر المتواتر فلا يحكم ببقاء البلد الواقع
في ساحل البحر ان لم يدل عليه خبر متواتر او عادة ومثل كلام ابو حيد البهبهاني ره الشابق ذكر بعضه في المتن فانه عد من جملة الاقوال القول بعدم الحجية مطلقا
الشامل للاستصحاب الجاري في الموضوعات وغيره ويدل على ما استظهرناه ايضا استدلال النافين بانه لو كان حجة للزم تقديم بينة النافي على بينة المثبت
لاعتضادها بالاستصحاب وهو استصحاب عدم اشتغال الذمة بالدين ويدل عليه ايضا ذهاب المحقق الخونساري ره في شرح الدروس الى حجية الاستصحاب في الموضوعات
الصرفة وحجيته في الاحكام وبالجملة لا مجال لانكار الخلاف في الموضوعات فان الخلاف في تاخر الحادث التي ترجع الى استصحاب عدم مع قطع النظر عما ذكرناه واعلم
ان القائل بعدم حجيته في الموضوعات الصرفة وان كان موجودا بين القوم كما عرفت لكن المتتبع في الموارد الفقهية يعلم انه لا خلاف في حجيته فيها بحسب العمل اذ لا يلتزم
احد منهم بالحكم بعد لزوم الانفاق على زوجة الغائب لاحتمال موته ونظائره كثيرة **قوله** الا الاحتياط اه **اقول** قد تقدم في باب البرائة ان بناء
اكثرهم على عدم وجوبه في الشبهة الوجوبية فلا تغفل **قوله** ظهر ان عد القول اه **اقول** لا يخفى ان معنى الحكم الشرعي هو ما من شانه ان يؤخذ من الشارع
ولم يخالف احد في ذلك انه لا يصدق على غير غاية الامر ان تسمية الحكم الجزئي بالحكم الشرعي ايضا يدعى ان بناء من شان الشارع ومن لا يتميز بيد عي عدمه
فالنزاع صغروي لا كبروي فح فيمكن دفع الايراد بان مراد المحقق القمي ره من الحكم الشرعي هو المعنى الاصطلاحي اي ما من شانه ان يؤخذ من الشارع مع عدم
التفات الى احد الاطلاقين الذين ذكرهما شيخنا الاستاد ره فعدهما قولين منشأ كثيرا لا غبار عليه لان الحكم الشرعي بالمعنى المذكور يشمل الحكم الجزئي
عند المحقق الخونساري ولا يشمله عند الاخباري ويصدق على كل منهما انه مفصل بين الحكم الشرعي والموضوع الخارجي وان كان للحكم الشرعي عند الاول
فردان وعند الثاني فرد واحد والتحقيق ان للحكم الجزئي بالنسبة الى الموضوع الخاص اعتبارات ثلثة **احدها** الشك في اصل ثبوته له بعد احراز
جميع العنوانات القابلة لعروض الحكم من جهتها للموضوع الخاص كما اذا شك بعد القطع بملاقاة الثوب للنجاسة في انه نجس او لا **وثانيها** الشك فيه من
جهة اندراج الشيء الخاص في موضوع كالشك في ملاقاة الثوب للنجاسة **وثالثها** الشك فيه من جهة الاشتباه في الموضوع فرفع الشك بالاعتبار الاول
ليس الا من وظيفة الشارع سواء كان بيانه بطريق العموم او الخصوص وكذا الثالث نعم رفعه بالاعتبار الثاني ليس من وظيفته كما لا يخفى وهذا هو السر
في فرق البعض بين الموضوعات المرتبطة بالاحكام الشرعية وبين غيرها فتدبر **قوله** لان ظاهر كلام المفصل اه **اقول** هذا التعليل بظاهره
عليل اذ على فرض اجراء الاستصحاب في نفس الاسباب والشروط والموانع يرجع كلامه الى التفصيل بين الاحكام الشرعية والامور الخارجية فيكون داخلا
في التقسيم الاول اللهم الا ان يقال ان عبارته مضطربة غير صريحة في شيء فالاولى ان يجعل لها عنوان مستقل **قوله** اما ان يكون هو الاجماع اه اقول
المراد باستصحاب حال الاجماع هو استصحاب ما يكون دليله مهملا سواء كان لبيا او لفظيا صرح به المحقق الكاظمي ره في شرح الوافية وربما يستظهر من كلام
الشهيد في الذكرى ايضا فيكون المراد من غير الاجماع هو الدليل اللفظي المطلق او العام وعلى هذا فيكون الغزالي من المنكرين مطلقا لا من المفصلين كما لا يخفى
قوله نظرا الى ان الاحكام العقلية اه **اقول** توضيح المقام ان الشك الواقع في مجرى الاستصحاب لا بد ان يتعلق بالمحمول دون الموضوع اذ مع تعلق
الشك به لا معنى للاستصحاب ومن المعلوم ان الشك في الاحكام العقلية انما يتعلق بالموضوع اذ لا يعقل الشك بالنسبة اليه مع احراز موضوع الحكم
اذ لا يحكم بشيء الا بعد الاحاطة بجميع ما له دخل فيه فلا يحكم على موضوع بحكم مع عدم الاحاطة باطرافه حتى يشك فيه بعد ذلك وينزل فيه من جهة انكشاف
اختفاء بعض تلك الاطراف عليه ويحتاج الى الاستصحاب وبالجملة لا يشك في حكمه مع وجود الموضوع والمناط ولا يحكم مع عدمهما فلا يعقل الاستصحاب
هناك بخلاف الاحكام الشرعية لظهور امكان تحقق الشك مع الاهمال والاطلاق في الدليل الدال على الحكم بحيث لا يعلم منه خصوصا بالزمان الاول ولا
عموم للزمان الثاني وظهور كثرة المطلقات في الشرع ايضا **قوله** فان قلت اه **اقول** حاصل الايراد ان هذا الفرق لا يصح لما تقرر في محله من ان
الاحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد النفس الامرية ولذا حكموا بالتلازم بينها وبين الاحكام العقلية فالمناط واحد في حكمي العقل والشرع
فاذا لم يتحقق موضوع الاستصحاب في العقليات لم يتحقق في الشرعيات ايضا **قوله** قلت اه **اقول** يمكن الجواب بوجه اخصر هو ان المناط في الاحكام العقلية

في تقسيم الاستصحاب وبيان اقسامه

ظاهر عند العقل واما الاحكام الشرعية فربما يكون المناط فيها ما يكون فوق هذا المناط الذي اطلعنا عليه وتحقه ولكنا لم نطلع عليه فربما لا يكون ذلك
موجودا في الزمن اللاحق فيرجع فيه الى الموضوع العرفي **قوله** ومما ذكرنا يظهر آه **اقول** ومن هنا يتبين عدم استقامة ما صنعه سيد الضوابط
تبعا للاستاد الشريف من التمسك بالاستصحاب فيما اذا انقلب زمان الانسداد بزمان الانفتاح او شك فيه في جواز العمل بالظن الذي هو الاصل عندهما
في زمان الانسداد ولكن يتبين ما ذكرناه من عدم قبول حكم العقل الذي من جملته جواز العمل بالظن للتشكيك حتى يحتاج الى الاستصحاب الا حاطة العقل
بالاطراف وهو التحقيق عدم جريان الاستصحاب في الاحكام الشرعية المستندة اليهما مطلقا لوجود المناط الذي ذكرناه فيها ايضا في جميع صورها فلا فرق
بين عدمياتها ووجودياتها كما لا فرق بينهما في جريان الاستصحاب في الاحكام الشرعية وهو ظاهر في قوله كما صدر من بعض آه **اقول** واضعف من التمسك
بالاستصحاب في عدم وجوب الاعادة هو التمسك فيه بان الامر العقلي يقتضي الاجزاء كما صدر عن بعض اخر وذلك لعدم الامر في المورد المذكور من جانب العقل اذ
المامور به هو المكلف لغير الغافل لتوجه الخطاب اليه منه بعلم انه لا مجال للاستصحاب هنا وان قلنا بجريانه فيما اذا شك في بقاء الموضوع العقلي للقطع
بارتفاع الموضوع هنا مع ان من المقرر في محله ان الامر العقلي لا يقتضي الاجزاء لان محل النزاع في مسئلة الاجزاء هو ما اذا تعدد الامر الشرعي وبه
يفرق بينهما وبين مسئلة المرة والتكرار وفيما يدعى فيه الامر العقلي لا يتعدد الامر لان اعتقاد المكلف بشيء من جهة الغفلة عن المامور به الواقعي كما في
الناسي والجاهل المركب لا يمكن ان يكون سببا للامر الشارع لانه اما مطابق للواقع او مخالف له وعلى الاول فلا ريب ان الامر الواقعي مسبب عن المصلحة
الكامنة في الشيء مع قطع النظر عن الاعتقاد ولا اعتقاد طريق صرف اليه وعلى الثاني لا يمكن ان يكون سببا لحصول الامر لان الكلام انما هو في الغافل وتكليف
الشخص بعنوان من العناوين فرع علمه بدخوله تحت ذلك العنوان والشخص ما دام جاهلا بالجهل المركب لا يكون عالما بدخوله تحت عنوان الجاهل حتى
يكون مكلفا بالعمل بمعتقده وقد تقدم الاشارة الى هذا في المباحث السابقة **قوله** واما اذا لم يكن العدم آه **اقول** لا يخفى ان مبنى دفع اعتراض
صاحب الفصول عن القوم على الفرق بين الوجود والعدم بكون الثاني مما يمكن الاستناد الى غير القضية العقلية في مورد حكم العقل دون الاول وليس وجهه
وقد تقدم بيان ان الفرق بينهما هو ان العدم يكفي في الحكم به انتفاء احد مقدمات الوجود حيث ان انتفاء كل منها سبب لانتفائه فمقتضى المقدمة فيمكن على
هذا ان يحكم العقل بالعدم في مورد من جهة اطلاعه على انتفاء مقدمة كعدم المانع ويكون العدم في الواقع مستندا الى غيره كانتفاء المقتضي للوجود
فيمكن ان يحكم الغافل ربما لعدم في مورد حكم العقل بل من حيث اطلاعه على عدم المقتضي فعلى هذا يجوز ان يصير علة الحكم متعددة بالنظر الى حاكمين
بخلاف الوجود فانه لا يمكن الحكم به الا بعد الوقوف على وجود جميع ما له دخل فيه من المقتضي وعدم المانع فاذا اطلع العقل حكم بطبقه فلا يجوز ان يحكم
الشارع فيه من جهة اخرى الا لزم تخطئة العقل واجتماع العلل عند التدبر **قوله** لا وجه للاعتراض آه **اقول** المعترض هو صاحب الفصول فانه ذكر فيها ما
لفظه واعلم انه ينقسم الاستصحاب باعتبار مورده الى استصحاب حال العقل والمراد به كل حكم ثبت بالعقل سواء كان تكليفيا كالبرائة حال الصغر
واباحة الاشياء الخالية عن امارة المفسدة قبل الشرع وتحريم التصرف في مال الغير ووجوب رد الوديعة اذا عرض هناك ما يحتمل زواله كالاضطرار والخوف او
كان وضعيا سواء تعلق الاستصحاب باثباته كشرطية العلم لثبوت التكليف اذا عرض ما يوجب الشك في بقائها مطلقا او في خصوص مورد ويبقيه كعدم
الزوجية وعدم الملكية الثابتين قبل تحقق موضوعهما وتخصيص جمع من الاصوليين لهذا القسم اعني استصحاب حال العقل بالمثال الاول اعني
البرائة الاصلية مما لا وجه له انتهى كلامه رفع مقامه وتوضيح ما ذكره شيخنا الاستاد في دفع هذا الاعتراض انه مردود بوجهين احدهما ان الاحكام
العقلية على ضربين الاول ان يكون الحكم العقلي لا يتبعه الحكم الشرعي ولا يكون منضما اليه وذلك كما في البرائة الاصلية فان العقل يحكم برفع العقاب
عمن لا يعلم مع عدم الحكم الشرعي والثاني ان يكون الحكم العقلي يتبعه الحكم الشرعي من جهة الملازمة كما في وجوب رد الوديعة وحرمة التصرف في مال الغير
وشرطية العلم للتكاليف فلما كان القسم الاول مجردا عن الحكم الشرعي سموا استصحابه باستصحاب حال العقل وسموا استصحاب الثاني الجامع للحكمين
المتطابقين باستصحاب حال الشرع ثانيهما ان الاستصحاب لا يجري لا في غير البرائة الاصلية من الاحكام العقلية اعني احكامه الوجودية اذ الاستصحاب
لا بد فيه من الشك اللاحق وهو لا يتصور الا مع الاهمال والاطلاق في الدليل الدال على الحكم في الان السابق بحيث لا يعلم اختصاص
الحكم بالان الاول ولا يعلم عمومه للان الثاني وقد سبق مثال ذلك فمن هنا يجيء الشك ويجري الاستصحاب وهذا انما يتصور في الاحكام الشرعية دون
الاحكام العقلية لما بينا من عدم تعقل الشك في احكام العقل من جهة احاطته بجميع الجهات فان قلت لعل مراد المعترض من جواز جريان الاستصحاب في الاحكام
العقلية الوجودية جواز جريانه في اسبابها من الحسن والقبح لامكان طرو الشك عليها وان لم يكن طريق الى نفس الاحكام فيحتاج الى الاستصحاب في الاسباب
قلت لا فرق بين الاحكام العقلية واسبابها في عدم طرو الشك عليها فان مدرك الاسباب هو العقل ايضا ولا يحكم بحسن شيء الا بعد الاحاطة به لا
يقال مقتضى ما ذكرته في الاحكام العقلية الوجودية عدم جريان الاستصحاب في الاحكام العقلية العدمية كما في البرائة ايضا لعين ما ذكرت هنا من عدم
تطرق الشك اليها لانا نقول الفرق بين الوجوديات والعدميات واضح لان الحكم في الوجوديات موقوف على ملاحظة وجود المقتضي وملاحظة ارتفاع الموانع مع
عدم احرازهما لا يمكن الحكم ومع احرازهما لا يعقل الشك بخلاف الحكم في العدميات فانه يكفي فيه انتفاء جزء من اجزاء المقتضي او طريان مانع من الموانع بحيث
لو اطلع على وجود مانع صلح عنه الحكم ولو ارتفع هذا المانع لم يمكن له الحكم بالوجود لاحتمال طرو مانع اخر **قوله** وما ذكره من الامثلة آه **اقول**

في مباحث الاستصحاب

الامثلة التي ذكرها غير البراءة الاصلية من قبيل الموضوعات لا الاحكام ولو سلم في بعضها فيكون من قبيل الحكم المستند الى العادة والحكم الى العقل الذي هو مدرك الكليات دون الجزئيات فافهم **قوله** الى حصول رافع او غاية آه **اقول** الفرق بينهما ان الاول يلاحظ بالنسبة الى نفس الحكم و الثاني بالنسبة الى الزمان ولذا ينفك الشك في كل واحد منهما عن الشك في الاخر فانفكاك الاول انما هو فيما اذا حصل الشك من جهة الموانع الخارجية غير الاجل والغاية كشك المتطهر من جهة الموانع الخارجية في وجود البول وكالشك في الحكم الموجل اذا تعلق بغير جهة حصول الاجل وانفكاك الثاني كما في الشك في الموجل اذا تعلق بحصول الاجل كدخول الليل واهلال الشهر فيلاحظ فيه الاستصحاب بالنسبة الى وجود الوقت الذي بوقت الحكم المتعلق به وان استبعده فلئن قلت لا معنى لاستصحاب وجود الوقت او الزمان على ما تقرر في محله من الكميات الغير القارة فاجزائه منصرمة منقضية قلنا ليس المراد استصحاب وجود نفس الوقت والزمان بل المراد استصحاب وجود الكيفية المقارنة للجملة منه المعينة له بعنوان مخصوص كالنهار الذي هو عبارة عن الزمان الذي يكون فيه الشمس فوق الارض وسيأتي زيادة كلام في ذلك في موضع اليق وقيل ان الفرق بينهما ان الاول عبارة عما له تاثير في رفع المستصحب المستمر بقائه بمقتضى ادلته لولا الرافع للطهارة الثابتة بادلتها لولا الحدث فالمقتضى للبقاء ثابت لولا الرافع والثاني عبارة عما هو كاشف عن انتهاء اقتضاء المقتضي للبقاء كدخول الليل بالنسبة الى النهار بانتهائه لا لدخول الليل وانما الليل كاشف عن انتهائه **قوله** دليل المستصحب **اقول** مراده من الدليل كما يظهر من المثال الذي ذكره مجرد المقتضي فيشمل ما اذا دل الدليل على كون المقتضي للحكم مقتضيا له في الزمان الثاني وان لم يدل بنفسه على ثبوت الحكم فيه بذلك يفرق بين قوله وقول علم الهدى ره فانه صرح في اثناء احتجاجه بما حاصله انه لا بد من اعتبار الدليل الدال على ثبوت الحكم في الحالة الاولى فان دل على ثبوته في الحالتين حكم به والا فلا فاعتبر في ابقاء الحكم في الحالة الثانية دلالة الدليل على ثبوته فيها نعم يمكن تطبيق احد القولين على الاخر بضرب من التاويل ثم ان المستفاد من كلام المحقق ره ان المقتضي للحكم بمنزلة الدليل عليه في وجوب الاخذ به عند عدم ثبوت معارض مانع لوروده بعض الافاضل بانه في محل المنع لان اقتضاء المقتضي شيئا غير مفيد فعلا مشروط بعدم المانع وهو غير معلوم اذ الكلام فيما اذا حصل الشك في حصوله لا يقال يقاس المقتضي على الدليل بالجامع الاقتضاء لانا نقول بعد الاغماض عن الفرق من جهة ان مقتضى الدليل نفي وجود المعارض غالبا بخلاف المقتضي انه مستنبط العلة وليس بحجة وان كانت العلة في الفرع اكد واقوى فالرد ظاهر الورود لو صح الاستفادة واعلم ان الشك في المقتضي يتصور على وجوه احدها ان يكون الشك في بقاء الحكم مسببا عن الشك في ذات المقتضي كما لو زال تغير الكر بالرياح وكان الشك في بقاء النجاسة مسببا عن الشك في ان المقتضي لها هل هو حدوث التغير او التغير مع بقائه وثانيها ان يكون المقتضي معلوما وكان الشك في بقائه مسببا عن الشك في مقدار استعداده للبقاء كما لو تغير الماء وشككنا بعد برهة من الزمان ان التغير باق ام لا وثالثها ان يكون معلوما وكان الشك فيه من جهة الشك في بقائه المسبب عن احتمال طرو مانع او ما نعية طار وكلام المفصل ساكت عن تعيين محل البحث من هذه الاقسام وقيل ان محل كلامه هو الاول ولا ينكر جريان الاستصحاب في الاخيرين والا لزم القول بعدم حجية الاستصحاب في الموضوع الصرف المرتبط بالحكم الشرعي وهو باطل بيان الملازمة ان الشك في بقاء زيد المفقود يوجب الشك في جواز قسمة الميراث فيشك في بقاء الحكم السابق اعني عدم جواز القسمة للشك في بقاء المقتضي وسوحيوته فيه مع منع الملازمة من جهة ان عدم المقتضي على حجية ليس باولى من قيد المانع على منعه وامكان منع بطلان اللازم ان كلام المفصل ساكت عن جريان الاستصحاب وعدمه في الشك في الرافع وغيره بالنسبة الى الموضوعات وانما ذكر التفصيل المذكور في الحكم الشرعي كما تفطن لذلك بعض الافاضل فلعله يلتزم بالاول الذي ذكره وممّا حققنا يعلم ان ما ذكره في اثناء كلامه من ان ظاهر المفصل عدم الفرق فيه بين الموضوعات والاحكام لا يخلو عن نظر وما ذكره من الوجه غير وجيه لتبينها الاول ان مرجع الشك في العدم يا الى الشك في المقتضي لتعلقه بمقدار تاثيره ابد العدم لا الى الشك في المانع اذ الوجود لا يسمى مانعا الا ان المانع ما يقتضي وجوده العدم والوجود ليس كذلك الثاني ان تميز كون الشك متعلقا بالمقتضي او المانع في غاية الصعوبة ولذا نراهم يختلفون في مسئلة المتيمم الواجد للماء في اثناء الصلوة من جهة اختلاف انظارهم في التشخيص فلا تغفل **قوله** وتحتمل بعضهم آه **اقول** توضيح المقال وتوسيع المجال بحيث ينكشف حقيقة الحال ان بعض الاصوليين كصاحب المدارك والفاضل الجواد وغيرهما زعم ان المحقق ره يظهر منه بالنظر الى كلامه الاخير انه اختار مذهب النافين للحجية وذلك لانه حصر الحجية فيما اذا كان الدليل مقتضيا للحكم في الان اللاحق وهو خارج عن محل النزاع فيما لم يكن من هذا القبيل وقد انكر حجيته فهو من المنكرين ونحن نقول لكون محل النزاع ما ذكر محتمل بالنظر الى بعض كلمات القوم الا ان بعض كلماتهم الاخر يدل على ان محل النزاع ما يشمل ما ذكره المحقق ويقتضيه ايضا الجمع بين كلماتهم الدالة على التفصيل وبين ما يظهر من بعض احتجاجات المثبتين كقولهم ان المقتضي للحكم الاول موجود والعارض لا يصلح ان يكون رافعا وبعض احتجاجات النافين مثل قولهم ان الاستصحاب لو كان حجة لكان بينة النفي اولى لاعتضادها بالاستصحاب بناء على ما هو الظاهر المتعارف من كون الشك في ارتفاع العدم من الشك في الرافع ومن هنا ظهر ضعف ما زعمه صاحب المعالم في قوله ره والذي نختاره الخ من انه رجوع عما اختاره اولا وهو القول بالحجية ومصير الى القول الاخر وهو قول المرتضى وذلك لامكان تنزيل ما اختاره اولا وان ابقاء على ما اختاره ثانيا فيكون كلامه الاخير بيانا لما اجمله اولا اعدلا عنه فقوله ره في بيان القسم الاول وان كان يقتضيه غير مقيد بوقت بقرينة قوله اجراء وقوع العقد يقتضي حل الوطي لا مقيدا بوقت ثم لو حمل الاطلاق في كلامه على اطلاقه فيرجع الى القول التشكيكية كما اشرنا اليه سابقا **قوله** سواء كان المستصحب شرعيا آه **اقول** ثم تبقى ان

لا يقال ان المقتضي به

ما وقع في كلمات القوم من ان الطهارة والنجاسة حكمان شرعيان ليس على ظاهره بل المراد انهما امران ثابتان بالشرع او ان الحكم بثبوتهما للشيء ثابت من الشرع او ان الحكم بهما حكم شرعي باعتبار استلزامه الحكم بالاباحة او السببية او المانعية والا فهما في الحقيقة من الموضوعات اذ المراد بالموضوع ما كان احد الاحكام محمولا عليه كالصلاة والغسل والحيض والرطوبة وامثالها فيقال الصلاة واجبة والغسل واجب والحيض مانع من الدخول في الصلاة والرطوبة سبب لقبول النجاسة والطهارة فهو مثلا النجاسة مانعة من دخول المسجد وبالجملة الموضوع على قسمين لانه اما من الامور الشرعية او الخارجية ثم ان ههنا امرا آخر لا يندرج تحت الحكم ولا الموضوع يعبر عنه بالمتعلق وهو ما كان له مدخلية في ثبوت الحكم او نفيه ولم يكن حكما ولا موضوعا له كاستصحاب الوضع لمعنى اللغوي هذا ملخص كلامه وفيه ما لا يخفى وقد عرفنا بقاء ما يناسب المقام فراجع **قوله** ثم ذلك الشيء آه

اقول لا يخفى ان مراده بيان مطلق الاسباب الشرعية لا الاسباب المزيلة في هذه الامثلة فلا تغفل **قوله** فالذي سموه استصحابا آه اقول حاصله انه قيل ان لم يحصل التسوية بين الحالتين الا بمجرد الاشتراك في المقتضي وكانها ماخوذ من كلام علم الهدى ره حيث قال في جملة كلام له اذا كنا قد اثبتنا الحكم في الحالة الاولى بدليل فالواجب ان ننظر فان كان الدليل يتناول الحالتين سوينا بينهما فيه وليس ههنا استصحاب وان كان يتناول الدليل انما هو الحالة الاولى فقط والثانية عارية عن دليل فلا يجوز اثبات مثل الحكم لها من غير دليل وجرت هذه الحالة مع الخلو عن الدليل مجرى الاولى لو خلت فاذا لم يجز اثبات الحكم للاولى الا بدليل فكذلك الثانية انتهى **قوله** واما الثالث فقد يتراءى آه **اقول** ربما يستدل على ذلك في محل النزاع بمضمر زرارة الاتية حيث ان الراوي سئل اولا عن حكم ما شك معه في حصول النوم ثم سئل عن حكم ما ظن معه بحصول النوم ويمكن ان يستدل عليه بمضمرته الاخرى المشتملة على مسئلة الرعاف كما يظهر بالتامل **قوله** وهذا على اقسام آه **اقول** الاقسام يزيد على عشرة لان الشك اما ان يتعلق بوجود الرافع واما ان يتعلق برافعية الموجود والاول على قسمين احدهما الشك في وجود الرافع المعلوم الرافعية كالشك في خروج البول وثانيهما الشك في وجود الرافع المشكوك الرافعية كالشك في خروج المذي والثاني ايضا على اقسام احدها ان يكون الشك فيه في الحكم الشرعي فقط بان لا يكون مسببا عن الشك في الموضوع كان يعلم ان الخارج مذي ويشك في ناقضيته وثانيها ان يكون الشك في الحكم اعني الناقضية مسببا عن الشك في الموضوع المستنبط بان يقع الشك في كون بعض الاشياء فردا للرافع من جهة اجمال معناه كالشك في صدق النوم على الخفقة والخفقتين بعد العلم بانه رافع للطهارة وثالثها ان يكون الشك في الحكم مسببا عن الشك في الموضوع الصرف بان يقع الشك في كون بعض الاشياء مصداقا لرافع معلوم المفهوم او مجهول المفهوم كالبلل الملاقي للثوب المشتبه كونه بولا او مذيا كماء السبيل المشتبه كونه ملحا مطلقا اولا وكل من الاقسام الثلثة قسمان لانه اما ان يعلم فيه مانعية احد الامور المرددة المشكوكة مانعيتها بالعلم الاجمالي كما لو شك في ناقضية كل من المذي والوذي مع علم اجمالا بان واحدا منها ناقض واما ان لا يعلم اجمالا بالمانعية لفقد التعدد او العلم الاجمالي وينقسم الاول من هذين القسمين ايضا الى قسمين الاول ما تحقق فيه الامور المشكوكة المعلوم ناقضية احدها اجمالا دفعة واحدة من غير تخلل شيء في البين والثاني ما تحققت فيه على وجه التعاقب كما اذا توضأ فخرج المذي فصلى فخرج منه الوذي فتوضأ فخرج منه بول فتوضأ فخرج منه الوذي فصلى فحصل العلم الاجمالي بخلو واحدة من الصلوات عن الطهارة منه جملة الاقسام واما بيان محل النزاع والخلاف منها فسيجيء **قوله** والمتحصل منها بادي النظر آه **اقول** القول الاول لاكثر محققي الخاصة والعامة وذهب اليه المفيد والمحقق في اصوله ونسب الى العلامة والى الشيخ ره وكلامه في العدة مخالف لذلك والثاني نسبه في العدة الى اكثر المتكلمين واكثر الفقهاء من اصحاب ابي حنيفة وذهب اليه السيد المرتضى ره على ما نسب اليه التوني ولم يتحقق ذلك كما اعترف به صاحب الفوائد الفصول وكيف كان فهو الظاهر من الشيخ في العدة واختاره صاحب المعالم وعزاه الى المعتبر ايضا ونسبه في الوافية الى المشهور ولكنه عدل عن ذلك بعد صفحتين وحكم بذهاب المشهور الى الاول وقال انه يظهر لمن تتبع المسائل الفقهية والثالث للحنفية على ما ربما يستظهر من كلام التفتازاني والرابع لبعض على ما حكاه شارح الدروس والخامس لبعض الاخباريين والسادس لمن ذكره في المتن والسابع لصاحب الوافية ونسب الى الغزالي وذهب اليه صاحب المعالم في فعله على ما حكي عنه والثامن للغزالي على ما نسب اليه وقال بعض الافاضل لم اعثر على قائل به نعم قال صاحب الذخيرة وشارح الدروس بعدم الحجية فيما كان الدليل الاجماع ولكنهما لا يقولان بالحجية في جميع البواقي انتهى والتاسع للمحقق ره واليه ذهب شيخنا الاستاد واختاره صاحب الفصول مع تفاوت يسير على ما ستذكره وهو الحق والتحاظا مما ذكره في المتن **قوله** لزادت الاقوال آه **اقول** لو لوحظ التفاصيل المخالفة في بادي النظر المتداخلة بحسب الحقيقة لارتقى الاقوال الى اربعين بل ادعى بعض المعاصرين ان الاقوال ترتقى الى نيف وخمسين وان كان المذكور منها في الكتب المعروفة في مقام تعداد الاقوال لا يزيد عما ذكره شيخنا المعروف فمنها التفصيل بين الوجودي والعدمي بالحجية في الاول دون الثاني كما يستظهر من بعض حكاية ومنها الحجية في الموضوع المتعلق دون الحكم الشرعي نسبه بعض الافاضل الى اكثر الاخباريين ومنها التفصيل بين ما اذا كان الشك في عروض القادح فيعتبر وفي قدح العارض فلا يعتبر نسبه بعض الافاضل الى بعض المتاخرين ويظهر من بعض خلافه بعض الاخباريين في الاول ايضا ومنها التفصيل بين الحكم التكليفي والوضعي بالحجية في الاول وعدمها في الثاني نقله عن بعضهم بعض الافاضل ومنها ما نسبه بعضهم الى المحقق ره حيث قال والمفهوم من كلامه بعد التروي انه يقول بالحجية في جميع اقسام حجية استصحاب حكم الاجماع ولكنه يستثني من هذا القسم ما كان محل الاجماع فيه مقيدا بما خلا عن العارض كمثال واجد الماء في الاثناء بناء على ان الحكم المجمع عليه فيه غير مطلق وفي استصحاب حال الاجماع تفصيل آخر ستعرفه في محله ومنها ما اختاره المحقق القمي ره وهو التفصيل بين كون

المستصحب امر مجملا فعلى الحجية وبين كونه مبينا فالحجية ومنها ما اختاره صاحب الفصول وهو التفصيل بين ما اذا كان قضية الشيء المعلوم ثبوته بقائه في
الوقت المشكوك بقائه فيه لولا عروض المانع او منع العارض وبين غيره فيعتبر في الاول دون الثاني وهو قريب من المذهب المختار الذي اختاره المحقق ره
ويفارقه على ما صرح به من وجوه الاول ان المحقق ره لم يتعرض لحكم الاستصحاب في غير الحكم الشرعي والثاني انه ره اعتبر في سبب الحكم ان يكون مقتضيا
لبقائه لم يمنع مانع لصح ان يكون دليلا على البقاء عند الشك وصاحب الفصول انما اعتبر ذلك ليكون مورد الاستصحاب مشمولا لاخبار الباب والثالث
ان ادلة الاستصحاب مختلفة عند الاول على حسب اختلاف اسباب الحكم وقضية ذلك ان لا يكون الاستصحاب حجة في موارده واما على ما اختاره الثاني
فقاعدة الاستصحاب مستندة الى دليل عام وهي حجة على الحكم بالبقاء في موارده الخاصة والرابع ان الاول اعتبر في الاستصحاب ان لا يكون للدليل
الذي يقتضيه موقتا ويعتبر ذلك عند الثاني فيما اذا كان الشك في تعيين الوقت مفهوما او مصداقا دون غيره الا ان يرجع الكلام الاول الى كلام الثاني
ومنها التفصيل لبعض الافاضل في الموضوعي حيث قال والقول الحق هو الفصل بين الموضوعي الذي يعلم قابليته للبقاء ولكن يحصل الشك في عروض
الرافع وبين ما اذا لم يعلم قابليته للبقاء كالحيوان المجهول حاله وقال في موضع اخر وقد تحقق ما هو الحق في المسئلة وهو الحجية في الموضوعات الصرفة
وعدمها في استصحاب حكم الاجماع بكلا قسميه من الشك في قدح العارض والشك في المقتضي هذا كلامه على ما نقله البعض وهو راجع الى التفصيل الذي
اختاره المحقق القمي ره ومنها ما نسب بعض الفضلاء المعاصرين الى بعض اجلاء المعاصرين نقلا عن بعض افاضل تلامذته ولعل اراده شيخنا الاستاذ
وهو التفصيل بالحجية في نفس الاحكام الشرعية وعدمها في الموضوعات والمتعلقات لكن لا على الاطلاق بمعنى ان الاستصحاب على ثلاثة اقسام الاول الاستصحاب
في نفس الحكم الشرعي مط والثاني الاستصحاب في موضوع الذي ترتب عليه ذلك الحكم بلا واسطة سواء كان ذلك الحكم المترتب عليه حكما ثابتا مستمرا عليه
باقيا ببقائه او كان احكاما متجددة يترتب كل منها على بقائه في زمان كالحكم ببقاء علاقة الزوجية المتفرع عليه وجوب الانفاق فان وجوب الانفاق ليس حكما واحدا
يبقى في الايام ببقاء علاقة الزوجية بل يجب يوما فيوما والثالث استصحاب حكم عادي لم يترتب عليه حكم عادي اخر فيترتب عليه حكم شرعي مثل استصحاب الرطوبة
المترتب عليها ملاقاة الشيء الرطب للنجس المترتب عليها حصول التنجس فيعتبر الاستصحاب في القسمين الاولين دون الاخير وانت خبير بان مال هذا الى عدم
حجية الاصول المثبتة وسيجيء الكلام فيها ومنها التفصيل بين حيثية الوصف والسبب فالحجية على الاولى وعدمها على الثانية او بالعكس ذكرهما
بعضهم في بيان تعداد الاقوال وهو كما ترى ومنها ما حكي عن بعض الاجلة من حجية فقاهة لا اجتهادا ومنها التفصيل بين الشك الطاري للسارى فتعلق
الحجية في الثاني ومنها التفصيل بين غير محصية العبادات وبينها ومنها التفصيل بين بعض التدريجيات وغيره ومنها التفصيل بعدم الحجية في المسائل
اللغوية الغير القطعية ومنها عدم الحجية في الاصول الدينية الى غير ذلك من التفاصيل المختلفة المتشتتة التي قيل بالنظر اليها ان هذه المسئلة اشد المسائل
الاصولية اختلافا واكثرها اقوالا ومما يجب التنبيه عليه ان ما تعقل جريان الاستصحاب فيه غير ما فيه حجية فان الحجية بعد فرض كون المقام مجرى الاستصحاب
وربما اشتبه ذلك على الاعالي فضلا عن الاواسط والاداني ومن قبيل المقام الاول بعض التفاصيل المذكورة كالتفصيل بين ما يكون دليله الاجماع
وغيره كالتفصيل الذي اختاره صاحبا الوافية والقوانين ومن هذا القبيل الاستصحاب في اجزاء الزمان كاليوم والليل ومن هذه الجملة الاستصحاب في الشك
الساري وان كان ظاهر بعضهم يعطي ان النزاع فيه انما هو في الحجية وعدمها ومنها استصحاب تاخر الحادث ومنها الاستصحاب فيما قام على طبقه دليل قطعي
او ظني ومنها الاستصحاب فيما يكون فيه الحكم تقديريا وشانيا كما في تقييد الزبيب ومنها الاستصحاب فيما يكون تعدد الزمان فيه فرضيا وشانيا ومنها
الاستصحاب في اثبات مهية مدلول الالفاظ اذا شك في تركيبها وبساطتها الى غير ذلك من التفاصيل التي يقف عليها المتتبع في كلمات الاصحاب المتصفح
للكتب الفقهية والاصولية التي الفها الفحول الاطياب فلا بد من التمييز بين مرتبتي المقامين لئلا يقع الاختلاط والاشتباه في البين ولعلنا نزيد في بيان
المطلب في المواضع اللائقة **قوله** وهو الذي اختاره المحقق ره آه **اقول** قد اشتهر بين الاواخر نسبة هذا التفصيل الى المحقق ره ولم ينسب
اليه احد منهم تفصيلا اخر عدا السيد المحقق الكاظمي ره فانه استفاد من كلامه تفصيلا اخر ونسبه اليه وقد ذكرناه في مقام تعداد التفاصيل ثم
قال بعد نقل كلامه المذكور في المتن هذا كلامه وهو كما ترى صريح في الاعتراف بحجية الاستدلال بحكم الاجماع فان مثال النكاح منه قطعا فانما
انه شرط ان لا يكون الدليل الدال على الحكم الذي يراد استصحابه مقيدا بخصوص الحالة الاولى كما يرى في مثال واجد الماء بل مط فكان تفصيلا في استصحاب
حكم الاجماع انتهى وقال بعض المحققين ممن قارب عصرنا في مقام عد الاقوال الثالث التفصيل في الحجية فيما عدا استصحاب حكم الاجماع وعدمها فيه
وهو المحكي عن الغزالي ثم ان المنكرين لحجية حكم الاجماع قد اختلفوا على قولين الاول عدم الحجية مط سواء كان الشك في المقتضي او في قدح العارض وهو
مختار الفاضل السبزواري ره والمحدث الامين الاسترابادي ولعله المشهور بين المنكرين والقول الثاني عدم الحجية بالاضافة الى الشك في المقتضي والحجية
بالاضافة الى الشك في قدح العارض وهو مختار المحقق في الاصول واسند الكل في الكل على احتمال هذا كلامه ولا يخفى انه يؤيد ما استفاده السيد ره
قوله ثم قال والذي نختاره آه **اقول** يحتمل هذا الكلام وجوها ثلاثة احدها ان يكون غرضه انه ينظر في مقام الشك في الدليل وهو لعقد مثل
النكاح في المثال الذي ذكره ويتمسك بعمومه من حيث الزمان اذا شك في ما يغيره شيء مثل خليته وبريته فهو ره حينئذ من المفصلين بين الشك في قدح العارض
وبين افتضاء الشك في المانع حتى الشك في وجود المانع المعلوم مانعيته لا من المفصلين بين الشك في المقتضي والشك في المانع ويكون دليله عموم العقد

الزمان وثانيها ويؤ الظاهر ان يكون مراده انه في مقام الشك في ثبوت الحكم يؤخذ باقتضاء المقتضي ولا يلتفت الى الموانع ودليله بناء العقلاء وهذا هو المفصلين بين الشك في المقتضي والشك في المانع وثالثها ان يكون مراده انه ينظر في الدليل الذي هو دليل العقد مثل اوفوا بالعقود ويتمسك بعموم الزمان في اثبات بقاء النكاح بعد التلفظ بمثل خلية وبرية ودليله هو دليل العقد حينئذ فحاله في التفصيل كما في الوجه الاول ويرد على الاول ان العقد مثل انكحت لا دلالة فيه على العموم الزماني حتى يتمسك به في الازمنة اللاحقة ولو سلم فلا يصلح لرفع الشبهة في الموضوعات وعلى كونها ما وعلى هذا التقدير فحكم صاحب المعالم بانه كلام جيد غير جيد وان توجه حكمه بالعدول عما اختاره اولا وعلى الثاني ان مراده من وجود المقتضي اما وجوده بصفة الاقتضاء فيلزم ان وجود الحكم حينئذ مقطوع به لا بالجامع ذلك احتمال وجود المانع الذي اعترف بوجوده به واما وجوده بذاته مع قطع النظر عن صفة الاقتضاء فهو لا يفيد ثبوت الحكم فان قيل مراده هو الثاني وهو وان كان لا يكفي بمجرده في اثبات الحكم الا انه يكفي بضميمة بناء العقلاء قلنا اولا ان استقرار بناء العقلاء على اخذ المقتضي وعدم الالتفات الى الموانع ممنوع الا ترى انهم لا يحكمون بالقصاص على كل من رئي قد سل سيفه مع غيظ شديد ويعاقب شخصا لم يعلم قتله اياه فيعلم ان عدم حكمهم انما هو لاحتمال المانع ولو على خلاف العادة وثانيا على فرض تسليمه لا يثبت المطلوب وحجيته لا لانه قاعدة مستقلة اتفق اجتماعها مع الاستصحاب موردا فلا يدل حجيتها على حجيته بمجرد المقارنة الاتفاقية كما اذا اجتمع اصالة البراءة مع الاستصحاب وهو ظاهر لا ستر فيه وعلى هذا فيتوجه على صاحب المعالم عكس ما قلنا في السابق وعلى الثالث منع العموم الزماني في دليل العقد اللهم الا ان يقال ان مراده التمسك بالعموم الافرادي فان اراد اثباته بعدم قدح الخاص تحكيما للعام في الشبهات الموضوعية كما هو طريقة بعض المشايخ وهي غير سديدة عندنا والظاهر ان المحقق لا يرضى بها فلا ينفع الاحتياط لانه راجع بهذا الوجه الى التفصيل بين الشك في المقتضي والشك في المانع كما لا ازم هذه الطريقة لو تمت والحاصل ان التمسك بالعموم لا يصلح لازالة الاشتباه بالنسبة الى الشبهة الموضوعية وانما يصلح لازالته بالنسبة الى الشبهة الحكمية والكلام في كلام صاحب المعالم على هذا التقدير كالكلام فيه على التقدير الاول ثم ان الظاهر من المثال الذي ذكره المحقق وان كان اختصاص جريان الاستصحاب بغير الموقتات من الامور التي من شانها البقاء دائما حتى يتحقق المانع الا ان التامل في تمام كلامه يقضي بان مراده مطلق اقتضاء البقاء وان كان على وجه التوقيت والمثال لا يفيد الاختصاص فما نقلنا سابقا عن صاحب الفصول من انه جعله وجها للفرق بين مختاره ومختار المحقق جريان الاستصحاب في الموقتات عنده وعدمه عند المحقق ليس كما ينبغي **قوله** الاول ظهور كلمات جماعة آه **اقول** لا يخفى ان المصنف الاستاد انما اصر على عدم حجية الاجماع المنقول كما تقدم الكلام فيه في مبحثه فتمسكه به في هذا المقام وغيره وفي كثير من الفروع الفقهية مشكل بناء على مذاقه الا ان يقال ان ما تمسك به من الاجماعات المنقولة يكون من قبيل ما اشتهر هنالك وهو ما يكون النقل كاشفا عما يستلزم قول المعصوم ومفيدا للاطمينان وفيه منع ظاهر سيما في هذا المقام مع ملاحظة ما جرى على السنة السلف والخلف في مسئلة المتيمم الواجد مع ان الظاهر انها من قبيل الشك في المانع وان كان احتمال كونه من قبيل الشك في المقتضي غير بعيد ثم ان الكلمات التي نقلها صريحة في الاتفاق الا ظاهرة سوى ما نقل عن صاحب المعالم والفاضل الجواد واستظهر منهما ولعل نسبة الظهور الى ما في المبادي وعدم نسبة التصويب له لاحتمال تنزيله على مسئلة الاستصحاب في النسخ التي ادعى فيها الاجماع لحدوث الاشتراك الذي لا يعلم ان التسري عنه بمعنى ملاحظة الحالة السابقة وابقاء الحكم ليقاس عليه غيره بل لعله من جهة امر آخر فتدبر **قوله** لانهم رجحوا آه **اقول** ظاهره الاستناد الى العقل لا النقل ولا يخفى انه انما يتم بناء على المذهب السخيف الذي ذهب اليه بعض المتكلمين من عدم احتياج الباقي الى العلة المبقية والا فعلى مذهب التحقيق لا ترجيح لما رجحوه كما لا يخفى **قوله** فان بناء شهادتها آه **اقول** هذان الفاضلان ان استفادا مما ذكره المحقق اخيرا ان مراده من اقتضاء الدليل اقتضاء الحكم من جهة اطلاقه لا بملاحظة الحالة السابقة كما هو معنى الاستصحاب فلا شك ان اثبات الحكم في الازمنة اللاحقة حينئذ اثبات بالدليل وقد ذكرنا سابقا انه ليس من مجاري الاستصحاب الا ان الاستصحاب يجري فيه فما ذكره المحقق على هذا يكون خارجا عن مورد الاستصحاب الا عن موضع الخلاف ليصير محلا للوفاق وان استفادا انه اراد المعنى الآخر الذي استظهرناه سابقا فيرد عليهما ما ورد في المتن **قوله** الا ان في صحة هذه الشهادة آه **اقول** كان الانسب رد هذه الشهادة بانها مسئلة المتيمم التي وقع فيها الخلاف بين علماء الشيعة لا المسئلة التي ذكرها الغزالي مع ان مخالفة مثله لا يضر بالاجماع وكانه لم يتعرض لها لما تقرر في محله من ان التيمم ليس كالوضوء والغسل موجبا لحصول الطهارة باقية لولا الرافع بل هو مبيح لجواز الدخول في الصلوة فالشك فيه من قبيل الشك في المقتضي وهذا هو الوجه في حكمنا سابقا بعدم بعد هذا الاحتمال مع ان خلافه ظاهر في بادي النظر **قوله** الثاني انا تتبعنا آه **اقول** هذا الدليل مما استدل به القائلون بالحجية مطلقا ايضا لكن المستدلين به مختلفون في كيفية تقريره فربما يقرر في صورة الاستقراء والفرق بينهما من وجهين احدهما انه يشترط في الاول وجدان مخالفة الفرد الشاذ للغالب في الحكم ولا يشترط ذلك في الثاني وثانيهما ان الاول لا يتحقق الا مع موافقة اكثر الافراد في الحكم والثاني يتحقق بموافقة جملة منها مع عدم الاطلاع على مخالفة الباقي منها لكن المناط في حجية كل واحد منها حصول الظن بالجامع بين الافراد فحينئذ فيقال في تعريفه انه عبارة عن كون الجزئيات المندرجة تحت كلي في الاكثر على حالة واحدة بحيث يظن الحاق المشكوك منها مع قطع النظر عن ملاحظة الجزئيات بها بعد ملاحظتها بحيث يظن بالجامع بينه وبينها وفي تعريف الثاني انه عبارة عن كون الجزئيات المندرجة تحت كلي في الاكثر او معظم على حالة واحدة كذلك فما بينا يظهر لك اختصاص الحجية في القياس ورجوع غيره من الغلبة والاستقراء اليه فانه ما لم يستخرج الجامع لم يمكن الاستدلال

في مباحث الاستصحاب

بهما وبعد استخراجه يكون الدليل قياساً الا انه يظهر من اتفاقهم على بطلان القياس ونهما مغايرتهما وهو كذلك بحسب الحقيقة في الاصطلاح وطرق بيان الفرق
بينهما وبينه ظاهر ثم ان الكلام في الغلبة والاستقراء يلاحظ تارة بالنسبة الى احكام شرعنا واخرى بالنسبة الى مطلق الاحكام الالهية وطورا بالنسبة الى
مطلق الاحكام الصادرة عن الموالي الى العبيد واحيانا بالنسبة الى ما هو اعم من الكل من مطلق الممكنات القارة وان شئت قلت ان كلا منهما اما صنفي او نوعي او
جنسي ينسب الى الجنس القريب او البعيد واذا اختلف مقتضيا الاقسام فاللازم الاخذ بمقتضى الخاص لحصول الظن دون مقتضى العام فيؤخذ الصنفي بالنسبة
الى النوعي وهو بالنسبة الى الجنسي وهكذا وهذا نظير تقديم الخاص على العام والمقيد على المطلق من جهة حصول الظن منهما وانت اذا احطت خبرا بما ذكرنا
تعرف ان هذا الدليل على التقرير الذي ذكر في المتن يكون من قبيل الاستقراء الصنفي وعلى هذا الوجه قرره الوحيد البهبهاني ره ايضا على ما حكي عنه مثل بامثلة عديدة
كلها من قبيل الاستصحاب في الموضوعات كاستصحاب حيوة الغائب في النفقة على زوجته وعدم قسمة امواله وعزل نصيبه من الميراث واستصحاب الملك والليل والنهار
والطهارة والنجاسة وغير ذلك وقد عرفت المصنف ره في بعض كلماته على ما حكي عنه بكون الموارد المستقرء فيها من الشبهات الموضوعية وح فيرد عليه ان الدليل اخص من
المدعى لانه لا يثبت حجية الاستصحاب في الاحكام الشرعية الا ان يدعى ان الاستقراء الصنفي يفيد الظن بالنوع والجنس ما لم يوجد مخالفة في سائر ما
ويمكن دفعه بانه لا معنى لحكم الشارع بالاستصحاب في الاحكام الشرعية لان الجواب عن سؤال السائل عن الحكم الشرعي لا بد ان يكون بالحكم الواقعي الا
حكم ظاهري فلا وجه للحكم به مع ان شأن الشارع بيان الاحكام الواقعية **قوله** فلم نجد من اول الفقه آه **اقول** هذا مجرد الدعوى فان
حكم الشارع على خلاف الحالة السابقة مع كون الشك من قبيل الشك في الرافع كثير في الشبهات الموضوعية كما في اعتبار سوق المسلمين وايديهم وحمل فعلهم
على الصحة وغيرها من القواعد الكلية المخالفة للاستصحاب المشتملة على جزئيات كثيرة فان القواعد المذكورة مخالفة للاستصحاب عدم الملك في تمام ما يدعى
ان ما حكم الشارع فيه بخلاف الاستصحاب اكثر مما حكم فيه على طبقه ولا اقل من التساوي فهذا الدليل لا يجدي طائلا وعلى هذا فلا انسباط لاسم الغلبة
عليه بدل الاستقراء حسبما عرفته من الفرق بينهما **قوله** كالحكم بنجاسة الخارج آه **اقول** هذا مثال المستثنى وملخص الكلام في توضيح ان استصحاب
الطهارة يقتضي بقائها لكن وجود امارة النجاسة يمنعها الا ان الاستصحاب ليس بمعتبر فيحكم بالنجاسة اذ لو لم يعتبر الاستصحاب لم يحكم بالنجاسة بل يحكم
بالطهارة ايضا لقاعدة الطهارة **قوله** ولا يضرها الاضمار آه **اقول** هذه الرواية رواها الشيخ ره في التهذيب عن شيخه المفيد عن احمد بن محمد بن
الحسن عن ابيه عن محمد بن الحسن الصفار عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحسين بن ابان جميعا عن الحسين بن سعيد عن حماد عن حريز عن زرارة عنه والظاهر انها
غير مذكورة في غيره من كتب الاخبار وورد فيه مضمرة وعدها بعض الاصحاب من الصحاح بل جعلها صاحب المعالم في مقدمات كتاب منتقى الجمان من الصحيح
الاعلائي ويمكن ان يقال ان عد هذا الخبر صحيحا اعلائيا غير صحيح لوجوه احدها انه مضمر والاسناد الى الباقر عليه السلام كما وقع في الوافية وغيره من كتب
لا يعتمد عليه بعد خلو كتب الحديث عنه ثانيها ان احمد بن محمد بن الحسن ممن لم يوثقه اهل الرجال وكونه من مشايخ الاجازة وان كان فيه نوع دلالة على
حاله لكنه لا يدل على عدالته باحد الدلالات فيكون حاله كحال ابرهيم بن هاشم الذي روايته عند صاحب المعالم من الحسان مع انه من مشايخ الاجازة وقيل
في حقه انه اول من نشر اخبار الكوفيين بقم والعجب من صاحب المعالم انه جعل ذلك من الصحيح الاعلائي وهذا من الحسن فان قلت رواية المفيد عنه يكفي في توثيقه
اذ لم يقولوا في حق المفيد انه يروي عن غير الثقة كما طعنوا في البرقي بانه يروي عن الضعفاء قلت مجرد رواية الثقة لا يدل على عدالة المروي عنه لوضوح ان
تحمل الرواية قد يكون لاجل العلم او الظن المعتبر من الخارج بصدق الرواية عن الامام وقد يكون لاجل حفظ رجال الحديث وعدم الاخلال في التسلسل
ولا دلالة للعام على الخاص ثالثها ان حريزا لم يوثقه احد سوى الشيخ ره في الفهرست بل يظهر من النجاشي القدح فيه فان قيل العلامة ره في الخلاصة نقل
ايضا بقوله حريز بالراء قبل الياء المنقطة تحتها نقطتان والزاي اخيرا ابن عبد الله السجستاني ابو محمد الازدي من اهل الكوفة اكثر السفر والتجارة الى سجستان
فعرف بها وكان تجارته في السمن والزيت قيل روى عن ابي عبد الله وقال يونس لم يسمع من ابي عبد الله الا حديثين وقيل روى عن ابي الحسن موسى قال النجاشي
ولم يثبت ذلك قال الشيخ الطوسي ره انه ثقة وقال النجاشي كان ممن شهر السيف في قتال الخوارج بسجستان في حيوة ابي عبد الله وروي انه جفاه وحجبه
عنه وهذا القول من النجاشي لا يقتضي الطعن لعدم العلم بتعديل الراوي للجفاء وروى الكشي ان ابا عبد الله حجبه عنه وفي طريقه محمد بن عيسى وفيه قول
مع ان الحجب لا يستلزم الجرح لعدم العلم بالسبب فيه انتهى فاذا كان هذا الرجل عن ركة بتزكية مثل الشيخ والعلامة ره كفى ذلك في التوثيق قلنا اما اولا فلا دلالة له
هذه العبارة الاخيرة من العلامة على التعديل لوضوح ان نفي الجرح كما هو مقصوده اعم من ثبات التوثيق واما ثانيا فلان الاغلب في تعديل العلامة ره
الاكتفاء بتعديل الشيخ لحسن اعتقاده به كما يدل عليه غلبة تطابق كلاميهما ويمكن الجواب عن الوجه الاول بان هذا الاضمار بمنزلة الاظهار من جلالة
شان الراوي والعلم بانه لا يسئل غير الامام ع ولا يروي عن غيره مع احتمال ان يكون من قبيل الاضمارات الاخر الحاصلة من تقطيع الاخبار فالاضمار لا ينافي
الحجية قال المحقق الحسن بن زين الدين صاحب المعالم في كتاب منتقى الجمان ما لفظه يتفق في بعض الاحاديث عدم التصريح باسم الامام الذي يروي الحديث عنه
بل يشار اليه بالضمير وظن جمع من الاصحاب ان مثله قطع ينافي الصحة وليس ذلك على اطلاقه بصحيح لان القرائن في تلك المواضع تشهد بعود الضمير الى
المعصوم بنحو من التوجيه الذي ذكرناه في اطلاق الاسماء وحاصله ان كثيرا من قدماء رواة حديثنا ومصنفي كتبه كانوا يروون عن الائمة مشافهة و
يوردون ما يروونه في كتبهم جملة وان كانت الاحكام التي في الروايات مختلفة فيقول في اول الكتاب سئلت فلانا ويسمي الامام الذي يروي عنه ثم يكتفي في

ثم لو سلم ان هذه القاعدة باطلاقها مخالفة للاجماع امكن تقييدها بعدم نقض اليقين السابق بالشك بما يشبه الاجماع للتقريب اخال

بالضمير فيقول وسئلته او نحو ذلك الى ان تنتهي الاخبار التي رواها عنه ولا ريب ان رعاية البلاغة تقتضي ذلك فان اعادة الاسم الظاهر في جميع تلك المواضع
ينافيها لكن الغالب قطعا ولما ان نقلت تلك الاخبار الى كتاب آخر صار لها ما صار في اطلاق الاشتباه بعينه فلم يبق للضمير مرجع لكن الممارس تطلع على انه
لا فرق في التعبير بين الظاهر والضمير انتهى وذكر في اطلاق الاشتباه المشتركة في الاسانيد نحو ذلك وذكر في الفوائد ما يقرب منه وعن الثاني ان كون زرارة
من مشايخ الاجازة يكفي في التعويل على روايته من غير حاجة الى تعديله سيما على المختار في الاخبار من صحة الاتكال على ما يفيد الوثوق على ان احمد
محمد لا يحتاج الى التعديل من جهة اخرى هي انه لم يكن من رواة الخبر بل موضحا الكتاب لكي يكون من اجازته هذا الحديث وعن الثالث بمثل ما مر من جواز
الركون الى ما يفيد سكون النفس فلا اشكال في الاحتجاج بهذا الخبر على مذاق غيرهما ايضا نعم قد يستشكل في الاحتجاج به من جهة اخرى يشاركه فيها
سائر اخبار الباب وهي انه خبر واحد لا يصلح لاثبات الاستصحاب الذي هو من المسائل الاصولية والحق عدم توجه القدح من هذه الجهة ايضا لما
حققنا من حجية الخبر في المسائل الاصولية والفقهية مضافا الى ما قد يقال في دفعه من منع كونه من اخبار الاحاد بل هو متواتر معنى ومنع كون الاستصحاب
مسئلة اصولية واعلم ان المناقشة في هذا الخبر انما هي من جهات ثلث الاولى السند والثانية الدلالة والثالثة المعارضة وقد اطلنا الكلام في
الاولى والثانية في المتن وسيأتي الكلام في الثالثة في محله **قوله** ايوجب الخفقة والخفقتان آه **اقول** هذا السؤال يحتمل وجوها ثلثة
احدها ان يكون سؤالا عن حكم الخفقة والخفقتين هل هما من نواقض الوضوء ام لا فيكون الشبهة حكمية وثانيها ان يكون سؤالا عن صدق النوم عليهما
بان يكون السائل جاهلا بالموضوع المستنبط فيكون الشبهة لغوية وثالثها ان يكون السؤال عن صدق النوم المعلوم المهية عليهما فيكون الشبهة
مصداقية والظاهر هو الاخير ثم ان الاحتمالين الاخيرين يجريان في قوله فان حرك الى جنبه شيء الخ فاذا تعقبه حكم الامام بالاستصحاب لزم ان يكون مورد
الشك في قدح العارض ايضا من موارد الاستصحاب فما زعم المحقق السبزواري من عدم جريانه فيه مخالف للرواية ومما بيناه ظهر لك انه لا مجال للايراد
على بعض الافاضل حيث رد على المحقق المذكور ذلك بان جواب الامام بقوله قد تنام العين الخ لا مدخلية له في الاستصحاب بل هو اما لتشخيص الحكم
او الموضوع المستنبط او المصداق الخارجي فلم يتعقب السؤال عن الشك في قدح العارض الاستصحاب ليدل الكلام على حجيته فيه بل المتعقب
هو الجواب باحد الامور الثلاثة وذلك لانه لم يصرح باستكشاف حجية الاستصحاب من الفقرة الاولى من الرواية ولم ينحصر السؤال للناظر الى الشك
عن قدح العارض بالسؤال الموجود فيها بل هو موجود في الفقرة الثانية ايضا بل الظاهر من كلام الراد ايضا خلاف ما فهمه المورد **قوله** وجله
نفس الجزاء آه **اقول** لا بد في الشرط والجزاء من ترتب الثاني على الاول فان كان في الكلام ما ظاهره الصلاحية للجزاء وعدم فيه هذه العلاقة
فيحكم باضمار الجزاء وما نحن فيه من هذا القبيل لان عدم الاستيقاظ بالنوم وعدم مجيء الامر البين لا يقتضي اليقين بالوضوء فلا يصلح ذلك للجزاء الا
بالتكلف مثل ان يؤول الكلام بالانشاء بان يكون المعنى والا فليستيقن ذلك ولم يجئ من ذلك امر بين فليكن على يقين من وضوئه في الظاهر او لا ينقض
اليقين الظاهري بالشك وهو مع انه خلاف الظاهر يخرج الخبر عن افادته حجية الاستصحاب بل الحكم الظاهري كما لا يخفى اللهم الا ان يحمل على ارادة انشاء
حكم الاستصحاب بان يكون المراد انه مع عدم الاستيقاظ بالنوم يبقى على حكم يقينه السابق ولا ينقضه بمجرد الشك وحينئذ فيكون قوله ولا ينقض
اليقين الخ تاكيدا لا تاسيسا فان قلت ما المانع من ان يجعل الجزاء هو قوله لا ينقض اليقين الخ ويجعل قوله فانه على يقين من وضوئه توطئة للجزاء
كما يقال اذا قدمت من السفر فلك منزل فانزل به قلت يلزم منه مضافا الى المخالفة المعهودة في علوم الادب من ابتناء الفاء في الجزاء دون الواو الفصل
بالاجنبي بين الشرط والجزاء واما التكلف بجعل مجموع الفقرتين جزاء فهو تعسف فتامل **قوله** وبعد اهمال آه **اقول** لا يخفى ان المراد
اليقين في قوله لا ينقض اليقين الخ لعدم استقامة ارادة غيره ولا يمكن اهمال تقييده بالوضوء الا بحمل اللام فيه على الجنس فالمبني المبني عليه العهد
وقد اعترف سره في مجلس الدرس بعدم توقفه على الاهمال المذكور وكفاية ذلك المبنى الا ان يمنع التوقف على ذلك المبنى كما صدر عن بعض الافاضل
تبعا للوحيد البهبهاني نظرا الى ان مقتضى التعليل التعدي وان كان المورد خاصا نظير ما مر في مبحث اخبار الاحاد في التعليل المذكور في آية النبأ
او يدعى الثبوت في غير المورد الخاص بعد القول بالفصل ويمنع كفايته بان الحمل على الجنس انما يفيد التعميم في اليقين دون الشك وبدون التعميم فيهما
معا لا يتم المطلوب في الكل نظرا سيما الاول فان مقتضى التعدي من العلة المنصوصة التعدي من اليقين بالوضوء لهذا الشخص المذكور في السؤال الى
غيره لا التعدي من اليقين بالوضوء الى كل يقين فتامل **قوله** لم يكن بعيدا عن اللفظ آه **اقول** وانما لم يحكم بكونه قريبا مع ظهور
صلاحية القرينة وهي سبق ذكر اليقين خصوصا مع كونه نكرة ومن القواعد المقررة حمل المفرد المحلى على العهد اذا سبقه نكرة كما في قوله تعالى
ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول لان مجرد الصلاحية للقرينة لا يكفي في صرف اللفظ عن الظهور الوضعي اللهم الا ان يدعى كفاية
مجرد الصلاحية كما في الامر الواقع عقيب الحظر ونظائره مع ان القاعدة المذكورة غير مسلمة وانما المعيار هو العرف وانما لم يحمل الرسول الثاني
في الاية على الجنس لعدم استقامته فالقرينة العقلية قائمة على الحمل على العهد وربما يدعى مع عدم القرب البعد ايضا نظرا الى انه لو حمل على العهد
لم يحتج الى الكبرى بل يكفي التعليل وانه يلزم التكرار بل نحو من اتحاد الدليل والمدلول حينئذ مضافا الى خلو الرواية على هذا التقدير عما يدل على
كون التعليل علة قائمة مقام الجزاء ويلزمه عدم كلية الكبرى ايضا لا يقال جعل قوله لا ينقض آه بمنزلة الكبرى الكلية يقتضي الحمل على اليقين

في مباحث الاستصحاب

الوضوء والا لم يتكرر الاوسط ومع عدم تكرره لم ينتج القياس لانا نقول ان الكلام في قوة قولنا الوضوء يقيني وكل يقيني لا ينقض بالشك فقد تكرر
الاوسط وحصل الانتاج ومما يؤيد كون المراد الكبرى الكلية والقاعدة الشاملة في جميع الموارد قوله ابدا وهو واضح **قوله** ره وبيان العموم
اقول توضيحه انه لو حمل اللام على الجنس كان مفادها الطبيعة ويستفاد الكلية والعموم بعد دخول النفي من جهة ان نفي الطبيعة مستلزم لنفي
الافراد بخلاف ما لو حملت على الاستغراق فانه يكون اللام حينئذ بمنزلة لفظ كل فبعد دخول النفي يحصل نفي الكل ولا شك انه يحصل بالنفي
الجزئية ومن هنا يظهر ان ما ذكره المحقق القمي ره في الجواب عن هذا الايراد من ان الكلام من قبيل ان الله لا يحب كل مختال فخور ليس كما ينبغي لان مبناه
على استفادة الكلية والعموم قبل دخول النفي وقد عرفت انتفائها في صورة حمل اللام على الجنس **قوله** ره قد اورد على الاستدلال آه **اقول** اورد
عليه بوجوه منها ما اشرنا اليه ومنها ان الحمل على العموم مستلزم للتخصيصات الكثيرة بل تخصيص الاكثر ومنها انه مستلزم للقول بعدم حجية
الاستصحاب نظرا الى كون صدر الخبر مما يجري فيه الاستصحاب وما يستلزم من وجوده عدمه فهو محال ومنها ان اليقين والشك لا يجتمعان حتى ينقض
احدهما بالآخر ومنها ان قوله لا ينقض آه سواء حمل على الاخبار او الانشاء يدل بظاهره على عدم جواز العمل بالاحتياط في موارد الاستصحاب ومنها
ان مفهوم قوله فاذا نامت العين الخ مما لا قائل عليه لفقهائنا كان في ترتيب وجوب الوضوء على الامر المذكور مما لا قائل عليه المعظم بل الكل من ان الوضوء
من الواجبات الغيرية لا النفسية ومنها ان الخبر مضطرب المتن حيث وقع في بعض النسخ التي ذكر فيها الخبر تنقض ولا تنقض بصيغة الخطاب وفي بعضها
بصيغة الغيبة ووقع في بعضها مكان تنقضه انما تنقضه **قوله** بما لا يخفى جوابه آه **اقول** الجواب عن الاول ان نقض الحكم بالاخبار والقواعد
بل مطلق الظنون المعتبرة ليس نقضا بغير اليقين فيكون ذلك من قبيل التخصص لا التخصيص ومما حققنا ظهر انه لا حاجة الى القول بان ما ذكر من قبيل
التقييد لا ضير فيه وان بلغ ما بلغ كما لا حاجة الى الالتزام بجواز تخصيص الاكثر وعن الثاني ان الظن بالاصل ويقوم مقام القطع به على ان الخبر نص في
غيره كما في نظائره وقد مر في مبحث الاخبار في آية النبأ ما يجدي هنا وعن الثالث ما سيأتي بيانا وعن الرابع ان الاخبار ليس عن احوال المكلفين بل عن الحكم
الواقعي فلا ضير فيه كما لا ضير في الحمل على الانشاء ايضا اذ النهي واقع في مورد توهم الوجوب مضافا الى ان العمل بالاحتياط غير النقض وعن الخامس انه لم يتعرض
بالدليل وان المراد من الوجوب التشريع وعن السادس ان مثل هذه الاختلافات لا يوجب الوهن **قوله** ومنها صحيحة اخرى آه **اقول** رواها الشيخ ره في
التهذيب في زيادات ابواب الطهارة عن حماد عن حريز عن زرارة والكلام في سندها كالكلام في الرواية السابقة لان رواتها بالسند المذكور في التهذيب
عين رواتها فسندها على طريقنا تمام لا اشكال فيه وان وقعت مضمرة في بعض نسخ يب ومقطوعة في اخرى وذكرها في العلل مسندة الى مولانا ابي جعفر
وفي طريقها علي بن ابرهيم ولا ضير في صحة السند من جهته لانه حسن كالصحيح سيما على مذاق ارباب التحقيق في الاخبار من الاتكال على ما يفيد الاطمينان
ويمكن ان يقال بعد القطع بوحدة الحديث لا اتكال في صدره على رواية التهذيب وفي ذيله على رواية العلل فتدبر **قوله** ره والتقريب كما في الصحيحة
الاولى آه **اقول** مورد الاستدلال من هذه الرواية فقرتان احديهما قوله وليس ينبغي لك آه في وسطها وثانيتهما قوله فليس ينبغي لك الخ في ذيلها
وتقريب الاستدلال بكل منهما ان يجعل اللام للجنس ليصير بمنزلة الكبرى الكلية وقد ادعى انه في هذا الخبر اظهر منه في الخبر السابق ووجهه اما بالنسبة الى
الفقرة الاولى فلعدم تطرق احتمال كون القضية جزاء لعدم ذكر شرط فيها واما بالنسبة الى الثانية فلعدم سبق ذكر يقين قبلها يحمل اللام على العهد
وقد يتوهم ان حمل اللام على العهد هنا اظهر من الخبر السابق اذ الكلام صريح في ان المطلوب عدم وجوب الصلوة وحاصل الاستدلال على ان الصلوة لا
تعاد لان الطهارة متيقنة والحدث مشكوك ولا ينقض يقين الطهارة بالشك في الحدث **اقول** لعل منشأ التوهم ذكر فاء التفريع في قوله فليس الخ
اي لما كان الامر على ذلك المنوال لم يكن لك ان تنقضه بالشك وفيه ان ذلك لا يقاوم ما دل من الشواهد الخارجية على ارادة الجنس كما لا يخفى ثم ان المحقق
القمي ره ذكر ان فيها مواضع للدلالة ولعل نظره الى دلالة قوله لانك كنت على يقين من طهارتك بعد قول زرارة ولم ذلك ايضا بتقريب ان العلة المنصوصة
يتعدى منها الى سائر الموارد وفيه ما اسلفنا من معنى التعدي وانه تسرية الحكم الى اليقين من هذا الصنف لا كل يقين في اي مورد كان واعلم ان هذه الرواية
الشريفة يستنبط منها قواعد كثيرة ويستخرج منها فوائد وفيرة ولنشر الى عدة منها الاولى حجية الاستصحاب على التقريب السابق والثانية تقدم
الاستصحاب المزيل على المزال كما ادعاه بعضهم والثالثة كون حجية الاستصحاب من باب التعبد والسببية مطلقا لا للوصف وذلك انما يستفاد من قوله قلت
فان ظننت انه قد اصابه الى قوله قال تغسله ولا تعيد الصلوة وتقريبه ظاهر والرابعة عدم لزوم الفحص في العمل في الموضوعات الخارجية وذلك لقوله
لا بعد سؤال السائل بقوله هل علي ان شككت الخ قيل ولعل هذا الخبر هو مستند الاجماع على عدم لزوم الفحص والخامسة اجراء حسن الاحتياط في الامور
العامة البلوى من الملبوسات وغيرها نظرا الى قوله ولكنك انما تريد ان تذهب الشك الخ فيضعف بهذه الرواية مخالفة البعض فيه والسادسة جواز العمل
بالظن في الموضوعات الخارجية وكونه حجة فيها كما في غيرها نظرا الى قوله تغسل من ثوبك الناحية التي ترى انه قد اصابها بتقريب ان المراد من قوله ترى
معنى نظن بدلالة سؤال زرارة عن السؤال عنه لو حمل على معنى العلم او الابصار والاحساس والسابعة صحة عبادة الجاهل بالحكم الوضعي اذا طابق الواقع
لقوله لانك كنت على يقين الخ لكنه انما يتم مع ملاحظة كون السؤال عما وقع او الاعم منه ومما يقع لا بخصوص ما يقع خاصة ومع ملاحظة كون الجهل
متعلقا بالحكم لا الموضوع والثامنة قاعدة اجزاء الامر الظاهري كما اشير اليها في المتن الى غير ذلك من الفوائد التي يقدر على استخراجها المتأمل **قوله**

في بيان اخبار الباب

واقا فقه الحديث اه اقول التكلم في فقه المسئلة لا دخل له بدلالتها على الاستصحاب فانه انما استفيد من كلية الكبرى سواء الحكم فيه
بنيا في المورد جواز الدخول او عدم الاعادة فقوله فيما سيجيء بل هو نقض اليقين لم يرد به القدح في دلالة الرواية على اعتبار الاستصحاب كذا
قيل قوله بلا اخطار اقتضت امتثاله اه اقول توضيحه ان الامام ع علل عدم وجوب اعادة الصلوة بقوله لانك كنت على يقين من طهارتك
ثم شككت بعد سؤال السائل لم ذلك مستفهما به سر حكمه ع بعدم الاعادة مع انه كان شاكا في وجود النجاسة وعدمه قبل الشروع في الصلوة
وذلك يدل على الاجزاء في الاوامر الظاهرية الشرعية بالنسبة الى الاوامر الواقعية بمعنى ان المكلف اذا اتى بالمامور به على الوجه الظاهري
ثم انكشف الخلاف فكان ما اتى به مجزيا ولا يجب عليه اعادته واذا ثبت الاجزاء فيها بهذه الرواية الصحيحة امكن القول باجزاء الاوامر العقلية و
الشرعية الاضطرارية بعدم القول بالفصل والمسئلة محل القيل والقال سيما بالنسبة الى بعض شقوقها وقد تقدم فيها الكلام في مباحث
الظن بقدر ما يقتضيه المقام ثم ان بعض السادة الاجلة استدل بقوله ع في الفقرة الاخيرة لعله شيء اوقع عليك على حجية اصالة تأخر الحادث
وان عدم اعادة الصلوة انما هو من جهتها فان الامام ع حكم بصحة الصلوة بالبناء على اصالة تأخر الحادث فيندرج هذا الاصل في الاخبار وفيه
ان محل النزاع من هذا الاصل هو ما اذا كان الحكم محمولا على نفس التأخر كما لو علم بحدوث الطهارة والحدث عنه وشك في المتأخر منهما فان صحة الصلوة
فيه مبتنية على تأخر الطهارة عن الحدث وما نحن فيه ليس كذلك فان صحة الصلوة فيه مبتنية على عدم النجاسة في الثوب والبدن وهو الشرط للصلوة
لا تأخر النجاسة اذ هو مما لا يعين ولا اثر له في كلام الشارع فحكمه ع بعدم الاعادة انما هو لاجل البناء على عدم النجاسة قبل الرؤية فتكون الرواية
دليلا على هذا الاصل لا الاصل المذكور قوله فافهم اه اقول لعله اشارة الى منع كون عدم نقض اليقين متفرعا على ما ذكر بل
على اصل المطلب مع ان الفقرة الاولى التي هي محل الاستدلال خالية عن هذا الاشكال مع انها قرينة على المراد في هذه الفقرة دالة على المراد على
وجه الاستقلال قوله ومنها صحيحة ثالثة اه اقول الرواية رواها في الكافي في باب السهو في الفجر والمغرب والجمعة عن علي بن ابرهيم عن ابيه
ومحمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان جميعا عن حماد بن عيسى عن حريز عن زرارة عن احدهما وقد رويت بطريقين لا اشكال في صحة سندها على احدهما
وهو الطريق المتروك فيه ذكر محمد بن اسمعيل واما الطريق المذكور هو فيه وهو الذي ذكرناه فالانصاف ان الخبر وان كان على تقدير اصح سندا منه على التقدير
الاول في الواقع الا انه ربما يخدش فيه بان الكليني ره لم يرو عن محمد بن اسمعيل اذ الظاهر ان المراد به ابن بزيع الذي كان في زمن مولانا الرضا ع ولم يوجد الكليني
بعد ذلك الزمان لان تاريخ وفاة الرضا ع مائتان من الهجرة والكليني وجد في اوائل زمان الغيبة وتاريخها مائتان وستة وخمسون وقد يدفع بان المراد
محمد بن اسمعيل البندقي النيسابوري وقد ذكره الكليني ره ويمكن دفعه بوجه اخر يظهر بالتأمل وكيف كان فاول الرواية قال قلت له من
لم يدر في اربع هو ام في ثنتين وقد احرز الثنتين قال يركع ركعتين واربع سجدات وهو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهد ولا شيء عليه الحديث قوله
وقد احرز الثلاث اه اقول المراد من احراز الثلاث اما الفراغ منها اي بعد اكمال السجدتين فيدل ح على ان الشك قبله مما لا حكم له او مما
لا ذم للشك بين الاقل والاكثر وهو المتيقن للاقل ويمكن ان يقال على الاول بعد دلالتها على اعتبار الفراغ لان القيد ليس لكلام الامام ع بل هو في كلام
الراوي ويؤيده انتفاؤه في بعض نسخ كتب الاصول الموجودة عندي فافهم قوله وفيه تأمل اه اقول قد يتأمل في التمسك بها من جهة اخرى وهي ان
المراد من اليقين والشك في هذه الفقرات اما العموم او العهد فعلى الثاني لا تصلح للاحتجاج بها مع انها تؤكد ما لم يقل به احد وعلى الاول يلزم
تخصيص الموهوم والمتيقن فلا مجال للاستناد في دفع الاشكال الوارد فيها من جهة اشتمالها على حكم مخالف للاجماع انها كالعام المخصص قوله
لانه اذا كان اه اقول ملخص الكلام في المقام ان الرواية تحتمل وجوها ثلاثة احدها ان يراد بها ما هو موافق مذهب العامة من البناء على اليقين
وهو الاقل ويبعده مخالفته المذهب لم يخالف احد من الاصحاب في وجوب البناء على الاكثر الا الصدوق وابن الجنيد ره حيث حكما بالتخيير بين الاقل والاكثر
جمعا بين هذا الخبر وبين ما دل على البناء على الاكثر ولذلك قوى بعض المتأخرين التخيير في المسئلة المذكورة في اول الخبر ايضا وثانيها ان يراد باليقين
هو اليقين ببراءة الذمة وتحصيل طريق الاحتياط وثالثها ان يراد البناء على الاكثر والتدارك بركعة بعد الصلوة فالمراد هو ركعة الاحتياط كما
يحمل على ذلك الفقرة الاولى فان قلت ما الدليل على ارادة ركعتي الاحتياط فيها واي مانع من حملها على ارادة ركعتين متصلتين مع قطع النظر
عن مخالفته لفتاوى الاصحاب قلت الدليل عليه هو ما تقرر في محله من ان اذا اطلق الوجوب فالمراد منه الوجوب التعييني لا التخييري فاذا كان وجوب
الفاتحة تعيينيا كان المراد بالركعتين اللتين يؤتى بهما صلوة الاحتياط التي تجب فيها قراءة الفاتحة تعيينا لا الركعتين اللتين يؤتى بهما من جهة تتميم الصلوة
وتكميلها لثبوت التخيير فيهما بين الفاتحة والتسبيحات قوله هو اليقين بالبرائة اه اقول فالمراد باليقين هو العمل الذي يكون سببا لحصول اليقين
كما ان المراد بالشك هو العمل الذي لو اتى به لم يحصل اليقين بالبرائة فيكون معنى الرواية مفاد قوله ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك وعلى هذا فلا دخل
لها بمسئلة الاستصحاب واعترض عليه بان قوله ولا ينقض اليقين بالشك في قوة التعليل ولا معنى للتعليل بالامر التعبدي ولا يرد مثل هذا على
الوجه الاول اذ البناء على الحالة السابقة مما هو مركوز في الاذهان وسيجيء في تفسير فقرات الرواية ما به يندفع هذا الاعتراض قوله ولعله ص
جماعة اه اقول حاصل ما ذكره انه اذا بنى على الاكثر واتى بصلوة الاحتياط استيقن بالامتثال لان الصلوة ان كانت ناقصة في الواقع كملت بصلوة الاحتياط

التي هي بمنزلة الجزء وان كانت تامة لم يضر وجود صلوة الاحتياط وكيف كان يحصل اليقين بالامتثال واما اذا بنى على الاقل لم يتيقن به لما فيه من احتمال زيادة الركعة المبطلة للصلوة سهوا وعمدا فان قلت يلزم على الاول احتمال وقوع التسليم في غير محله وموقع في التتمة قلنا هذا يجري مجرى السهو فلا ضير فيه كما صرح به شيخ الجواهر ره فان قلت هذا العمل مخالف للاحتياط من جهة اخرى وهي استلزامه زيادة الاركان ولذا ربما يقال ان مقتضى قاعدة الاحتياط على تقدير عدم اعتبار الاستصحاب في المقام هو رفع اليد عن العمل والاتيان به ثانيا قلنا يمكن الالتزام بعدم قدح تلك الزيادة من جهة استقلال صلوة الاحتياط بعد فرض الاستغناء عنها مع ان لزوم ذلك في ما يقوله العامة اظهر مضافا الى انحصار طريق العمل في ذلك بعد ظهور بطلان الاول وكونه مخالفا لما عليه الاصحاب وكذا قطع العمل لحرمته وان لزم منه ما لزم كما في سقوط الجهر والاخفات في تثليث الصلوة فيما اذا شك في صلوة مرددة بين الصلوات الخمس فتلخص من جميع ما ذكرنا ان ما يقوله العامة يصدق عليه نقض اليقين بالشك ضرورة احتمال الزائد على الموافقة للواقع والزيادة عليه كما يصدق عليه خلط اليقين بالشك بخلاف طريقة الاحتياط فانه نقض للشك باليقين باعتبار تردده بين الاتمام والنفل **قوله** وبتسمية ذلك في غيرها اه **اقول** وذلك مثل الموثقة التي اشار اليها ومثل المروي عن قرب الاسناد رجل صلى ركعتين وشك في الثالثة قال يبني على اليقين فاذا فرغ تشهد قام وصلى ركعة بفاتحة الكتاب لوالمراد باليقين الاقل لم يكن لصلوة ركعة وجه كما لا يخفى **قوله** المطابق للاستصحاب اه **اقول** انما لوحظ فيه المطابقة للاستصحاب مع ظهور مطابقته لقاعدة الاشتغال واستصحابه ايضا لما قيل من ان مدرك قاعدة الاشتغال واستصحابه هو احتمال الضرر واحتمال الضرر موجود هنا لاحتمال الاتيان بالركعة الزائدة اولا فالاتيان بها ثانيا مستلزم لزيادة الركن فلا يجري القاعدة بخلاف الاستصحاب فانه مبني على ملاحظة الحالة السابقة فيثبت عدم الركعة الزائدة في الظاهر وان لم يثبته في الواقع نعم اذا حمل الخبر على مورد السؤال بان يكون المراد منه ان الركعات الثلاث التي علم بفعلها لا يبطلها بالشك في فعل الرابعة بل يبني على اليقين يعني تلك الركعات ويأتي بالركعة المشكوك فيها ولا يعتد بالشك بجعله ناقضا للعمل الصحيح في حال من الاحوال لم يكن ناظرا الى جهة مطابقة الحكم للاستصحاب اصلا ثم اذا فسر الخبر بحيث ينطبق على الاستصحاب وان خالف الاجماع امكن استفادة مطالب اخر من فقراته على ما ادعى بعض المعاصرين مثل استفادة تقديم الاستصحاب على الاشتغال حين التعارض من قوله ع ولا يدخل الشك في اليقين بقرينة قوله ع ولا يخلط احدهما بالاخر ومثل ان الاتمام من قبيل الاتمام في الحكم الالزامي فلا ينبغي الاحتياط ندبا من قوله ع ويتم على اليقين مثل صحة القول بحجية الاستصحاب مطلقا وبطلان جميع التفاصيل من الفقرة الاخيرة الى غير ذلك مما يكون استخراجه من الخبر اصعب من نقل الصخر من قلل الجبال بل جعل سم الخياط مسلكا للجمال **قوله** واما احتمال اه **اقول** هذا الاحتمال مرجعه الى الفصول واراد بذلك اثبات انطباق الرواية على الاستصحاب على طريقة الخاصة ايضا وتوضيح مقصده انه لا منافاة بين دلالة الرواية على الاستصحاب وبين ما استقر عليه مذهب الخاصة من البناء على الاكثر وفعل صلوة الاحتياط بل يؤيده قوله ع ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط احدهما بالاخر بناء على انه مسوق لبيان انه لا يدخل الركعة المشكوك فيها في اليقين يعني الصلوة المعلوم اشتغال الذمة بها ولا يخلطها بالركعات الثلاث اليقينية فصدر الرواية يدل على القانون الكلي وهو الاستصحاب بالبناء على عدم وقوع المشكوك فيها يدل على كيفية الاتيان بها وانه يؤتى منفصلا فلا حاجة الى حمل المورد على التقية وهذا تمام الاستدلال لان مقتضى الحكم بعدم وقوع المشكوك الاتيان به متصلا **قوله** ففيه من المخالفة اه **اقول** ان جعل قوله فيبني تفريعا على سابقه كانت الفقرات ستا وان جعل فقرة متصلة كانت سبعا وكيف كان فلا يلائم ما ذكره صاحب الفصول شيئا من الفقرات وهذا مما لا مجال لانكاره والاولى ان يقال في تفسير الفقرات بحيث تسلم عن وصمة التكرار ومؤنة غاية الاشكال والتي تختلج بالبال ان هذه فقرات ست تؤول الى ثلث مفيدة لاحكام ثلاثة الاولى قوله ع ولا ينقض اليقين بالشك والحكم المستفاد منها هو ان اليقين السابق لا ينقض بالشك اللاحق فيفيد حجية الاستصحاب والثانية قوله ع ولا يدخل الشك في اليقين والحكم المستفاد منها انه اذا ثبت اشتغال الذمة بعمل من الاعمال فلا بد في مقام اليقين بالبراءة من العلم باتيان جميع اجزائه وشرائطه المقومة فيفيد وجوب احراز جميع الاجزاء والشرائط وعدم امكان اجزاء الاصل وعدم امكان ادخال المشكوك في صحة العمل والثالثة قوله ع ولا يخلط احدهما بالاخر والحكم المستفاد منها هو عدم الخلط بين حكمي اليقين والشك فان لكل منهما حكما على حدة فلا ينبغي الالتفات الى الشك الا عند ما يلتفت الى اليقين بعدمه فيفيد عدم طريقيته وكاشفيته فلا يجوز جعله معارضا لليقين بالاكثر بانتفاء اليقين بسببه بحكم بعد ثبوته ولا انتفائه فكل واحد منهما اعتداد بالشك والنفات اليه ثم استدل الاحكام لموجودة في هذه الفقرات بفقرات ثلث نشر على ترتيب اللف وهي قوله ع ولكنه ينقض الشك باليقين وهو ناظر الى الاولى وقوله ع ويتم على اليقين فيبني عليه وهو ناظر الى الثانية وقوله ع ولا يعتد بالشك في حال من الحالات وهو ناظر الى الثالثة **قوله** واضعف من هذا اه **اقول** حاصل هذا التوجيه ان مفاد الخبر موجبة القاعدة بين الاستصحاب والاشتغال ولزوم العمل بكل منهما فالكلام هنا في مقام تأسيس اصلين فمورد السؤال هو مورد الاحتياط يعمل به فيه يعمل بالاستصحاب في سائر موارد فلا يحمل الخبر فلا نقول بالاستصحاب مطلقا ولو في المورد حتى يرد علينا ما يرد ولا نحمل الخبر على التقية فلا يعمل به فيه ايضا ليندفع بما يدفع بل نقول بان الخبر يفيد حجية القاعدتين كل في مورده وجه الاضعفية انه مستلزم لاستعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد مع انه لا جامع بين المعنيين لتمكن ارادتهما معا من اللفظ

قوله فافهم اه **اقول** لعله اشارة الى ان كون وجوب العمل بالاحتياط اصلا كليا يرجع اليه في جميع الموارد مما لا يلتزم به المحققون واما ان الشك في ركعات الصلوة خلاف الفرض فجعله اصلا كليا مطلقا يشعر بكونه ناظرا الى قاعدة الاستصحاب وان لم يكن في الرواية ما يدل على ارادة اليقين السابق **قوله** ومنها مرسل الخصال اه **اقول** نقل المجلسي ره في البحار في باب من نسي او شك في شيء من افعال الوضوء عن باب الاربعمائة من الخصال عن ابيه عن سعد عن عبد الله عن محمد بن عيسى اليقطيني عن القسم بن يحيى عن جده الحسن بن راشد عن ابي بصير ومحمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع عن ابيه عن جده ان امير المؤمنين ع علم اصحابه في مجلس واحد اربعمائة باب مما يصلح للمسلم في دينه ودنياه فكان من ذلك من جملة ما قال لهم **قوله** لا يخفى ان الشك واليقين اه **اقول** يريد بذلك التوطئة والتمهيد لبيان انه لا بد من حمل الخبر على القاعدة او على الاستصحاب ولا يمكن حمله على ارادة كليهما اذ لا يمكن الجمع في معنى الحكم بالوجود كما في مورد القاعدة وبين البقاء كما في مورد الاستصحاب وان كان استعمال المضي في قوله ع فليمض في القدر المشترك ليس ببعيد مما ذكرنا يظهر عدم امكان ارادة الجمع بين موردي هذه القاعدة وقاعدة الشك بعد الفراغ في كلام واحد كما سيجيء تحقيقه من المصنف ره **قوله** فضلا عن تاخر احدهما اه **اقول** ظاهر هذه العبارة امكان فرض تقديم زمان الشك على اليقين في الاستصحاب **قوله** وكذلك قوله صريح اه **اقول** لا يخفى ان ذلك انما يستفاد من لفظ كان وادخال الفاء في قوله ع فشك وهذا لا يوجب الا الظهور كقضية اتحاد زمان المتعلق المستفاد من ظاهر الكلام نظرا الى الظهور في تعلق الشك بالمتيقن **قوله** تعين حملها على القاعدة اه **اقول** ملخص الكلام في الفرق بين هذه القاعدة المعبر عن موردها في لسانهم بالشك الساري وبين الاستصحاب ان المعتبر في الاستصحاب تعدد زمان متعلق الشك واليقين ان اتحد زمان الوصفين كما في المثال المذكور في المتن والمعتبر في القاعدة تعدد زمان الوصفين مع وحدة زمان المتعلق لان مرجع الشك اللاحق الى اليقين السابق فمعنى عدم نقض اليقين بالشك في الاستصحاب الحكم باستحباب المتيقن وترتيب اثاره عليه في زمان الشك وفي القاعدة الحكم بصحة الاعتقاد السابق ومطابقته للواقع وترتيب الاثار عليه وهذه القاعدة هي التي تسمى في لسان كاشف الغطاء بالحمل على الصحة في الاعتقادات حيث قسم الصحة الى الصحة في الاعتقادات والافعال وفي الاقوال وفي جميع الموجودات التي هي اعم من الكل **قوله** ويؤيده ان النقض اه **اقول** النقض قطع الحبل ونحوه ويستعمل فيما له امتداد ووجه استعماله فيما نسب للقاعدة المذكورة لامتداد المتيقن فيها الى زمان الشك وبالجملة يشعر النقض باتحاد زمان متعلقي الشك واليقين فمفاد الخبر هو وقوع التعاند بين الشك واليقين كما نبه المحقق الخوانساري وبنى عليه ما ذهب اليه في الاستصحاب ولا شك ان التعاند موجود في القاعدة المذكورة لتوارد اليقين والشك على مورد واحد وليس موجودا في الاستصحاب لتغاير متعلق اليقين والشك فيه فان متعلق اليقين هو الثبوت ومتعلق الشك هو البقاء فان قيل اذا كان الاخبار المشتملة على لفظ اليقين والشك ظاهرة في صورة التعاند والتعارض على ما ذكرت فاي شيء دليلا على حجية الاستصحاب وهل هذا الا هدم اساس الاستصحاب قلت يكفي في اثبات حجية خبر زرارة المذكور سابقا فانه وان اشتمل على ذكر اليقين والشك الظاهر في ما ذكر الا ان فيه قرينة صارفة عن ذلك الظهور وهي سبق ذكر الوضوء لمعلوم كون اليقين به ثبوتا ومتعلق الشك هو بقاؤه فيكون مورد الخبر من موارد الاستصحاب فيدل على حجيته **قوله** ثم لو سلم اه **اقول** لهذه القاعدة صور ثلاث احدها ما قام الاجماع على اعتبارها والثانية ما قام الاجماع على عدم اعتبارها والثالثة ما وقع فيه الخلاف اما التي قام فيها الاجماع على اعتبارها فهي ما اذا اعتقد شيئا ورتب عليه الاثار فانكشف الخلاف واما التي قام على عدم اعتبارها فهي ما اذا اعتقد شيئا وظهر فساد مدرك الاعتقاد قبل ان يبني عليه ويرتب عليه الاثار كما اذا اعتقد المجتهد حجية الاجماع المنقول وظهر فساد مدرك اعتقاده قبل ان يعمل به في الموارد واما التي وقع فيها الخلاف بينهم فهي ما اذا اعتقد شيئا ورتب عليه الاثار ثم شك في صحة الاعتقاد وحصل له التزلزل فيها فيحمل الخبر على الصورتين اللتين لم يقم الاجماع على عدم اعتبارها الا الصورة الاخرى وقد صرح كاشف الغطاء الذي انتشر منه تاسيس هذا الاساس بجريان القاعدة في الصورة الاخيرة ايضا **قوله** لكن الرواية اه **اقول** قد يقال انه يكفي في ثبوت وثاقة رواية الثقة عنه سيما مثل محمد بن عيسى الذي اخرج البرقي عن قم لما اسند اليه بعض المنافيات والمنافرات ورده الى البلد بعد تبين الخلاف وقال الوحيد البهبهاني في تعليقه الرجال في ترجمة تضعيف سهل من غض كان التنقل فلا يعتنى برواية الاجلة عنه سيما مثل احمد بن محمد بن عيسى امارة الاعتماد بل الوثاقة ويؤيده كثرة رواياته والافتاء بمضمونها انتهى وفيه ان مجرد رواية الثقة لا يدل على وثاقة المروي عنه لانه ربما اعتمد على كتابه او على الشواهد الخارجية نعم اكثار الرواية يدل عليها **قوله** وان ضعف ذلك اه **اقول** المضعف موضح الرجال الكبير وصاحب نقد الرجال على ما حكي عنهما وملخص مرامهما ان العلامة ره استند في تضعيفه اياه الى تضعيف ابن الغضائري وقد اشتهر بين علماء الرجال ان قدحه لا ينافي المدح قال في التعليقة ويؤيد فساد كلام ابن غض في المقام عدم تضعيف شيخ من المشايخ العظام الماهرين باحوال الرجال اياه وعدم طعن احد ممن ذكره في ترجمته وترجمة جده وغيرهما انتهى **قوله** فتامل اه **اقول** يمكن ان يكون اشارة الى حصول القدح مثل ذلك ايضا من حيث صيرورة الراوي به مجهول الحال وان لم يصر من الضعفاء مضافا الى ان تضعيف العلامة ره ربما كان مستندا الى امر اخر كما صرح به في التعليقة مع ان تضعيف العلامة الذي هو من ائمة الفن كاف وان كان مستندا اليه ويحتمل ان يكون اشارة الى عدم قدح وان ضعفنا تضعيف البعض لتضعيف العلامة ره من جهة اشتهار الرواية وفتوى على ما ادعاه بعض المحققين ونقل الفاضل النراقي ره في المناهج عن المحدث المجلسي في البحار بعد ذكر الخبر كلاما يدل على صحة ما ذكره البعض ومنه لفظه اصل الخبر في غاية الوثاقة والاعتبار على طريقة القدماء واعتمد عليه الكليني ره انتهى **قوله**

فان تفريع تحديداه اقول نقل عن شيخنا المصرة في بعض كلماته اشكال في دلالة الرواية على المقصود وهو امكان ان يكون المراد من قوله اليقين لا يدخله
الشك بيانا لقاعدة الاشتغال فلا تمسك بها ويكون قوله صم للرؤية مذكورا بالتبع والمقصود الاصلي هو قوله افطر للرؤية المنطبق على قاعدة
الاشتغال لا يقال لا يمكن ارادة قاعدة الاشتغال على الفرض المذكور ايضا لعدم ان الامر في اليوم الذي يشك انه من رمضان او شوال بين الوجوب والحرمة
الذاتية التي لا ترتفع بالاحتياط لانا نقول لا دوران في المقام اذ الشك في الحرمة شك في التكليف يرتفع باصالة البرائة والاباحة بخلاف الشك في
الوجوب فانه شك في المكلف به وهو مورد الاحتياط لا يقال يوم الشك يشمل اليوم الذي يشك انه من رمضان او من شوال والذي يشك انه منه او من
شعبان فلم خصص بالاول المنطبق على الاشتغال لانا نقول المراد اليوم المعهود الذي يستشكل في حكمه والاخير مما يكون حكمه مركوزا في الاذهان ثم اجاب
عن الاشكال بان المعروف من يوم الشك هو الاخير فيجعل قوله افطر للرؤية مذكورا بالتبع او يراد من يوم الشك القدر المشترك وعلى التقديرين يدل
الخبر على المطلوب انتهى ما حكى عنه ملخصا اقول يمكن تقريب الاشكال وتوجيه ارادة قاعدة الاشتغال في المعنى الاخر من يوم الشك ايضا بان
يقال انه اذا فرض انه صام في اليوم الذي يشك انه من رمضان او من شعبان بقية يوم رمضان وفرض كون الشهر تاما فاذا عد ثلاثين يوما فمقتضى نية
الصوم من تلك اليوم انه اكمل صوم شهر رمضان والمفروض انه لا يحصل على هذا التقدير في شهر شوال فيحصل له العلم بفراغ الذمة لاحتمال كون
ذلك اليوم الذي شك فيه من شعبان في الحقيقة وكون اليوم الواحد والثلاثين منه هو اليوم الاخر من شهر رمضان والمفروض انه لم يتيقن بدخول شوال من جهة
رؤية هلاله ثم انه في بحاث الجهة في معنى الخبر وجه اخر وهو ان يكون المراد بيان شرط وجوب الصوم وحرمته بعد وجوبه من دون نظر الى قاعدة الاشتغال والاستصحاب
كما اذا لم يكن هذا الجواب مسبوقا بالسؤال فالمراد هو التنبيه على شرط الوجوب بمعنى ان شرطه رؤية الهلال وكذا شرط تركه فبعد التوجه الى هذا الشرط لا
يحتاج الى السؤال في مقام الشك لان المشروط ينعدم عند عدم شرطه فيكون ذلك نظير قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الاية فتدبر قوله
الا ان سندها آه اقول من جهة قدح جماعة في علي بن محمد واحتمال اشتراكه بين الضعيف والثقة كما يظهر من بعضهم مع انه في اصل حجية المكاتبة كلاما
قوله مثل رواية عبد الله آه اقول قد توهم ورود الضعف على هذا الخبر من جهة اشتماله على النهي عن الغسل المنافي لجريان الاحتياط الندبي في الامور
العامة لجريانه في غيرها ويمكن دفعه بان النهي فيه لا يفيد ازيد من الرخصة في الترك لكونه واردا في مورد يتوهم فيه الوجوب كما يعطيه السياق قوله فهم
الرواية مختصة آه اقول يمكن ان يقال انه ان علم ان المناط انما هو اليقين السابق من دون مدخلية الخصوصية فيكون الخبر من جهة تحقق المناط دليلا
مستقلا على الحجية والا فبملاحظة الاخبار الاخر تتم المطلوب من باب الاستقراء الذي هو حجة حتى عند القائلين بالظنون الخاصة اللهم الا ان يمنع حصول
الظن من ملاحظة تلك القضايا الخاصة الجزئية ولذلك منع بعضهم استنباط العلة ولو سلم فافراد الاستصحاب كثيرة وتلك القضايا مخصوصة ببعضها
فلو ثبت بها الحجية اختصت بتلك الافراد الخاصة التي هي موارد تلك القضايا فان استقراء صنف من نوع لا يثبت الحكم الا لذلك الصنف مع ان كون
الحكم في تلك القضايا مستندا الى اليقين السابق غير معلوم فالاولى ان لا يسمى ذلك بالاستقراء بل يقال انه استدلال بالاخبار بان يراد اثبات دلالة الاخبار
على اعتبار الحالة السابقة اليقينية وان كان ذلك بملاحظة ضم بعضها الى بعض فهو نوع من الاحتجاج بالاخبار وان لم يكن كل واحد مستقلا في افادة المقصود
لا الاحتجاج بالاستقراء ليرد عليه ما ذكر فان قيل ضم غير المفيد للمقصود الى مثله لا يجدي في اثباته نظير ما قرر في المعقول من ان ضم الكلي الى الكلي لا يفيد
الجزئية وان انتهى على الكليات الى الف قلت كل منها وان لم يكن ظاهرا في افادة المقصود لكن مجموعها يفيد الظن ولا فرق في مقام الحجية بين حصول الظن من
لفظ واحد والفاظ متعددة قوله ثم لا فرق في مفاد الرواية آه اقول في معنى الرواية احتمالات احدها ان يكون المراد ان المشتبه
من حيث الاحكام محكوم بالطهارة عملا بالاستصحاب حتى يعلم القذارة ثانيها ان يكون المراد انها محكوم بالطهارة عملا بالقاعدة حتى يعلم القذارة من
الشرع ثالثها ان كل شيء من الموضوعات الخارجية علم طهارته سابقا فهو محكوم بطهارته عملا بالاستصحاب رابعها ان كل شيء منها اشتبه انه من الاشياء
المعلومة النجاسة او المعلومة الطهارة محكوم بطهارته خامسها ان كل شيء طاهر منها اشتبه بالاشياء المعلومة النجاسة محكوم بطهارته والفرق بين
هذين المعنيين ان المراد في الاول هو الشبهة البدوية وفي الثاني هو الشبهة المحصورة سادسها ان يكون المراد ان حكم كل شيء من المشتبهات الموضوعية والحكمية
هو الطهارة الى زمان العلم بالنجاسة عملا بالاستصحاب سابعها ان حكم كل منها الطهارة كذلك عملا بالقاعدة ثامنها ان يكون المراد ان حكم كل منها الطهارة
عملا بالاستصحاب والقاعدة كليهما اما الاحتمال الاول والثاني والخامس والسادس فمجرد احتمال لا قائل بظهور الخبر فيه واما الثالث فذهب اليه جماعة
من الاصوليين واما الرابع فهو الذي اختاره المحقق القمي زاعما ظهور الخبر فيه واما السابع فهو المشهور وهو الحق لظهور الخبر فيه ما اورد عليه المحقق القمي
مردود بما ذكره شيخنا الاستاد واما الثامن فهو الذي ذهب اليه صاحب الفصول واختاره الفاضل النراقي ره ايضا وسيأتي الكلام عليه قوله
فعلم مما ذكرنا آه اقول نظير ذلك ما مر في مباحث اصالة البرائة في بيان قوله كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال الخ حيث قال المص وبالجملة
بالتامل الى اخر ما ذكره ره وحاصل مرامه هنا انه لا يلزم مما ذكره المحقق القمي ره من استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد نظرا الى ان المعنى حينئذ ان كل
شيء مشتبه الحكم وكل شيء مشتبه انه من الاشياء الطاهرة او النجسة فحكمه الطهارة وكذا في الغاية نظرا الى ان غاية الحكم في الشبهة الحكمية وغايته في
في الشبهة الموضوعية والعلم الذي هو الغاية في الاول هو العلم من الادلة الشرعية وفي الثاني هو العلم من البينة ونحوه على ان الزوم من ان المحذور هو استعمال اللفظ

في بناء الأخبار الباب

المشترك في اكثر من معنى واحد لا في القدر المشترك الجامع بين المعاني المتعددة وما نحن فيه من هذا القبيل ثم ان المحقق المذكور ذكر في طي كلامه مبعدا لارادة الشبهة الحكمية في نفسها مع قطع النظر عن لزوم المحذور المذكور منها ان الحاصل في الحكم غالبا هو الظن فيلزم التجوز في لفظ العلم ومنها انه حينئذ ينافي اصل البراءة والعمل به مشروط بالفحص عن الدليل وظاهر الخبر ينفي وجوبه ومنها ان ظاهر العموم هو العموم الافرادي في ارادة الاشخاص لا الانواع فليس بظاهر في ارادة الكلي ولا الجزئي بملاحظة الكلي ويمكن دفع الاول بان ذلك لا يختص بالشبهة الحكمية فان الغاية في الشبهة الموضوعية ايضا تثبت بشهادة العدلين واخبار ذي اليد ونحوهما مع ان ظنية الحكم بالقذارة بوجه ظنية قذارة الموضوع ايضا مع ان ظنية الحكم في زماننا هذا سدود الخطاب في محل المنع وانما المسلم ظنيته في امثال زماننا ودفع الثاني بمنع ظهور الرواية في البناء على الطهارة بدون الفحص لو سلم فلا ضير في خروجها من الظاهر بالنسبة الى بعض الموارد بدليل خارج ودفع الثالث بان ظهور العموم في الافرادي لا يجعلها ظاهرة في ارادة الشبهة الموضوعية لعدم تفاوت المعاني المذكورة في ان الملحوظ فيها هو الامر الكلي غاية الامر انه المعلوم الطهارة سابقا في بعضها والمشتبه في بعض اخر وهكذا مضافا الى ما قيل من ان ارادة الجزئي بملاحظة الكلي في الاحكام شائعة بل اكثر العمومات من هذا القبيل كقولك اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه فانه عام افرادي ايضا مع ان الحكم فيه للجزئي بملاحظة الكلي فليتدبر **قوله** مع ان قوله حتى تعلم آه **اقول** فيه انه ليس في كلام هذا المحقق ما يدل على انه جعل الغاية من توابع الحكم الاول فان لفظه هو ان الحكم الاولي الطهارة عند عدم العلم بالنجاسة فلعل مراده ان حكم كل شيء لا يعلم نجاسته هو الطهارة لان الحكم الطهارة الى ان يعلم النجاسة بل التحقيق ان معنى الخبر ايضا هو هذا المعنى بناء على حمله على القاعدة ويؤيده ما ذكره المحقق القمي ره في مقام ترجيح حمله على القاعدة من ان الظاهر ان لفظ نظيف صفة مشبهة دالة على الثبوت ومناسبة لارادة ما يثبت قذارته بالذات او بسبب الملاقاة لا فعل ماض مفيد لتجدد حصول القذارة فيفيد ان الشك انما هو في ان الشيء هو الطاهر او القذر لا في ان الشيء حصل له القذارة ام لا انتهى فمعنى الخبر بناء على حمله على القاعدة ان كل شيء طاهر اذا لم تعلم انه قذر ومحصله ان الغاية متعلقة بنفس نشأ الحكم الظاهري لا استمراره لينسدج تحت مورد الاستصحاب وحينئذ فلا حاجة الى ذكر الغاية في الحكم الاول لظهورها فيجعل الغاية من توابع الحكم الثاني فيصير حاصل معنى الخبر ان بنفس نشأ الحكم الظاهري كل شيء مشكوك الطهارة والنجاسة فحكمه الطهارة وهذا الحكم اعني الحكم بالطهارة لا نفس الطهارة مستمر الى زمان العلم نعم يرد عليه ما اورده عليه من عدم كون هذا الحكم مغيى بهذه الغاية وهو كلام اخر ويرشد الى ما ذكرناه التامل في كلام المحقق المذكور حيث ذكر في بيان المعنى الاول ما لفظه عند عدم العلم بالنجاسة وفي بيان المعنى الثاني قوله الى زمن العلم بالنجاسة ومما حققناه يظهر لك النظر فيما اورده شيخنا المصنف ره على الشق الثاني فان المحقق المذكور له ان يقول الحكم باستمرار الطهارة ظاهرا الى زمن العلم بالنجاسة انما هو من جهة الاستصحاب لا القاعدة مع ان مقصوده الرد على من جعل الرواية دالة على كلا الاصلين لا في جعلها ايا منا قابلة للحمل على الاستصحاب فلا مساس بين الكلامين كما لا يخفى **قوله** فالاولى حملها آه **اقول** لا يخفى ان هذا الخبر كالخبر السابق في التشبيه فهو ظاهر ايضا في افادة القاعدة والعلية المذكورة لا تصلح للصرف عن الظاهر **قوله** فاياك ان تحدث آه **اقول** فيه توهم ان اشتمال هذا التحذير الصريح في التحريم المنافي لما عليه اصحابنا الاخيار ودل عليه الاخبار من كون تجديد الوضوء بمنزلة نور ذي نور او نور فوق النور سقطه عن الاعتبار وفيه ان التحذير انما هو فيما يفضي الى الوسواس او بالنسبة الى اعتقاد وجوب الوضوء فيكون العمل بالاستصحاب من باب العزيمة لا الرخصة **قوله** ثم ان اختصاص ما عدا الاخبار آه **اقول** وكذا الاخبار العامة اذا جعلنا من الاخبار الخاصة بان لا يسلم كونها مفيدة للقاعدة الكلية كصحيحة زرارة المتقدمة بالنظر الى التعليل بقوله فانه على يقين الخ الدال على حجية الاستصحاب في الوضوء وكذلك قوله ع ولا ينقض اليقين بالشك بناء على حمل اللام على العهد وكذلك غيرها من الاخبار المشتملة على لفظي اليقين والشك بناء على ما ذكر فيكون بانضمامها الى سائر الاخبار مفيدة لحجية الاستصحاب في موارد الشك في الرافع بل ادعى السيد صدر الدين في شرح الوافية انها موجبة للقطع بحجيته مط **قوله** على حجية الاستصحاب في جميع الموارد آه **اقول** اي موارد الشك في المقتضي والشك في المانع بل في جميع موارده المختلفة باعتبار اقسامه الاخر وذلك لعموم لفظي اليقين والشك نعم قد يتوهم عدم نهوض الاخبار لاثبات حجيته في صورتي الظن ببقاء المستصحب والظن بارتفاعه بل يختص بالصورة الثالثة وهو تساوي الاحتمالين بالنظر الى ظاهر لفظ الشك وقد اشرنا سابقا الى ما يبطل هذا التوهم وتوضيحه ان المراد من الشك في الخبر هو ما يقابل اليقين الشامل للظن والوهم ايضا والدليل عليه مع تنصيص بعض اهل اللغة كالجوهري والفيروزابادي اطلاقه عليه في بعض الروايات كما ادعى في الجواهر وذكره في مقابلة اليقين في بعض تلك الاخبار سيما بملاحظة قوله ع ولكن تنقضه بيقين اخر ومن هنا يظهر ضعف ما ذكره شارح الدروس ره من انه يستفاد من مفهوم قوله لا تنقض اليقين بالشك جواز نقضه بغيره فافهم ومما يدل على ما ذكرنا قوله ع في صحيحة زرارة بعد قوله فان حرك في جنبه شيء الخ لا حتى يستيقن انه قد نام الخ حيث حكم بانتقاض الوضوء بمجرد عدم العلم والشعور بحركة شيء في جنبه مع انه من الامارات المفيدة للظن بالنوم وجعله في حكم الشك فيعلم ان المراد من الشك المذكور في هذه الاخبار هو معنى العام **قوله** توضيحه

اقول ايضاح التوضيح ان المعنى الحقيقي للنقض هو قطع الشيء المتصل والهيئة الاتصالية عند وابانة اجزائه كما في قوله تع كما نقضت غزلها الاية فان المراد نقض اجزاء المغزول ورفع هيئته الاتصالية واذا كان ارادة ذلك غير ممكن في الاخبار لعدم كون اليقين من الاجسام المتصلة الاجزاء فلا بد من حمله

على معنى المجازي وللمجاز ان احدهما رفع اليد عن الشيء مع وجود المقتضي للثبوت فيه بحيث لو لم يمنع عنه مانع لكان ثابتا وثانيهما مطلق رفع اليد عنه وجد المقتضي ام لا وقد قرر في محله انه اذا تعذر الحقيقة تعين اقرب المجازات واقرب المجازين هنا هو الاول لاقربيته الى المعنى الحقيقي الذي يستلزمه الشك فعلا لوجود التعاند الثاني فيه فيحمل عليه ويراد من متعلقه ما من شانه الاستمرار لصلاحيته خصوصية الفعل لتخصيص العام كما في المثال المذكور في المتن ويرد عليه منع الترجيح بمثل هذه الاقربية الاعتبارية سلمنا لكن الفعل ينصرف عن ظهوره بظهور اليقين في الشك في العموم فانه اذا دار الامر بين الغاء ظهور الفعل وبين الغاء ظهور متعلقه فيلغى ظهور الفعل ويوخذ بظهور المتعلق كما في قوله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل فان الامر دائر بين الاخذ بظهور الاكل وحمله على معناه الحقيقي والغاء ظهور الاموال لحملها على الماكولات وبين عكسه فقد اختار الفقهاء الثاني وما نحن فيه من هذا القبيل مضافا الى ما سيذكره المصنف من مقربات المجاز الثاني **قوله** بل ينقض الشك باليقين آه **اقول** وجه الاستفادة ان الشك لم يترتب عليه حكم لينقض كما يترتب على اليقين فالمراد عدم الاعتناء به فان الشك مما يمكن الجعل بالنسبة اليه وجودا وعدما بالتعبد لا تعلق لتشكيك واعتد به بخلاف اليقين كما سبق تحقيقه في اوائل الكتاب قوله ان مجرد احتمال عدم الرافع آه اقول قد يورد عليه بان المقتضي بهذا المعنى قد ترتب عليه المقتضى في الزمان الاول لانه المفروض في المقام فاقتضائه في ذلك الزمان ان كان معناه تاثيره فيه بحيث يترتب عليه فعلا فهو معنى المقتضي بالمعنى الاول لا المقتضي بهذا المعنى وان كان معناه تاثيره شانا بمعنى فعلية المقتضى بالفتح لولا المانع ففيه انه لا فرق حينئذ بين الزمان الاول والثاني فبعد ثبوته المحتملين عن الاعتبار يكون حال المقتضي في الزمان الثاني كحاله في الزمان الاول الا ان يقال بان الفرق بينهما ان عدم الرافع معلوم في الزمان الاول دون الثاني ويندفع بمنع حجية الاغلب اولا وعدم الدليل على اعتباره ثانيا مع انه يكفي في ذلك الحكم الظاهري المستفاد من الاصل سيما اذا كان حجية الاستصحاب من باب التعبد وفيه ما لا يخفى قوله نعم لو شك في قصد الرافع آه اقول قد تحقق هذا المطلب في مباحث الظنون الخاصة فراجع اليها **قوله** لكن الذي يظهر بالتامل آه **اقول** اما عدم استقلاله في نفسه فلان الاصول اللفظية قد اعتبر في موضوعها عدم القرينة فالعام لا يكون مقتضيا بنفسه بل يعتبر فيه عدم المخصص على وجه الشرطية او الشرطية كما قرر في محله واما عدم انطباقه على قوله المتقدم فلان الظاهر من تمثيله بالعقد المقتضي للزوجية ان مراده من المقتضي هو المقتضي للحكم وبالرافع رافع الحكم لا الدليل المقتضي للعلم بالحكم حتى يشمل مثل العام وقد نبه عليه المعاصر حيث فهم من عبارته موارد الاستصحاب وحكم بعدوله عن كلامه الاول وقد استوفينا الكلام في بيان هذا المرام ومن يتامل فيما اسلفنا يظهر وجه التامل المامور به في المقام قوله ومنها ان الثابت آه اقول هذا الدليل يتوقف فهمه على فهم مسائل كلامية من ان كل ممكن محتاج في وجوده الى المؤثر وان الاعدام لا تحتاج في الاستمرار الى علة بل يكفي فيها عدم العلم بوجود علة الوجود وان الحق ان الموجود الباقي ليس بحيث يحتاج في بقائه الى علة اولا ولو فرض احتياجه كما هو الحق فهل العلة المبقية عين العلة او غيرها وان الممكن كما يحتاج في وجوده الى المؤثر فكذلك في انعدامه الى غير ذلك

قوله والا لم يحتمل البقاء آه **اقول** هذا احسن مما صنعه بعضهم حيث علل هذه المقدمة بلزوم الخروج من الامكان الذاتي الى الامتناع لما قيل من انه ان حمل على ظاهره من ان ما يمكن وجوده في وقت فلا بد ان يكون وجوده ممكنا في سائر الاوقات فهو في محل المنع لانتقاضه باجزاء الزمان في الزمانيات اذا اخذت من حيث تقييدها بازمنتها الخاصة وان اريد انما يحكم عليه بالامكان في مرتبة ذاته فهو ممكن في مرتبة ذاته دائما وان امتنع بالقياس الى بعض العوارض اذ الامتناع الغيري لا ينافي الامكان الذاتي فهو لا ينهض لاثبات المقصود فعلى التقديرين لا يسلم التعليل بما في التعليل المذكور في هذا الكتاب فان المقصود منه لزوم خلاف الفرض على تقدير بطلان المقدمة المعللة لان محل الكلام هو استصحاب ما يمكن بقائه في الوقت الثاني لا ما يمتنع بقائه فيه لا يقال هذه المقدمة مع التعليل مستدركة لا حاجة اليها اذ الكلام في حجية الاستصحاب انما هو في المواضع التي يجري فيها تحقق اصل شرائط الجريان لانا نقول لعل ذلك في قبال من احال بقاء وجود الممكن المستصحب عقلا مطلقا او في خصوص الاعراض من جهة القول بتجدد الامثال فيها فلا يتم الدليل المذكور حينئذ الا بهذه المقدمة لان المناط في تحقق قاعدة الجريان هو الامر العرفي ولا يمكن بناء الدليل العقلي عليه كما لا يخفى

قوله وفيه منع استلزام آه **اقول** حاصل الايراد ان الرجحان انما يسلم اذا حصل الظن بعدم المؤثر وهو مم ولو تمسك المستدل باصالة عدمه فلا يجديه ايضا فان قلت له اثبات الظن به بوجه اخر وهو ان زوال البقاء محتاج الى المقتضي ودفع المانع بخلاف بقاء البقاء فانه محتاج الى رفع المانع فقط فيقدم الثاني لكونه اقل احتمالا من الاول قلت هذا ايضا لا يتم الا بالاجزاء بالاصل وفيه ما مر وهو واضح فان قيل لعله استند الى قاعدة عدم المدرك مدرك العدم التي جرى عليها الشيخ ره في العدة قلت يخرج حينئذ عن الاستصحاب كما صرح الشيخ به لان عدم المؤثر انما يفيد في بقاء الحكم فيما اذا لم يكن هناك مؤثر في الرفع وهذا يكون دليلا على الاستمرار فهو مع عدم المزيل موجب للحكم بالبقاء لا البقاء بنفسه قوله مع ان مرجع آه اقول اعلم ان عمدة ادلة حجية الاستصحاب هو ان بقاء ما ثبت راجح فيجب الاخذ به والا لزم العمل بالمرجوح وقد ذكر القوم ادلة كثيرة كادت تبلغ عشرة كلها راجعة الى ذلك والاولى ان تجعل تقريرات مختلفة لدليل واحد لا ادلة مستقلة الا ما يكون ظاهرا في الاستقلال فمن جملتها ما ذكره منها ان الباقي مستغن عن المؤثر في بقائه والا لزم تحصيل الحاصل بناء على ما ذهب اليه جماعة من المتكلمين من ان علة الحاجة الى العلة هو الحدوث واستغناء او شرطا فيكون رفعا للواقع وجودا وعدما مرجوحا وبقائه راجحا فيجب العمل بالراجح ومنها ان ما ثبت في الزمن الاول ولم يظهر زواله قطعا او ظنا كان

في ادلّة القول الأوّل

الظن ببقائه ثابتا اذ لولاه لوما لا يتقرر معجزة لا بقاء لتقررها على استمرار العادة وان لا يثبت الاحكام الشرعية بجواز النسخ وان يكون الشك في الطلاق كالشك في النكاح لكن الاجماع قائم على اباحة الوطي في الاول دون الثاني ومنها ما اشرنا اليه من ان الباقي لا يعدم الا عند وجود المانع والمفتقر الى المؤثر كما يعدم عند وجود المانع يعدم عند عدم المقتضي وما لا يعدم الا بطريق واحد اولى بالوجود مما يعدم بطريقين ومنها ان عدم الحادث اكثر من عدم الباقي لصدقه على ما لا نهاية له دونه لاشتراط الوجود في العدم بعد الوجود والوجود مثبتا فكذا العدم والكثرة موجبة للظن ومنها ان البقاء لا يتوقف الا على وجود الزمان المستقبل ومقارنة الباقي له واما التغير فيتوقف على وجود الزمان المستقبل وتبدل الوجود بالعدم او بالعكس والمقارنة وكل ما كان شرطه اقل فهو اكثر ومنها ان الحكم ببقاء الباقي يوجب تقليل التعدد وثبوت الحادث يوجب تكثيره والاول راجح ومنها ان الغالب البقاء والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب الى غير ذلك من التقريرات المختلفة الناظرة الى حصول الظن ببقاء الباقي وقد ذكرنا المهم الاشارة من ان الدليل المذكور راجع الى ما ذكره العضد فان كلا منها مبني على حصول الظن بالبقاء **قوله** من جعل الاستصحاب من الامارات **اقول** المراد الوحيد البهبهاني وسيد الرياض والمحقق القمي ره ومن جملة هذه من في القول بحجية الظن المطلق **قوله** مع اندراجه فيما ذكرناه **اقول** قد سبق منا بعض الكلام في كون الاستصحاب حجة من باب الظن النوعي او الشخصي على القول باعتباره من باب الظن ولا باس بان نزيدك هنا بما يزيدك بصيرة وخبرة فنقول لا شك ان الاصحاب مختلفون بين جاعل لكلام القائل بحجيته من باب الظن على الظن النوعي وقائل بان المراد منه هو الظن الشخصي الفعلي وهذا الاختلاف انما نشا من عدم وقوع التصريح باحد الامرين من القائلين به والحق ان الامارات الدالة على كل منها موجودة في كلماتهم في بيان الدعوى والاحتجاج على المدعى بل ربما يقال ان النظر الجليل الجلي ظهورها في الثاني لوجوه منها ان كلية الكبرى اعني ان كل ما يكون مظنونا يجب الاخذ به انما تسلم عند القائل بحجية الظنون المخصوصة ومنها نسبة ذلك الى القوم كما صدر عن المحقق القمي ره ومنها ان ما ذكروه من حصول الظن بالبقاء عند عدم الظن بطرو المانع لو حمل على الظن النوعي وما يشمله لم يستقم اذ مجرد ما من شانه افادة الظن لا يقدح في حصول الظن بالاستصحاب ما لم يتيسر بانضمام القوة او يقوى الظن الاخر فلا وجه لتخصيص حصول الظن به بصورة عدمه ومنها منازعة بعضهم في الصغرى لدليلهم وهي ظاهرة في كون محط نظر المستدل ايضا هو الظن الشخصي لكن النظر الدقيق يحكم بان الامارات في كلماتهم متعاضدة وليست الامارات الدالة على ارادتهم الظن النوعي اقل من الامارات الاخر مع ان اعتبار الظن الشخصي مستبعد في نفسه جدا كيف وحصوله في الموضوعات لكل احد في كل حال وفي الاحكام لكل احد من المجتهدين كذلك مما لا يمكن الالتزام به مضافا الى ما قيل من انه يلزم منه بطلان مبنى الشكوك المقررة في الصلوة اذ قضية اعتباره هي ان يظن المصلي عدم الزيادة ما لم يقم عنده امارة تفيد الظن فلا يبقى مورد للشك ثم ان ظاهر كلام بعضهم كالعضدي ان اعتباره مشروط بعدم الظن بالخلاف ولعل مراده الظن المعتبر بقرينة ما في بعض العبارات من قولهم لم يعلم بدله او لم يظن في قوله ان ما تحقق وجوده ولم يظن عدمه فهو مظنون البقاء والحق ان المراد في كلماتهم سواء اعتبر ما ذكر بل نفي بعضهم الفرق بين القول بالظنية الشأنية والقول بالتعبدية من هذه الجهة وان حصل الفرق بينهما من جهة اخرى **قوله** ان الاستصحاب امارة الخ **اقول** حاصله ان الاستصحاب بناء على اعتباره من باب الظن يكون من الادلة الاجتهادية لا من الاصول العملية كما بيناه سابقا فيكون في عرض سائر الادلة بحيث يقع التعارض بينه وبينها ومقتضاه على ما كان لعله غير ذلك يدفع هذا الاشكال بان الظن الحاصل من الاستصحاب اضعف الظنون الحاصلة من الادلة الاجتهادية فلا ينافي تقديمها عليه وكون العمل به مشروطا بفقدها كونه من الادلة الاجتهادية لانها ذات مراتب مختلفة وشئون متكثرة متشتتة باعتبار قوة الظن الحاصل منها وضعفه هذا وان اشرنا اليه من الالتزام به مشكل نعم يمكن ان يقال انه انما يفيد الظن اذا لم يكن قبال دليل اجتهادي وبعبارة اخرى افادته الظن كلية مع تعلقه بفقد الدليل و يظهر ذلك من التامل في بعض التقريرات التي ذكرناها لو لم يرد عليه ما يرد على سابقه فان قلت ليس هذا مما تفرد به العضد بل العلماء باثرهم على ذلك يعولوا على الاستصحاب الا اذا لم يكن هناك دليل والا فيتعذر عليه بل صرحوا بانه مما لا يصلح لمعارضة الادلة بل ليس حقق الاستصحاب في مواضع تقديم الادلة عليه الا تحققا صوريا قلت لم يظهر ذلك ممن يجعله من الادلة الفقاهية بل هو مما صدر عن القائلين بكونه من الادلة الاجتهادية فحينئذ يرد عليهم الاشكال حسبما عرفت وتوهم اختصاص القائل بكونه من الامارات في مثل العضد يدفعه التامل في كلمات القوم في مقام نقل الاقوال ولذا ترى جملة منهم القول بحجيته من باب الظن لا التعبد وبالعكس كذا ملاحظة معاملة بعضهم فيه معاملة الدليل من جواز تخصيص العموم به وتقييد الاطلاقات به كما سيذكر عن العلامة الطباطبائي قده وعن بعض الائمة الاطهار وبرشد اليه كلام الفاضل التوني حيث قال في باب التعارض من كتابه الخامس بين الكتاب والاستصحاب بناء على حجيته وبعد تقديم الثاني من المراد الثاني عشر بين خبر الواحد والاستصحاب فان كان اصل الاستصحاب ثابتا بخبر الواحد فالظاهر تقديم الخبر والا فمحل تامل انتهى ومما يقضي منه العجب ان بعض المعاصرين ذكر ان ما ذكره العلامة الطباطبائي ليس منوطا على ما مر بل سره ما افاده اخر غير ذلك ومن التامل في كلامه يظهر سر التعجب ومما يؤيد ما ذكرناه ما تقدم من ان القدماء لم يكونوا يستدلون على حجيته بالاخبار بل كانوا يستدلون بالوجوه العقلية التي تفيد كونه من الامارات فتامل في المقام فانه من مزال الاقدام **قوله** ومدركه الافهام وقد استظهر بعض **اقول** منشأ حصول الظن احد امور ثلاثة على سبيل منع الخلو احدها حكم العقل وقد مر الكلام فيه وثانيها الغلبة كما ذهب اليه المحقق القمي ره تبعا لشارح الوافية وثالثها الوجدان فان من راجع وجدانه يجد الفرق بين وجود قرية رآها سابقا في ساحل البحر وبين وجود قرية اخرى في محل الحدث ولهذا يحصل الظن في الاول دون الثاني

الثاني ويظهر من كلام السيد المرتضى ره وغيره من النافين للحجية على تسليم هذا الوجدان كما سيأتي **قوله** نفيطلق انا لا نعلم آه **اقول** توضيحه ان الباقي على المشكوكية بعد الفحص المعلوم العدم ليسا باقل من الباقي بل هما اكثر ولا اقل من التساوي ولو سلم فلا نسلم الغلبة بحيث يكون غير نادر بالنسبة اليه لكثرته في نفسه وان كان قليلا بالنسبة اليه وقد اسلفنا في مباحث الشك سابقة ان المعتبر من الغلبة ما وصلت الى حد يكون معه النادر **قوله** توضيحه آه **اقول** نتيجة التوضيح انا قد ذكرنا سابقا ان الاستصحاب من حيث الشك المأخوذ فيه لا يخلو عن اقسام لتعلق الشك تارة بالمقتضي باقسامه من الشك في قابلية المستصحب للبقاء وعدمها بان يكون من الامور التدريجية الوجود الانية الحصول والشك في مقدار استمراره مع اليقين باصله من جهة النسيان ونحوه كما لو شك في انقضاء خيار الحيوان وعدمه مع العلم باصل الاستمرار من جهة نسيان اول زمان صدور العقد الموجب للخيار والشك في بقاء المستصحب من تردده بين امرين يعلم بقائه مع احدهما وارتفاعه مع الآخر كما لو تردد الحيوان الموجود في البيت بين كونه من افراد البق او من افراد العصفور وتارة اخرى بالرافع باقسام من الشك في وجوده والشك في وصفه من جهة الجهل بالحكم او من جهة الشك في الموضوع المستنبط او الموضوع الصرف والمصداق الخارجي ومما ذكرنا يعلم ان الشك في الحكم الشرعي ايضا لا يخلو عن احد هذه الاقسام المذكورة وملخص الجواب بالنسبة الى الحكم الشرعي وغيره ان في صورة الشك في المقتضي مطلقا لا يمنع التمسك بغلبة كون الموجود قارة غير انية لكنه لا ينفع لان المقصود من الاستصحاب اثبات الاستمرار في الآن المشكوك في البقاء في الجملة لا يكفي في ذلك مع انه لا ضبط في مقدار الاستعداد ولو سلم فالتمسك بها موقوف على اثبات الغلبة في كل نوع لا يتمشى في صورة الشك المسبب عن تردد المستصحب بين امرين لمعارضة احتمال كونه مندرجا تحت احدهما باحتمال كونه مندرجا تحت الآخر مع انه يلزم عدم اجراء الاستصحاب في غير محل الغلبة ولا يلتزم به هو ولا غيره فان الفقهاء يجرون الاستصحاب في حياة الغائب غيبة منقطعة الى مائة وعشرين او مائة سنة مع ندرة العمر اليهما والغالب لا يزيد على سبعين وفي صورة الشك في المانع يمنع التمسك بها لعدم وجود القدر الجامع الذي لا بد منه في التمسك بالغلبة فان الموانع مختلفة في الاشياء كما لا يخفى الا ان الموانع مشتركة في انها في الاغلب لا يوجب التلف فتأمل **قوله** فان المظنون عدم ثبوته آه **اقول** ينبغي تقييده بالغافل والا لم يكن من باب استصحاب الحدث اذ لا يمكن مع عدم الغفلة قصد التقرب في الوضوء بمثل ذلك المانع فلا يتحقق الوضوء **قوله** خصوصا في الشبهة آه **اقول** وجه التخصيص ان الغلبة لا يمكن جعلها من الظنون الخاصة فلو اريد اثبات حجيتها فلا بد من التمسك بحجية الظنون المطلقة وهو ايضا لا ينفع في اثبات حجيتها عند من يقول باختصاص الحجية في الظنون المظنونة الاعتبار دون غيرها اذ الغلبة لا تندرج فيها نعم ينفع في اثباتها عند من يعمم الظنون بالنسبة الى غير المظنونة الاعتبار لكنه مع ذلك لا ينفع بالنسبة الى الموضوعات لانهم يجعلونها حجة في الاحكام دون الموضوعات ودليل الانسداد الذي هو عمدة ادلتهم لا يفيد ازيد من ذلك **قوله** التي لا يعتبر فيها الغلبة اتفاقا **اقول** الظاهر ان بنائهم على حجيتها في مباحث الالفاظ والموضوعات المستنبطة بل يظهر من ذلك بعض ارباب الظنون الخاصة كصاحب الاشارات ايضا بل يظهر من المحقق القمي ره في اخر باب تعارض الاحوال من القوانين حجيتها في غيرها من الموضوعات ايضا واستدل عليها بالعرف والاخبار ايضا مثل ما رواه اسحق بن عمار في الموثق عن العبد الصالح ع انه قال لا باس بالصلوة في فرو اليماني وفيما صنع في ارض الاسلام قلت فان كان فيها غير اهل الاسلام قال اذا كان الغالب عليها المسلمون فلا باس وقد صرح في مبحث وقوع الامر عقيب الحظر انها قاعدة نفيسة مبرهن عليها بالعقل والعرف والشرع فلحرم عن فوائدها من لم يصل الى حقيقتها وليعلم ان كلام ذلك المحقق مضطرب في ذلك المضمار ومرتعد الى اليمين واليسار فحكم في جواب ابن جني في قوله بغلبة المجازات بعد منعها ومنع الظن الحاصل من الغلبة للظن الحاصل من الوضع وحكم في المبحث المذكور بكونها من القواعد النفيسة وقدمها على الوضع مع انها لم تبلغ حد المجاز المشهور ولم يدعه هو ايضا وهو ممن يقول بالتوقف في المجاز المشهور كما صرح في مبحث المشترك بل ظاهر كلامه في رد صاحب المعالم في مباحث الاوامر انه يقول بتقديم الحقيقة المرجوحة فلا تغفل **قوله** ومنها بناء العقلاء آه **اقول** المتصدون لذكر هذا الدليل مختلفون في تقريره بل في بيان ملاكه ومناطه فمنهم من صرح بان بناء العقلاء على ذلك للظن الحاصل من الاستصحاب فالاتكال على الظن حقيقة ومنهم من صرح بان بنائهم على السببية ومنهم من اطلق الكلام في ذلك وكيف كان فمما يورد عليه اولا على ما ذكره المصنف ان غاية ما يثبته هو الحجية في الاحكام العرفية والامور العادية ولا يفيد بالنسبة الى الشرعيات ويجاب تارة بعدم الفرق من اول الامر بين الشرعيات وغيرها من جهة ظهور الامر فيه واخرى بتنقيح المناط وفيه ما فيه ومما يورد عليه ايضا ان حجية بناء العقلاء بعد تسليم ثبوته في الاحكام الشرعية ليست من باب الاستصحاب اذ لو اريد استقرار بناء العقلاء فيما انسد عليهم باب العلم فيه كما في امور المعاش حيث لا علم لاحد فيها لابتنائها كثيرا على الامور المستقبلة وكما في الاحكام الشرعية بناء على الانسداد الاغلبي فهو مسلم ولا مجال لانكاره ولكن لا يجدي في حجية الاستصحاب بل ذلك تمام في مطلق الظن الذي يكون من جملته الظن الاستصحابي والمقصود هو اثبات حجية الاستصحاب بالخصوص ولو اريد استقراره فيما ينسد فيه باب العلم من الاحكام الشرعية كما هو مذهب ارباب الظنون الخاصة والاخباريين فيها فهو ممنوع ثم لو سلم استقرار بنائهم على العمل بالاستصحاب فيها فلا دليل على حجية ذلك الا تقرير المعصوم وهو يثبت الحجية وهو مشروط بعد اشتراط اطلاعه بامكان ردعه عن ذلك وعدم ردعه عنه لو سلم استقرار بنائهم على العمل بالاستصحاب فيها فلا دليل على حجية ذلك لعدم ثبوت الردع بالعمومات الناهية عن العمل بغير العلم العمومات الدالة على حجية اصالة البرائة ويكفي في ثبوت الردع مثل

ذلك فلئن قلنا ان الاستصحاب قد يوافق البرائة فلا يكون دليلا للبرائة ولا دعوى عنه قلت لا يثبت حجية الاستصحاب فيما اذا خالف البرائة ولعلّ ثبوت عموم
الحجية فان قيل لا يصلح شيء مما ذكر مع عمومه حرمة العمل بالظن وعموما البرائة للردع امّا الاولى فلانها افادتها حرمة العمل بالظن الذي لم يقم دليل على
اعتباره والظن الاستصحابي من الظنون الخرجة بالدليل وامّا الثانية فلان التحقيق ابتناء حجية البرائة على حكم العقل والاستصحاب انما يكون مبنا
حكم العقل ايضا على ذلك التقدير فلا يحكم العقل بالبرائة في مورد الاستصحاب قلنا ما الدليل المخرج للاستصحاب عن الظنون المحرمة فان كان بناء
العقلاء فكلامنا الآن في اثبات حجيته وان كان غيره فعلى مدعيه الاثبات مع انه خارج عن موضوع البحث كما لا يخفى ومنه يظهر الجواب عمّا ذكره
القائل بالنسبة الى البرائة مع ان ما جعله التحقيق خلاف التحقيق ومنه ايضا يظهر الجواب عمّا عسى ان يورد في المقام من ان حرمة العمل بالظن ليست
ذاتية بل هي تشريعية وان حرمة العمل بخلاف البرائة ليست حيث هو هو بل من جهة طرح ادلتها وبعد ثبوت بناء العقلاء على العمل بالاستصحاب
لا يلزم تشريع ولا طرح وامّا ما يقال من ان حرمة العمل بالظن ذاتية لا تشريعية فليس بسديد **قوله** لاجل الغلبة آه **اقول** لا يخفى ما في
هذا الكلام من مالا نعنه لما اطنبنا فيه سابقا من عدم المضبوطية والقدر الجامع الذي لا يتحقق معه الغلبة قوله هذا رجوع الى الاستدلال آه
اقول لانه استدلال بان عدم وجدان الدليل دليل على عدمه مع انه تم في استصحاب الحكم المحتاج الى الدليل ومحل الكلام في الاستصحاب المشامل
للاستصحاب الموضوعي قوله احتج النافون آه اقول ذكر بعض الافاضل ان القول بعدم حجية الاستصحاب مطلقا مما لم نعثر بقائله وانما وجدناه
منقولا في كلام البعض ونحن قد نقلنا سابقا نسبته الى من نسب اليه وان لم يتحقق صحة النسبة عندنا ايضا نعم يظهر من بعض المعاصرين ان حجيته
في الموضوعات المستنبطة مما لم يقل بنفيها القائلون بالنفي المطلق وان كان ظاهر بعضهم دخولها في النزاع ايضا والى ذلك يرشد كلام ثاني الشهيدين
ره حيث نقل حجية الاستصحاب عن اكثر المحققين ثم قسمه على اقسام اربعة من استصحاب حال العقل واستصحاب حكم العموم الى ورود مخصص وحكم النص
الى ورود ناسخ واستصحاب حكم ثبت شرعا كالملك عند وجود سببه وشغل الذمة عند اتلاف مال واستصحاب حكم الاجماع في مورد النزاع فان
استصحاب حكم العموم اذا كان من موارد النزاع كان سائر الاصول اللفظية من الوجودية والعدمية كذلك ويدل على ذلك كلام المحقق الخونساري
ره في شرح الدروس وربما يستبعد القول بالنفي المطلق من جهة التزامه بمخالفة البديهة نظرا الى لزوم اختلال النظام وانسداد باب الاحكام
بل بمخالفة السيرة المستمرة القائمة على اجراء الاستصحاب كما اشرنا اليه سابقا مع ان المتامل في كتب السلف والخلف من النافي والمثبت الفقهية والاصولية
يجدها مشحونة بالتمسك بالاصول اللفظية الوجودية والعدمية وقد يتفصى عنه بان ما ذكر لم يفد ازيد من جواز العمل بالمستصحب او وجوبه في
الموضوعات المستنبطة ولعل ذلك لاجل امارات اخر وراء الاستصحاب من حكم العادة ونحوه مما يوجب الظن ولذا يعبرون باصالة عدم التخصيص وعدم النقل
وعدم القرينة دون استصحابه وهذا نظير ما اشرنا سابقا من الاجماع المؤدي بين الاستصحاب وقاعدة الاشتغال واصل البرائة فتكون تلك الاصول
مستفادا من الغلبة والظهور العرفي كاصالة الحقيقة واصالة الوضعية في الثبات وغيرها مما لم يلاحظ فيه حالة سابقة **قوله** ان كان محل الكلام آه
اقول وبتقرير آخر اخصر واوضح ليس حجية اثبات الحكم بالاستصحاب اثباته بغير دليل اذ الاستصحاب دليل بحكم الاخبار فاثبات الحكم في الحالة الثانية
كاثباته في الحالة الاولى في الاستناد الى الدليل فالمستند في مثال المتيمم في الحالة الاولى الاجماع وفي الثانية الاستصحاب الثابت حجيته بالاخبار المعتبرة فيجب ان
ينظر في الدليل الدال على حجية الاستصحاب فان دل على حجيته على الاطلاق من غير فرق بين صورتي الشك في المقتضي والشك في المانع فالحجة المذكورة لا وجه
لها اصلا اذ لا يبقى لها مورد على هذا التقدير وان دل على حجيته في خصوص صورة الشك في المانع فالحجة المذكورة وان لم يكن ممنوعة من اساسها الا ان اطلاقها
في محل المنع وامّا ما ذكره من المثال فان كان بنائه في الاستصحاب على المسامحة فحكم بوجوب المضي في الصلوة بعد وجدان الماء ايضا وان بنينا على المداقة العقلية
فلا يحكم به لتغير الموضوع بتغير حاله الا ان عدم ثبوت الحكم في المثال بالاستصحاب لا يوجب القدح في سائر الموارد وسيأتي ما يناسب ايضاح هذا المطلب
قوله ان يقطع ببقائه فيها آه **اقول** يظهر من هذا ان القائلين بالحجية يدعون افادته القطع مما ذكره سابقا من انه لم يتعهد دعوى القطع
من احد في غير محله قوله لزم التناقض آه اقول توضيحه ان الغرض من اثبات حجية الاستصحاب اثباتها فيما لا يوافق فيه اصل آخر والا فلا حاجة اليه
لكفاية ذلك الاصل حينئذ وفي صورة عدم الموافقة لا بد من ان يقابل اصلا من الاصول فانه ان كان قضية اثبات الحكم فاصالة البرائة تقتضي عدمه
وان كان قضية نفيه فالاشتغال يقتضي ثبوته ففي المثال المعروف مقتضى الاستصحاب وجوب المضي في الصلوة ومقتضى الاشتغال عدمه بل حرمته فيلزم
التناقض قوله والاولى في الجواب آه اقول ملخص الجواب ان التعارض فرع التكافؤ وهو غير متصور في شيء من الموارد لان الاستصحاب بالنسبة الى
غيره وارد فيها من قبيل الوارد والمورود والمزيل والمزال والشك السببي والمسببي وقد تحقق في محله ان استصحاب الشك السببي وارد سواء قلنا بكون
حجيته من باب الاخبار والتعبد او من باب الوصف والظن النوعي والشخصي امّا على الاول فلان موارد الاخبار الحاكمة بالاستصحاب انما هي من قبيل
الشك السببي فلو قلنا بسقوطه بسبب التعارض لم تبق للاخبار بلا مورد وهو من المسلم عدمه لانها على اعتبارها في الشك المسببي وتعيّنا اخرى امّا ان يحمل
الاخبار على النقض على المسببي او على السببي والثاني اولى اذ لا يلزم عليه التخصيص بالنسبة الى المسببي بخلاف الاول فانه يلزم عليه التخصيص بالنسبة
الى السببي وامّا على الثاني فلان المدرك فيه بناء العقلاء كما عرفت ولا شك ان بنائهم على تقديم المزيل على المزال لا لالقاء التعارض بينهما آه

على الثالث فظاهر لوجود الظن في جانب المزيل فلا يتحقق في جانب المزال لعدم امكان حصول الظن الفعلي بالطرفين **قوله** والجواب عنه اولاً آه
اقول هذا جواب نقضي توضيحه ان اصالة البرائة التي انعقد الاجماع على حجيتها يرد عليها هذا الايراد بان يقال لو كانت حجة لكان بينة النفي
اولى وارجح من بينة الاثبات لاعتضادها بها مع انه خلاف الاجماع فما جوابكم فهو جوابنا بعينه **قوله** اللهم الا ان يقال آه **اقول** ذكر في التفصي
عن النقض المذكور وجهين احدهما ان اعتبار اصل البرائة ليس لاجل الظن ليكون من جهة ملاحظة الحالة السابقة بل لاجل التعبد فلا
يحصل به الاعتضاد اذ لا معنى لاعتضاد الدليل بالاصل لعدم اتحادهما موردا ورتبة فلا يجتمعان اعتضادا واستقلالا وان حصل خلاف ذلك
عن بعضهم كصاحب الرياض رحمه الله غفلة توضيح ذلك ان حجية اصل البرائة انما هي بحكم الآيات والاخبار الدالة على انه لا تكليف الا بعد البيان او
بحكم العقل بقبح التكليف بدونه وليس ذلك ناظرا الى الواقع بان لا يكون في الواقع تكليف بل يحتمل العقل ثبوته في الواقع ولا يحكم مع ذلك بتنجزه
في حق المكلف الجاهل بخلاف الاستصحاب فانه ناظر الى الواقع من حيث افادته الظن به كما هو مذهب المتقدمين فيكون من قبيل الادلة الاجتهادية الناظرة
الى الواقع فلو كان الاستصحاب حجة كان تقديم بينة النافي مما لا بد منه لاعتضادها بالظن الاستصحابي المعتبر فعدم التقديم كاشف عن عدم الحجية
بخلاف اصل البرائة فانه لا يفيد الظن بالواقع حتى يكون عاضدا لبينة النافي به موجبا لتقديمها فلا ملازمة بين حجيته واعتضاد بينة النافي به
اذ الاعتضاد انما يكون بما يفيد الظن ثانيهما ان عدم تقديم بينة النافي حين اعتضادها باصل البرائة لا يستلزم عدم حجية اصل البرائة لانعقاد الاجماع
على حجيته في الاحكام الكلية دون غيرها والبينة انما هي في الموضوعات فلا يلزم من عدم حجيته في الموضوعات عند تعارض الامارتين فيها عدم حجيته في الاحكام
كذلك فان قيل لا نسلم قيام الاجماع على حجيته في الاحكام ايضا فلا فرق بين المقامين قلت انكار ذلك مكابرة وكفى شهيدا على ذلك وقوع
الخلاف في تقديم الاصل المقرر على الناقل والعكس كما سنبينه في باب التعادل والتراجيح فان قيل للمانع ان يمنع وقوع الخلاف في حجيته في الموضوعات
ايضا كالاحكام نظرا الى ان جريانه فيها في بعض المقامات من الضروريات قلت المقصود عدم قيام الاجماع على نفي حجيتها المستندة الى العقل ولو واقع
لان بيان الموضوعات ليس من شأن الشارع ليتمشى فيها حكم العقل على الوجه المذكور **قوله** وثانيا بما ذكره جماعة آه **اقول** هذا
جواب حلي وتوضيحه ان عدم تقديم بينة النفي على بينة الاثبات ليس من جهة عدم حجية معاضدها بل من جهة قوتها لكونها وجودية ولذا يقدم
الجارح على المعدل فان الاول يدعي العلم بخلاف الثاني فلا ينافي ذلك حجية معاضدها من البرائة والاستصحاب وهو واضح **قوله** وربما
تمسكوا آه **اقول** منها ان لازم القول بحجية الاستصحاب هو الحكم بدوام من لم يعلم بقائه لا الحكم بحدوثه لان البقاء مستلزم لحوادث عديدة ولان
في مخالفتها للاستصحاب مع ان ما يكون خلاف الاصل فيه اقل اولى من غيره ولا اقل من الحكم بالتوقف فيعلم ان الحكم بالبقاء ليس من جهة الاستصحاب
ومنها انه لو بني على الحكم ببقاء ما كان لكان حدوث جميع الحوادث على خلاف الاصل لاقتضائه بقاء عدمها ومنها ان العمل بالاستصحاب عمل بالظن وهو
محرم بالكتاب والسنة ومنها ما تمسك به بعض الاخباريين من ان العمل به يستلزم عدم العمل بالاحتياط واللازم باطل فكذا الملزوم بيان الملازمة
انه قد ثبت من الادلة وجوب الاحتياط في الشبهة الحكمية سواء كان مسبوقا بالعلم الاجمالي ام لم يكن ففيما كان الاستصحاب فيه موافقا للاحتياط كما اذا
كان مثبتا للتكليف لم يحتج اليه بل يكفي الاحتياط في اثباته وفيما كان فيه مخالفا له كما اذا كان نافيا له كان اللازم طرح الاستصحاب لئلا يلزم طرح
الاحتياط الثابت وجوبه بالعقل والنقل نظرا الى عدم امكان جمع المتنافيين ولا يخفى ان هذا الدليل والدليل الثالث من ادلة المنكرين كونه
في المعنى مرد واحد لما كان المستدل بهذا الدليل لا اصل له سوى الاحتياط اجرى الدليل بالنسبة اليه والتقرير الجامع الشامل لجميع الاصول المثبتة
لمذاق المنكرين لحجيته من الاصوليين نصا هو ان يقال ان العمل بالاستصحاب مستلزم لعدم العمل بالاحتياط فيما كان مسبوقا بالعلم الاجمالي وعدم العمل
بالبرائة فيما لم يكن كذلك واما التخيير فلا يلزم من العمل بالاستصحاب طرحه اذ التخيير الذي هو من الاصول العملية هو التخيير العقلي ولا يحكم العقل بالتخيير
مع وجود الاستصحاب لان حكم العقل به انما هو فيما اذا دار الامر بين محذورين لا يمكن طرحهما ولا العمل باحدهما دون الآخر وفي مورد الاستصحاب يؤخذ بمقتضاه
والجواب عن الاول انه لا يلزم من القول بحجية الاستصحاب في غير صورة وجود المعارض حجيته فيها والاخذ بما يكون خلاف الاصل فيه اكثر انما هو من جهة
ملاحظة القاعدة المقررة في الوارد والمورود والمزيل والمزال وعن الثاني ان مخالفة الاصل في الحوادث انما هي لوجود السبب الموجب للحدوث ورفع اليد عن حكم
الدليل لوجود معارض له اولى من اخراجه عن الدلالة وابطاله راسا مع ظهور دلالته وعن الثالث ان التعويل على الاستصحاب وان كان من جهة افادته الظن
الا ان الادلة الناهية عن العمل به من الكتاب والسنة غير مثبتة وله لمثل هذا الظن مما قام الدليل المعتبر على جواز العمل به فخروجه عنه انما هو من باب التخصص
لا التخصيص وهذا نظير ما ذكروه في العمل بالخبر الواحد اعتراضا وجوابا ولا يخفى ما في هذا الجواب والاولى ان يجاب بما اشرنا اليه من ان حرمة العمل بالظن
ليست ذاتية كحرمة الخمر بل هي اما من جهة التشريع او من جهة استلزامه مخالفة الاصول ولا ريب ان العمل بالاستصحاب بعد قيام الدليل عليه ليس من التشريع
في شيء واما لزوم مخالفة الاصول فيأتي الكلام فيه وعن الرابع ان العمل بالاستصحاب غير مستلزم لمخالفة الاصل لا في الاحتياط ولا في البرائة لانه حاكم
عليهما لا معارض وتفصيل الكلام وان كان مما يذكر فيما بعد بما يغني عن التطويل في هذا المقام ان الاصل الذي يتصور معارضته للاستصحاب
هنا ومخالفته له احد الاصلين البرائة والاشتغال اما البرائة فوجه حكومة الاستصحاب بالنسبة اليها انه قد تقدم في مسئلة البرائة ان الدليل

في دليل التفصيل بين الوجود والعدم

على حجيتها اما العقل او النقل وعلى كلا التقديرين فاما ان يكون الشبهة التي تجري فيها الاصل حكمية او موضوعية والاستصحاب ايضا كالبراءة في هذه الاحتمالات ولا اشكال في تقدم الاستصحاب على البراءة على بعض التقادير وان كان محل الاشكال على بعض التقادير الاخر اما على تقدير كون الشبهة فيهما حكمية مع كون المناط في حجية البراءة هو العقل سواء كان مدرك الاستصحاب هو العقل او النقل اذ الحكم بالبراءة هو الحكم بعدم العقاب ورفع المؤاخذة في الاحكام المجهولة والاستصحاب على التقديرين بيان للحكم اما على تقدير كون مدرك حجيته العقل فلانه حينئذ يصير من الادلة الاجتهادية الناظرة الى الواقع الدالة على الحكم الواقعي واما على تقدير كون مدرك حجيته النقل فلانه حينئذ حكم ظاهري شرعي فلا يكون العالم به معذورا مندرجا تحت عنوان الجاهل فلا يجري في حقه البراءة واما على تقدير كون الشبهة فيهما حكمية مع كون مدرك حجية البراءة النقل فلما ترى في مباحث البراءة من ان مدلول ادلتها مختلفة متخالفة فبعضها يدل على التوسعة ورفع المؤاخذة كقوله الناس في سعة مما لم يعلموا وقوله رفع عن امتي تسعة وبعضها يدل على ثبوت الاباحة الظاهرية للاشياء المجهولة كقوله كل شيء مطلق الخ فان كان المستند في حجيتها هو القسم الاول فتقدم الاستصحاب عليها ظاهر لما ذكرنا من كون الاستصحاب بيانا وعلما ولو ظاهريا وان كان المستند هو القسم الثاني فان جعلنا مدرك الاستصحاب هو العقل فلا وجه لتقديمه على البراءة لان البراءة على هذا التقدير تصير من الامارات الشرعية كاليد والبينة فلا يجوز رفع اليد عنها بمجرد الظن بخلافها وان جعلنا مدركه النقل ففي تقديمه عليها اشكال نظرا الى ان حجية كليهما انما هي من باب التعبد الشرعي وقد يتقصى عن الاشكال بما سيذكره في بعض مباحث التعادل والتراجيح بما نبه عليه هنا احكاما عن بعض الاساتيد بان ما يدل على الاباحة الظاهرية مرادف للبراءة ومفاده الاباحة الى ان يرد فيه نص فمورده ما لا يكون منصوصا على حكمه اصلا لا بعد الشك ولا قبله فما كان منصوصا على حكمه ثم صار مشكوكا في الان الثاني الذي هو مجرى الاستصحاب ليس مشمولا له بل يدل بالنظر الى الغاية على ترك العمل بالبراءة فيه ومثال ذلك العصير العنبي اذا ذهب ثلثاه بالشمس مثلا فيحكم بنجاسته للاستصحاب لورود النهي فيه لو قبل زمان الشك وربما يورد عليه بان الاحكام تتبدل بتبدل العناوين وتختلف باختلاف الحالات فلا يكفي ورود النهي في العصير قبل ذهاب ثلثيه في اثبات نجاسته بعد ذهابهما وبعبارة اخرى محل تعارض الاستصحاب والبراءة هو الحالة الثانية فظاهرية الاباحة بالنسبة اليها ويتقصى عن الاشكال بوجه اخر ملخصه ان مجرى الاستصحاب هو ما اذا التغير في الموضوع سواء قطع بعد التغير في نفس ذات الموضوع بان يكون التغير في الامور الخارجة عنها او شك فيه دون ما اذا قطع بعد التغير فيه كلا اجماعا ومورد البراءة هو الثاني والاخير فبينهما عموم من وجه فمادة الاجتماع هو صورة الشك ومادة الافتراق من طرفين صورتا العلم ومن هنا يظهر ان ما ذكره المجيب من حصول التعارض بينهما اصلا مما لا وجه له كما اشرنا اليه فوجه الترجيح ان الاصلين مثل ما كان في اخذ الشك في مجراهما الا ان الاستصحاب يفيد التقديم احد طرفي الشك هو الموافق لليقين السابق بخلاف اصل البراءة فكان دليله ناطقة باحوالها في المشكوك كان الذي ليس فيها ما يقتضي الاولوية احد طرفي الشك فيها فلا يجري لها مع وجود المرجح لاحد الطرفين الذي هو مجرى الاستصحاب ومما ذكرنا يظهر انه لا فرق في مقام التقديم بين الشبهات الحكمية والموضوعية واما الاشتغال فوجه تقديم الاستصحاب عليه ان حجيته ان كان من باب حكم العقل بوجوب الاجتناب عن المهالك فالاستصحاب لكونه من الادلة الشرعية يومن عن الخوف وان كان من جهة دلالة النقل كقوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك ونحوه فكذلك ان قلنا بكون النقل ناظرا الى حكم العقل بان يكون من باب الارشاد نعم يشكل الحكم بتقديمه لو قلنا بانه ليس من باب الارشاد بل يدل على وجوب الاحتياط لكن الخطب فيه سهل بما ترى في مباحث البراءة من عدم سلامة اسانيد ادلته اولا وعدم دلالتها على الوجوب ثانيا بل غاية ما تفيده هو رجحان ان الاحتياط حسن في كل حال **قوله** لا يخلو ظهوره عن تامل الى **اقول** قال بعض الافاضل في مقاعد الاقوال ومنها التفصيل بين الدفع والرفع ولا في الاثبات وهو لصدر الشريعة في تنقيحه وفرع عليه ان حيوة المفقود بالاستصحاب يصلح لنفي ارث الغير عنه لا ثوارثه عن مورثه والتفتازاني نسب الى الحنفية عدم الحجية في اثبات الحكم الشرعي دون النفي الاصلي وقال هذا ما يقولون انه حجة في الدفع لا في الاثبات حتى ان حيوة المفقود بالاستصحاب حجة في بقاء ملكه لا في اثبات الملك له في مال مورثه وفيه ان بقاء ملكه ايضا حكم شرعي فينبغي ان يفرع عليه ما مر من التنقيح لا ما ذكر انتهى وهذا الذي نسبه الى صدر الشريعة ونسبه بعض اخر الى التفتازاني غير المعنى الذي يحتمل الكلام فظاهر كلام هذا البعض ان التفتازاني لم ينسب اليهم هذا المعنى لكن لنا تامل في كلام التفتازاني بحمله على خلاف ذلك نعم عبارة العضدي ليس ظاهرا فيما استظهره التفتازاني بل هو محتمل الارادة ما ذكره صدر الشريعة بل لا يبعد دعوى ظهوره فيه كما لا يخفى ثم ان ظاهر بعضهم كالفاضل الجواد وغيره اختصاص مورد الاجماع في العدميات باصالة البراءة والظاهر ان اصالة عدم النسخ ايضا مما لا اشكال في كونه مندرجا تحت مورد الاجماع واما اصالة عدم التخصيص واصالة عدم التقييد ونحوهما فبعض العبارات يشعر بوقوع الخلاف فيها من بعض الاخباريين وان استظهر بعض المعاصرين كونها مندرجة تحت الاجماع كاصالة عدم النسخ ثم ان مما اشتبه حاله ان القائلين بحجية الاستصحاب العدمي هل يقولون بها بالنسبة الى الاثار الوجودية والعدمية جميعا كما يظهر من الناقلين لهذا القول او يخصونها بالثانية كما يظهر من الحنفية حيث انهم لا يقسمون اموال المفقود فيترتبون على عدم موته عدم قسمة امواله الذي هو من الاثار العدمية ولا يرتبون عليه عزل نصيبه من مال مورثه لكونه من الاثار الوجودية ومما حققنا من ظهور كلام التفتازاني فيما نسب اليه من نسبة الخلاف بين الوجودي والعدمي بالمعنى الذي اسلفنا الى الحنفية يظهر لك ان ما ذكره بعض المعاصرين في رد حاصل الفصول في توجيه التفصيل المذكور بان ما ذكره يكشف عن غفلته عن مراد اصحاب هذا القول لثبوت الفرق

بين عدم جريان الاستصحاب في الاثبات وعدم حجيته فيه وبين عدم حجيته للاثبات ومقصود المفصل هو الثاني ومفهوم هو الاول غفلة بينه
فلا تغفل قوله ثم ان معنى عدم اعتباره آه اقول حاصله انه اما ان يراد ان الامر الوجودي لا يستصحب بخلاف الامر العدمي وهو الظاهر من قول التفصيل
واما ان يراد ان الامر الوجودي لا يترتب على استصحابه شيء سواء كان المستصحب وجوديا او عدميا فلا دخل له بالتفصيل المذكور قوله وبالجملة فلم
يظهر لي آه اقول ظهر مما ذكره المصنف رحمه الله هنا ضعف ما وجه به بعض الفضلاء القول بذلك التفصيل بعد اعترافه بعدم عثوره على دليل ذكروه وهو
ان استمرار الوجود يحتاج الى وجودات متعددة فيحتاج في اثباته في الزمان الثاني بالاستصحاب الى دليل بخلاف العدم فان استمراره حاصل مستمر وقد
اعترف هو بضعف ما ذكره قوله وحينئذ فقوله فانه على يقين آه اقول دفع دخل مطوي ملخصه انه كيف يمكن القول بعدم حجية الاستصحاب
الوجودي مع انه المذكور في مثل هذا الخبر اذ المتيقن في السابق هو الطهارة وحاصل الدفع ان المراد استصحاب عدم الرافع اعني الحدث وكان ذكر
الطهارة انما هو من باب ذكر المضاف مسامحة واظهارا للاصل المقصود قوله سواء تعارض آه اقول مثال الاول هو ما تريناه من استصحاب المعنى في
الصلوة للمتيمم مع استصحاب الاشتغال ومثال الثاني هو مسئلة الطهارة المذكورة انفا قوله ولكن يرد عليه آه اقول ويمكن الايراد عليه بوجه آخر
وهو ان اللوازم المترتبة على الامر الوجودي المترتب على الاستصحاب العدمي قسمان لوازم شرعية ولوازم عقلية او عادية اما الاولى كجواز الدخول
في الصلوة في مثال الطهارة فيمكن اثباتها باستصحاب الرافع كالحدث في المثال واما الثانية فلا يمكن اثباتها به الا على القول بحجية الاصل
المثبت فلا يكون الاستصحاب كافيا في اثباتها فيبقى الاحتياج الى الاستصحاب الوجودي بحاله ويمكن دفعه بان الاصل المثبت الذي لا يكون حجة
هو الذي يثبت اللوازم العقلية او العادية الثابتة للواسطة المحمول عليها كالطهارة في المثال واما الذي يثبت اللوازم العقلية او العادية
التي يمكن حملها على نفس المستصحب ايضا فلا اشكال في حجيته وذلك كجواز الدخول في الصلوة في المثال فانه كما يثبت للطهارة يثبت لعدم
الحدث ايضا الا ان هذا لا يقلع مادة الايراد كما لا يخفى قوله ما ذكره المحقق الخونساري آه اقول استدل هذا المحقق على ذلك بوجهين
اشار اليهما المصنف الاول ان الاخبار لا يظهر شمولها للامور الخارجية لان بيان حال الموضوعات ليس من وظيفة الشارع والثاني يمكن تقريره
بوجهين احدهما انه لا بد من صرف الاخبار عن ظواهرها لعدم اجتماع اليقين والشك فاما ان يضمر الحكم او يجعل اليقين عبارة عن المتيقن وعلى
الثاني لا تشمل الامور الخارجية لان المتيقن الخارجي لا ينقض باليقين الخارجي مع ان المقصود انه لكن ينقض بيقين آخر مثله وذلك يجري الا
لوجود الجعل الثانوي فيها واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال على ان المجاز ارجح من الاضمار وثانيهما ان معنى الاستصحاب هو جعل ما ثبت في الان
الاول في الان الثاني وهو في الاحكام ممكن لقبولها الجعل من الشارع بخلاف الموضوعات فانه لا يمكن فيها الجعل فان حضور زيد مثلا لا يقبل الجعل
في الان الثاني اذ لا معنى له مع عدمها ولا حاجة اليه مع وجودها ولا يخفى ان هذا غير الوجه السابق لان هذا ناظر الى عدم امكان جعل الشارع اياه حجة
في الموضوعات وذلك ناظر الى عدم شمول الاخبار لها والجواب عن اول وجهي الاول هو ما ذكره شيخنا المصنف وعن ثانيهما ان ترجيح المجاز على الاضمار
انما هو في صورة وجود المرجح والمرجح في المقام يرجح الاضمار وهذا ظاهر لمن تامل في الاخبار وعن الوجه الثاني ان معنى استصحاب الموضوع ليس
جعله حتى يلزم ما ذكر بل معناه هو ترتيب آثاره المترتبة عليه في الان الاول سواء بقي الموضوع ام لا فان قيل يلزم على هذا استعمال اللفظ في معنيين لان
معنى اليقين الواقع في الاخبار بالنسبة الى الاحكام هو المتيقن وبالنسبة الى الموضوعات هو آثار اليقين به فلا يستعمل النقض فيما يناسبهما وبطلانه
بديهي عند اهل التحقيق قلنا لفظ استعمل النقض في معنى واحد عام شامل للمعنيين فهو من قبيل الاشتراك المعنوي وعموم الاشتراك قوله
اذ يبعد ان يكون آه اقول يمكن دفع الاستبعاد بان وظيفة الشارع وان لم تكن بيان امثال ذلك لكنه قد صدر كثيرا من الشارع بيان خفظ شرع
بيان ما هو ابعد من ذلك من الامور الخارجية التي قلما تصير منشأ للحكم الشرعي او ترتيب عليها بالقوة او بملاحظة بعض الافراد ويرشدك الى
هذا تعرضهم لبيان كثير من مسائل الطب والنجوم وغيرها قوله لا يظهر له فائدة آه اقول قد يمنع انحصار الفائدة في ذلك بل له فوائد اخر منها
انا ان قلنا بحجية الاستصحاب في الموضوعات وجريانه فيها فيقدم الاستصحاب الموضوعي على الحكمي عند تعارضهما وان قلنا بعدمها فلا بد من
استصحاب الحكم الموجود في الموضوع حينئذ فيتعارض استصحابان حكميان ويتساقطان لعدم رجحان احدهما على الاخر ويرجع الى الاصل من البراءة
او الاشتغال ومنها انه لو نذر صوم شهر معين بحيث ينحل الواجب الى واجبات متعددة بان يريد صوم كل يوم من الايام مستقلا فاذا شك في يوم
معين انه هل هو من الشهر او لا فعلى القول بجريانه في الموضوعات يستصحب الشهر فيجب صوم اليوم المشكوك فيه وعلى القول بعدمها فيحكم بالبراءة لكون
الشبهة بدوية وفي المثال المفروض يظهر ثمرة اخرى لو كان ما بعد الشهر مما يحرم فيه الصوم كعيد الاضحى فعلى القول بالحجية يستصحب الشهر ويصوم
في ذلك اليوم المشكوك فيه انه هل يوم من الشهر او هو يوم العيد وعلى القول بعدمها فالحكم فيه هو التخيير لدوران الامر بين الوجوب والحرمة قوله
بان يقال لو مات قريبه آه اقول حاصله انه يستصحب هذه الملازمة المتحققة حال اليقين بحيوته نظيرها ما يقال في مثال الزبيب اذا غلى اشتد
من انه لو كان ماء العنب غلى لتنجس وفي صلوة المسافر بعد دخول الوقت انه لو صلى حاضرا لصلى تاما فيستصحب الملازمة الموجودة في
المسئلتين قوله ولكن التحقيق آه اقول اراد تضعيف كلام السابق وملخصه انه كيف يمكن استصحاب الآثار بدون استصحاب الموضوع مع

في دليل القول الخامس

انها تابعة لوجود **قوله** فهو المصرح به في كلام المحدث اه **اقول** وكذا المحدث العاملي ره قال في الفصول المهمة في باب ان الشك لا ينقض اليقين ابدا بعد ذكر جملة من الاخبار اقول ان هذه الاحاديث لا تدل على حجية الاستصحاب في نفس الحكم الشرعي وانما تدل عليه في موضوعاته ومتعلقاته كتجدد حدث بعد الطهارة او طهارة بعد الحدث او طلوع الصبح او غروب الشمس او تجدد ملك او نكاح او زوالهما ونحو ذلك كما هو ظاهر من حديث المسئلتين وقد حققنا في الفوائد الطوسية وقال في موضع اخر في باب عدم جواز العمل بالاستصحاب في نفس الاحكام الشرعية بعد ذكر صحيح خلف بن حماد الوارد في تمييز دم الحيض عن دم العذرة اقول ابو حنيفة ومن معه استدلوا هنا بالاستصحاب في الحكم الشرعي وقد حكم بان ذلك باطل ثم ذكر الحكم الشرعي فقد تعين تقييد ما ايدل على المنع منه وعمومه كما في نظائره في الاحاديث ان ذلك كثيرة وقال في حاشية الوسائل في باب ذكر هذا الخبر ما يقرب مما ذكره وذكر في الفوائد الطوسية ان المتتبع في اخبار الاستصحاب يجدها واردة لبيان اجراء الاستصحاب في الموضوعات كالطهارة والنجاسة والليل والنهار والرطوبة واليبوسة فموارد تلك الاخبار هو الموضوعات بحكم التتبع فنحكم بحجية الاستصحاب فيها فلا نتعدى الى غيرها من الاحكام الكلية الى غير ذلك من كلماته والجواب عن ذلك كله اما اولا فبان الاخبار الواردة في حجية الاستصحاب على وجه الاطلاق كثيرة ايضا كخبري الخصال والبحار المشتملين على الحكم بالمضي وكموثقة عمار فيتمسك بها واما ثانيا فبانه لو سلم اختصاصها بالموضوعات بالنظر الى مواردها فنقول العبرة بعموم اللفظ لا خصوص المحل واما ثالثا فبانه لو بني على عدم التعدي فينبغي الاقتصار فيها على حجيته في الموضوعات الخاصة التي هي مواردها كالطهارة والنجاسة والليل والنهار ولا وجه للحكم بحجيته في الموضوعات على الوجه الكلي كما هو مذهبهم ثم ان الاستدلال على عدم حجيته في الاحكام بوجه في كلماتهم بتقريرات اخر منها ما ذكره بعضهم وهو ان النصوص قد توافقه وقد تخالفه كما في حديث الجارية التي اشتبه عليها دم العذرة بدم الحيض ولو كان قاعدة يرجع اليها في استنباط الاحكام لم ترد الاحاديث بخلافه ومنها ان من المقرر اختصاص الخطابات بالمشافهين ولا ريب انهم كانوا متمكنين من العلم بالنسبة الى الاحكام فان اختصت الاخبار بغير الاحكام ثبت المطلوب والا لزم جواز العمل بالاستصحاب مع التمكن من العلم ايضا ولم يقل به احد ومنها ان العمل به في الاحكام قبل الفحص حرام قطعا فيستصحب الحرمة فيما بعد الفحص ومنها ما ذكره بعض الافاضل ممن قارب عصرنا تاييدا للاخباريين وهو ان شمول الاخبار للاحكام يلزم منه تقييد اطلاقها بما ضربه اشتراط العمل بالاستصحاب في الحكم بالفحص وهو خلاف الاصل والجواب عن الكل ظاهر من التامل فيما ذكرناه وما ذكر في المتن فلا نطيل **قوله** لكنه صرح باستثناء اه **اقول** قد تقدم من المصنف ره نقل كلامه الدال على ذلك في تقسيم الاستصحاب باعتبار الشك في البقاء ثم ان كلمات هذين الشيخين المحدثين الذين نقلنا كلماتهما وكلمات غيرهما من الاخباريين متخالفة في مقدار الاثبات والنفي والمستثنى والمستثنى منه فكلام المحدث الاسترابادي حسبما عرفت صريح في حجيته في الموضوعات وفي مسئلة عدم النسخ وكلام المحدث العاملي خال عن استثناء الثاني ولعله انما ترك لظهور انه مما اتفق عليه الاخباريون والاصوليون وبعض من تأخر عنهما وتبع على منوالهما عبر في بيان المستثنى بعبارة مفادها اعم مما يستفاد من كلامهما بالنسبة الى مقام الاثبات والاستثناء من النفي حيث قال في بيان الصورة الاولى اعني صورة اجرائه في عدم النسخ احدهما ان يصل الينا حديث في حكم شرعي فيستصحب العمل به حتى يظهر ما هو راجح ووجه عمومه انها تشمل استصحاب العموم والاطلاق الى ان يثبت التخصيص والتقييد بخلاف كلام ذينك المحدثين فانه خال عن بيان حكم ذلك بل تطويل الاسترابادي الكلام في هذا الباب مع عدم تعرضه لذلك يشعر بعدم حجيته فيهما عنده ولعل ذلك في مرتبة البداهة حتى يجعل عدم تعرضهما له كعدم تعرض المحدث العاملي لمسئلة عدم النسخ ثم ان المستفاد من كلامهم عدم حجيته في الامور الخارجية التي لم يدل الشرع على وجودها لوجود سببها كالرطوبة واليبوسة وانحصار الحجية فيما دل عليه كالامثلة التي ذكروها فيكون النسبة بينهما وبين الموضوعات والمتعلقات التي ذكرت في كلمات هؤلاء نسبة التباين واحتمال ان الحجية فيها بملاحظة بعض الاعتبارات لا اليابس منافيهم كما لا يخفى **قوله** الا انهم منعوا اه **اقول** يعني ان محط نظر المحدث انما هو الشك في المقتضي والغفوفيه زاد وصوا الشك في الرافع ايضا فمنعهم اشمل من منعه **قوله** فيرد عليه ولا النقض اه **اقول** توضيح النقض ان مجرى الاستصحاب في الليل والنهار اما هما انفسهما او الكيفية الحاصلة منهما مثل كون الشمس تحت الارض وفوقها او الاحكام المرتبة عليهما مثل جواز الاكل في الاول وحرمته الافطار في الثاني وعلى التقادير لم يحرز بقية الموضوع اما على الاول فلان الموضوع المستصحب اما هو الليل والنهار الكائن قبل عروض الشك فهو ظاهر البطلان لعدم تعلق الشك بهما للتيقن بتقاعهما في زمن الشك واما هو المجموع المركب مما يكون قبل زمان الشك وبعده وهو كذلك ايضا فيكون المراد استصحاب مطلق الليل والنهار بمعنى الامرين المجملين المهملين واستصحابهما اصعب من استصحاب الحيا لان المناط في تغيرهما وتغايرهما تغير الزمان وتغايره وهو اوضح من الحيا كما لا يخفى واما على الثاني فلان استصحاب كون الشمس تحت الارض وفوق الارض الذي كان قبل زمان الشك لا معنى له للعلم بارتفاعه كذا الكون الحاصل المركب مما قبل الشك وما بعده واما على الثالث فالامر اظهر من ان يحتاج الى البيان **قوله** وثانيا بالحل اه **اقول** ملخصه ان الاقوال في مقام احراز الموضوع في مجرى الاستصحاب ثلاثة احدها الاحراز بالمداقة العقلية وهو ظاهر كلام المستدل ومقتضى هذا القول عدم حجية الاستصحاب في صورة الشك في المقتضي وحجيته في صورة الشك في المانع بانقسامه سواء كان في الاحكام ام في الموضوعات ولا وجه للتفصيل بين الاحكام والموضوعات حينئذ وثانيها الاحراز بادلة الشرعية الدالة على المستصحب وعليه لا وجه للتفصيل ايضا كما لا يخفى وثالثها الاحراز بالعرف

وهو كالشاهد فيما ذكر فالحاصل ان المناط على التحقيق هو العرف وهو لا يلتفت الى امثال هذه التغيرات بل التحقيق ان بقاء الا ان ما تحتمل الحدث ساقطا عن
اصله اذ لو اراد من تبدل الموضوع تبدله من اصله بحيث لا يبقى موضوع للمسئلة الاولى ففيه ان من يقول بحجية الاستصحاب يشترط فيه بقاء الموضوع
بل هو شرط في تحقق مجراه وكذا لو اراد ان الحكم الثابت في موضوع في حال كان ثبوته له مقيدا بتلك الحال بان يكون كالجزء منه ولو اراد منه تبدل بعض اوصاف
الموضوع وقيوده ففيه انه من شرائط الجريان ايضا وبه يتحقق الشك الذي هو من الاركان **قوله** من ضعف دلالة الاخبار آه **اقول** ولو سلم
دلالتها على وجوب الاحتياط فلا شك ان الوجوب ليس ذاتيا كوجوب الصلوة ونحوها بل هو لاجل دفع الخوف عن الوقوع في الهلكة والعامل بالاستصحاب
يؤمن العامل عنه اذ هو من الادلة الشرعية المجعولة من قبل الشرع ومما ذكرناه يظهر الجواب عن التمسك بالاخبار الدالة على مجرد التوقف فان مفادها
الامر بالتوقف عن الحكم الواقعي لا الظاهري الذي هو مفاد الاستصحاب فتدبر **قوله** الذي نسبه الفاضل التوني آه **اقول** هو على ما نقله المحرر التفصيل
بين الاحكام الوضعية بمعنى نفس الاسباب والشروط والموانع والاحكام التكليفية التابعة لها وبين غيرها من الاحكام الشرعية فيجري في الاول دون
الثاني وقد ينسب اليه التفصيل بين الحكم الطلبي والوضعي وقد ينسب اليه التفصيل بين الحكم الوضعي فيجري فيه وبين غيره فلا وينسب اليه
في كلام جماعة انه لا يقول بالحجية في الاحكام التكليفية ويقول بها في الوضعية مطلقا وقد يتخيل انه اذا قال بجريانه في نفس الاسباب والشروط و
الموانع وتبعيتها في الاحكام فليس له عدم القول الا لفظيا وفيه ما لا يخفى فانه لا يقول بجريانه في الامور المذكورة مطلقا بل اذا كانت مطلقة
كما سيظهر عليك نعم ما ذهب اليه يشبه ما اختاره الاخباريون انه في الحقيقة قائل بجريانه في موضوعات الاحكام الوضعية ومتعلقاتها لا
في انفسها ومع ذلك فبين قوله وقولهم فرق واضح وانك اذا احطت خبرا بما حققناه سابقا من الفرق بين مرحلة عدم الجريان وبين عدم الحجية
تعرف انه من القائلين بالحجية مطلقا لا من المفصلين وانما ذهب الى عدم الجريان فيما ذكره لعدم القابلية لانتفاء احد الشروط والاركان وهو الشك في الزمن
اللاحق وسيتضح عليك ذلك **قوله** لا باس بصرف الكلام آه **اقول** المراد بالحكم الوضعي ما يكون بجعل الشارع ويكون غير الاقتضاء والتخيير
الذين يتحقق بهما الاحكام الخمسة التكليفية وعرفه الغزالي على ما نقله الفاضل الجواد عن بعض شراح المنهاج بانه تعليق الشارع و
ربطه شيئا بشيء بجعل احدهما دليلا او سببا او مانعا او شرطا للآخر كالاجماع لوجوب العمل بمؤداه والزنا لوجوب الجلد والنجاسة للبيع والطهارة
للصلوة وهو على المشهور السببية والشرطية والمانعية والصحة والبطلان قال العلامة الطباطبائي الحائري في فوائده وكذا الحكم بكونه اي الشيء
جزءا او خارجا والحكم بان للفظ موضوع لمعنى المعين له شرعا ولا يختص بالخمسة المذكورة اولا وان وهم بعض عبارات القوم بل كل ما استند
الى الشرع وكان غير الاقتضاء والتخيير فهو حكم وضعي انتهى ومنهم من جعل الاحكام الوضعية ثلاثة الشرط والسبب والمانع كالعلامة و
السيوري والحاجبي والفاضل الجواد وغيرهم ومنهم من زاد الرخصة كالحاجبي والعضدي ويؤذن كلامهما بكون الصحة والبطلان في المعاملات منها و
منهم من زاد عليها العلامة والعلة كالشهيد الثاني الا انه احتمل رد العلة الى السبب والعلامة اليه او الى الشرط ومنهم من زاد عليها العزيمة
والرخصة والصحة والبطلان جميعا كالآمدي ومنهم من زاد على هذه التقدير والحجة كالقرافي واخر منها بدل الحجة بالاجزاء ومنهم من عد منها
كون الاجماع حجة ومنهم من زاد غير ذلك مما هو متفرق في كتب القوم وانت خبير بان بعض المذكورات مما لا يختلف حقيقة فلا ينبغي ذكره على حدة
كالحجة فانه قسم من السبب فانهم فسروها بما يستند اليه القاضي في الاحكام كالبينة والاقرار واليمين مع النكول ومع الشاهد الواحد ومنهم من
احتمل ردها الى الشرط والمانع ايضا واما تفسيرها بالبرهان كالكون بعد ان الماء مثلا معرفا لجواز التيمم وكون العتق مصححا للملك في
مقابل التقليد حيث نزل الموجب منزلة المعلوم وهو قياس فلعله اقتراح وبعضها كالصحة والبطلان لا ينحصر معنا واحد وقد اختلف فيه باعتبار
تعدد معنا فان الصحة والبطلان مما اختلف في كونهما منها على اقوال ثالثها التفرقة بين العبادات والمعاملات ورابعها التفرقة بين تفسيرهما
في العبادات والاوجه ومنعهم لوضعيتهما بانهما من الاحكام العقلية الصرفة فان الحاكم بهما هو العقل ولا يحتاج فيهما الى الشرع والى توقيف الشارع
بل لا يقبل الجعل ممنوع بان مدار شرعية الحكم على ان يكون مبينا ووظيفة للشارع وان كان العقل مستقلا فيه كما حققنا ويبتنى على التحقيق لك
مبنائيته كاتصاف عبادات الصبي بالصحة وعدمها تعرضها الاصحاب في الكتب الاصولية والفقهية والتحقيق انها غير منحصرة في عدد بل كل ما
يكون تحققه مشروطا بالامور الاربعة العقل والبلوغ والعلم والقدرة فهو حكم تكليفي وكلما لم يكن كذلك مع انتسابه الى الشرع فهو وضعي من دون
تحديد والنسبة بينهما عموم من وجه قال في تمهيد القواعد ثم الاحكام بالنسبة الى خطاب التكليف والوضع ينقسم اقساما فمنها ما يجتمع
فيه الامران وهو كثير كالجماع وغيره من الاحداث فانها توصف بالاباحة في بعض الاحيان وسبب وجوب الطهارة ويوصف بالتحريم مع بقاء السببية
وكذا فروض الكفايات فانها مع الفرض سبب في سقوط التكليف بها عن الباقين واصول العبادات الواجبة وسبب في عصمة غير المستحل لتركها
والمعاملات توصف بالاحكام مع سببيتها لما يترتب عليها ومنها ما هو خطاب تكليف لا وضع فيه ومثل بجميع التطوعات فانها تكليف محض
لا سببية منها ولا شرطية ولا مانعية ويشكل بانها اكثرها مبطل كالصلوة المندوبة او محرم كما في الحج لوجوبه بالشروع ومنها ما هو
خطاب وضع لا تكليف فيه كالاحداث التي ليست من فعل العبد كالحيض ونحوه كاوقات العبادات الموقتة فانها موانع واسباب محضة ومنها ما هو

في دليل القول السابع

من خطاب الوضع بعد وقوعه من خطاب التكليف قبله كسائر العقود فانها قبل الوقوع توصف بالاحكام الخمسة وبعد الوقوع يترتب عليها احكامها انتهى كلامه رفع مقامه والمقصود من الاستشهاد على اصل المطلب واركان النظر في بعض ما ذكره مجال ثم انه مما ينبغي ان نتعرض له الثمرة المترتبة على الخلاف في الاستقلال والانتزاع فنقول انهم قد ذكروا ثمرات غير مهمة لا يهمنا ذكرها فنقتصر على ما ذكرنا ما يصلح لكونه ثمرة وهي امور منها انه اذا دار الامر بين كون الواجب مطلقا او مشروطا كالزكوة بالنسبة الى بلوغ النصاب او بين كون المطلق مقيدا او غير مقيد كالصلوة بالنسبة الى السورة فعلى القول بالاستقلال يحكم بعدم الاشتراط والتقييد لاصالة عدم الجعل وعلى القول الآخر يرجع الى الاصل بالنسبة الى الحكم التكليفي وهو البرائة من الزائد او الاحتياط قبل بلوغ النصاب او بالنسبة الى السورة لكن خبير بان هذا لا يتم الا على القول بحجية الاصل المثبت لان كون الواجب مطلقا الذي يثبت بالاصل انما هو من اللوازم العقلية ومنها انه اذا تغير رأي المجتهد كما اذا جوز العقد بغير العربي او لا ثم احال فعلى القول بالانتزاع يلزم زوال الحكم الوضعي اعني سببية العقد للآثار بالنسبة الى الازمنة المستقبلة والآثار المتجددة وعلى القول الآخر لا يلزم ذلك فيحكم بانتقال المبيع الذي باعه بالعقد الفارسي مثلا ولو بعد تغير رأي المجتهد كذا قيل واورد عليه بان الاحكام الوضعية بناء على الاستقلال ايضا انما تثبت مع اعتقاد المجتهد بها فلا تبقى بعد تغير الرأي على القولين فلا يكون لك ثمرة ومنها مسئلة ولوغ الكلب بالنسبة الى غسل الاناء الذي وقع فيه سبع مرات فعلى القول بالانتزاع اذا نفي وجوب الزائد عن ثلث غسلات بالاصل ينتفي الحكم الوضعي اعني النجاسة وعلى القول الآخر يجب العلم بارتفاعها لانه مقتضى الاشتغال اليقيني فيحكم بالغسلات السبع تحصيلا للبرائة اليقينية ومنها مسئلة الاستحاضة الكثيرة بالنسبة الى الوضوءات الثلثة او الخمسة فعلى القول بالاستقلال يجب الخمسة لثبوت الحدث ولا يعلم زواله الا بها وعلى القول الآخر يكفي الثلاثة لارتفاع بارتفاع وجوب الزائد بالاصل **قوله** لو فرض نفسه خاليا آه **اقول** لا يخفى ان هذا لا ينفي وجود الحكم الوضعي اساسا بان يوجد هو ويكون الحكم الوضعي مستفادا اولا وبالذات ويستتبع الحكم التكليفي كما في قوله من اتلف مال غيره فهو ضامن وقوله على اليد ما اخذت حتى تؤدي على التحقيق من افادته الحكم الوضعي اولا مع انا نرى بالوجدان ان دواعي المولى بالنسبة الى العبد والفعل مختلفة وربما يكون غرضه لقاء العلاقة بين امرين بحيث يصير عنوانا للموارد كثيرة كما لا يخفى ومن هنا عبر في الزبدة وشرحه بان الوضع مستلزم للتكليفي لا العكس والحق عكسه وفاقا لاصحاب الفصول والاشارات والمناهج بل للمشهور كما في الاخير انها احكام صدرت من الشارع ولها عوارض وخواص مما يهتم به ولا سيما الصحة والبطلان فان المقصد الاهم في الفقه ولا سيما في المعاملات انما هو البحث عنهما ولا وجه لارجاعها الى الاحكام التكليفية بالتكلفات الركيكة لاختلافهما مفادا وشرطا ودليلا ومحلا مع انه لو بني على الارجاع لرجع الاحكام الخمسة التكليفية الى ثلثة لرجوع الحرمة والوجوب الى حكم واحد كالكراهة والندب ولا يعتني بشبهة الخصم من ان هذه الاحكام راجعة الى الاوصاف المجعولة في الاشياء كالحرارة والبرودة فهي مخلوقة له تعالى من حيث انه قادر لا من حيث انه شارع ومن ان الاسباب الشرعية معرفات فتكون كاشفة عن الامر الثابت في نفس الامر وهو الحكم التكليفي الى غير ذلك لانها كالشبهة في مقابلة البديهة ولا يمكن تداركها من التعريف المشهور للحكم بانه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين من حيث الاقتضاء والتخيير على ذلك وان لم يساعد عليه سائر التعاريف ومن انه لا حاجة الى جعل عليحدة للحكم الوضعي فالاصل عدمه ومن بناء العرف على الاكتفاء بالتكاليف فيما اذا ارادوا افادة سببية شئ لشئ او شرطيته له او غير ذلك ومن ان جعله يستلزم تحصيل الحاصل بعد استفادته من الحكم التكليفي لانها اوهن من ان يبين **قوله** خصوصا عند من لا يرى كالاشاعرة **اقول** انه ليس عندهم في نفس المأمور به مصلحة ولا في المنهي عنه مفسدة تبعثان الشارع على الامر والنهي بل انما يحسن ويقبح بعد امره ونهيه فالحسن مثلا انما هو نفس الامر فحينئذ لا يعقل السببية مع ان السببية لو كانت من لوازم ذات السبب لكانت مكشوفة لا مجعولة **قوله** ولا نعقلها ايضا آه **اقول** لقائل ان يقول يمكن ان يكون من هذا القبيل اذ الشارع كما انه قد يطلب الشئ المعين قد يوقع العلاقة بين شيئين بحيث يكون مقصوده الالتزام به لحفظ انتظام الحكم وانضباط الامر كايقاع العلاقة بين العقد والملكية او الزوجية مثلا **قوله** ليستا بجعل جاعل آه **اقول** وذلك لانهما متأخران عن الحكم المجعول من الشارع بواسطتين الامر واتيان المأمور به ومن هنا قد يزيف قول القائلين بان الفاظ العبادات اسام للاعم بان الصحة التي هي من الاحكام العقلية كيف تجعل جزء للموضوع فافهم **قوله** فيه ان الموقت آه **اقول** يمكن تصور وقوع الشك في الموقت بوجوه ثلاثة منها ما ذكره المحقق القمي ره وغيره وهو ما يكون في الظن ومنها ان الوقت قد يتردد بين زمانين وما بعده كالغروب الشرعي المردد بين استتار القرص وذهاب الحمرة المشرقية فالشك في الحقيقة انما تعلق بمفهوم العارض وهو الاستتار ومنها انه قد يشك في كون الموقت موسعا او مضيقا فانه بعد مضي زمان يحتمل كون الحكم مضيقا يشك في بقاء الحكم فيستصحب ومنها ما ذكره بعض المعاصرين وهو انه اذا ثبت الحكم بالعلامة وتحصل دليلا عليه في الجملة ولكن يشك في ان وضعها لذلك هل يكون على الاطلاق او على التقييد من حيث ان الوضع لم يعلم الا حين ليرتفع الاشتباه بظهور الفرق بين المطلق والمقيد بل بالاجماع مثلا كما في استصحاب جواز الرد بالغبن الفاحش بعد وقوعه او قارن العلم به مثل ذلك ما لو وجدنا الصحابة يبادرون عند الزلزلة والكسوف وكل مخوف الى الصلوة فنعلم سببية الخوف ونشك هل كانت المبادرة للتوقيت كما في الكسوف او لا منها كما في الزلزلة فيحكم بالوجوب على من لم يبادر وان تمادى الوقت بالاستصحاب الى غير ذلك من الوجوه **قوله** فهو خارج عما نحن فيه آه **اقول**

فيه انه اولاً لكلام اذ لا تقييد في كلام القائل مع ان غرض المورد مورد الايراد على انكاره وقوع الشك في الموقت لا على انكاره حجية الاستصحاب عند النسخ حتى
يقال انه خارج عن محل النزاع ولا مجال لانكاره ولا يخفى ورود الايراد مع ملاحظة الغرض المذكور **قوله** لعموم الامر الا للازمان اه **اقول**
قد يورد عليه بان التمسك بالعموم انما الدليل انما يصح اذا كان الدليل دالاً عليه كقولهم تمسكوا بالسبب ابداً والا فيحتاج الى الاستصحاب ولا
ينحصر الشك في النسخ فيما اذا استفيد العموم لا بل الشك فيه يتصور على وجهين احدهما ما ذكره وهو ان يشك في ثبوت الحكم الموقت في كل يوم
ونسخه في ذلك اليوم وثانيهما ان الحكم الموقت هل ينتهي الى اخر الوقت المضروب له وينسخ قبل انتهائه وهذا يتحقق فيما لا يكون فيه
عموم زماني فانه يكفي في تحققه التوقيت ولعل قوله فتامل اشارة الى ذلك **قوله** واما الشك في تحقق المانع اه **اقول** ربما يعترض على هذا الايراد
بوجه اخر وهو ان ما ذكره فيه يكون مجرى اصالة البراءة سواء اريد من الصحو الواقعي ام مطلق الامتثال الواجب بالادلة الخارجية ولو بعد القطع بما
يوجب علم التكليف بالواقعي اذ الشك في الاول انما هو في نفس التكليف وفي الثاني في زيادته وقلته فلا يجري فيه الاستصحاب كما لا يجري في
الموسع اذا احتمل عروض ما يمنع من التوسعة وكذلك الامر في صوم لا ان الامر على التكرار اذ الشك هنا يرجع الى الشك في ثبوت التكليف
لو كان التكرار تكراراً تقييدياً والى زيادة التكليف وقلته لو كان بتعدد مطلوبي ومرجع الكل الى شيء واحد هو عدم العلم بالموضوع في ان الشك
وفيه ان تحقق الحكم وثبوته في الزمن الاول ولو بالنسبة الى مرحلة الظاهر مما لا شك فيه فيكون بعد الشك في الزمن الثاني من مجاري الاستصحاب
قوله اللهم الا ان يقال اه **اقول** حاصله ان المنع منجر بان الاستصحاب فيه انما هو لكونه من قبيل الشك في المقتضي واما اذا رجع الى
الشك في المانع على هذا الوجه فلا مانع منه حينئذ **قوله** ولا يجوز اجراء الاستصحاب في الحكم اه **اقول** وبمثل ذلك قد يجعل اخبار
الاستصحاب مثبتة لقول المفصل ودالة عليه توضيحه ان اليقين المذكور فيها اما محمول على اليقين بالحكم الوضعي واما محمول على اليقين بالحكم
التكليفي واما محمول على الاعم والاخيران باطلان فيتعين الاول وهو المطلوب ووجه بطلان الاخيرين ان الاول منهما يستلزم التفكيك بين السؤال
والجواب فان مورد السؤال هو الحكم الوضعي مضافاً الى عدم جواز استصحاب الحكم التكليفي مع ثبوت الحكم الوضعي والثاني غير ملائم لاستلزامه
المجاز المعارض بالتخصيص الراجح عليه بيان ذلك ان مورد السؤال مما تعارض فيه الاستصحاب بان استصحاب الطهارة واستصحاب الامر بالصلاة المقتضي
للطهارة اليقينية وقد رجح الامام عليه السلام استصحاب الحكم الوضعي ولا يمكن ان يكون المرجح هو اليقين السابق الذي يفيد ظاهر التعليل به كونه علة
تامة لاشتراكه بينهما فلا بد من حمل العلة على المقتضي وابقاء على اليقين على الاعم او ابقاء العلة على حالها وحمل اليقين على اليقين
بالاحكام الوضعية والثاني لكونه تخصيصاً اولى من الاول فيكون الاول مرجوحاً وفيه ما لا يخفى **قوله** لان كل واحد من المكررات اه **اقول**
مضافاً الى ان هذا الاستصحاب من الاصول المثبتة التي لا عبرة بها وذلك لان اثبات الاكثر به اثبات للازم العقلي كما لا يخفى **قوله** فمرجعه الى الشك
اه **اقول** قد يحقق في محله انه اذا ثبت الوجوب النفسي لشيء فبعد الشك لا يمكن اثبات الوجوب الغيري له بالاستصحاب كما اذا اريد اثبات الوجوب للباقي
الاجزاء مع فقد الاجزاء بل يرجع فيه الى قاعدة الميسور والمعسور وغيرها **قوله** ولما عرفته وجهاً اه **اقول** يمكن توجيهه بانه اذا كان الامر للفور
اقتضى ان يكون بمنزلة واجب موقت مضيق وهو اعم من ان يكون الفور قيداً اولاً وبعبارة اخرى الفور المستفاد من الامر ان يؤخذ فيه على وجه التقييد
او على وجه تعدد المطلوب والثمرة بينهما ارتفاع الامر بارتفاع الجزء الاول من الوقت على الاول وعدمه على الثاني فيمكن في صورة الشك في
كيفية اعتبار اثبات الحكم في غير الزمان الاول بالاستصحاب الكاشف عن اعتباره على الوجه الثاني مع ان الفور الذي لا مسرح للشك فيه هو
الفور الحقيقي واما الفور العرفي الذي هو المعتبر في الامر على القول به على التحقيق فقد يشك فيه في صدقه على زمان معين وعدمه فيحتاج الى الاستصحاب
وهذا نظير ما ذكره في ما اذا افاد الامر التكرار من امكان وقوع الشك بين التكرار الناقص والزائد **قوله** لان هذا لا ينقسم اه **اقول** لا شك
ان التاثير مرضعاً السببية بعد تحقق سببه بحكم الشرع او العقل والحكم الوضعي هنا بناء على ما عرفته من تعريفه هو الحالة الحاصلة من جعله سبباً
بمعنى القاء العلاقة بينه وبين غيره وهي تابعة لمقدار الجعل وهو انما يختلف باختلاف المصالح والذي لا ينتفي الا بالنسخ هو الذي يتحقق من الشيء
فالمراد النظر في مقدار الجعل وفي كيفية القاء العلاقة بمعنى انه جعل سبباً دائمياً او مقيداً بوقت دون وقت ولعل مراد المصنف الاشارة من التاثير
هو هذا المعنى **قوله** كالخيار المسبب عن الغبن اه **اقول** يمكن بيان كون الخيار وحق الشفعة من الاحكام الوضعية بجعل كل منهما سبباً لانه
فان الخيار سبب لعدم استقرار الملك على غير ذي الخيار وحق الشفعة سبب لتقدم الشفيع وجعل كل منهما مانعاً كما لا يخفى وبهذا البيان
ظهر لك وجه كون الخيار وحق الشفعة من امثلة الحكم الوضعي وسقط ما اورده بعض المعاصرين على صاحب الفصول حيث جعلهما من امثلة الحكم
الوضعي بانهما ليسا من الاحكام الوضعية ولا موضوعاً لها الا ان يتسامح بالقول بعد تخصيصها في عدد فان السببية من القدر المتيقن
عليه على كونه حكماً وضعياً حسبما قررناه سابقاً نعم يرد على صاحب الفصول ان صاحب الوافية لم يطلق القول بحجية الاستصحاب في الاحكام الوضعية
ليورد عليه بالنقض بهما ويحكم ببطلان اطلاقه فكلامه في الحجية بالنسبة الى الاحكام الوضعية كالاطلاق كلامه في عدمها بالنسبة الى الاحكام التكليفية
فلا تغفل **قوله** فانه لم يظهر من كلامه اه **اقول** لقائل ان يقول انه ظهر من كلامه حيث سلم اولاً حجية الاستصحاب في الجملة ثم ذكر موارد منع

المجرى ان نعلم منه ان نفس الاسباب ونحوها مما يمنع جريانه فيها **قوله** هذه هي عمدة الشبهة التي ذكرت في التفصيل الخامس جوابها جوابها
قوله فلا اشكال في عدم ارتفاع آه **اقول** قد يقال ان جملة المسقطات المخالفة وفيه ما فيه قوله وبه يندفع ما يقال آه **اقول** هذا نظير
ما ذكروه في استصحاب نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره من ان الموضوع اما ان يكون هو الماء المتغير فبعد زوال التغير لا يبقى الموضوع واما
ان يكون الماء في حال التغير فالموضوع باق وهو الماء فيستصحب النجاسة قوله فافهم آه **اقول** لعله اشارة الى ضعف ما ذكره من جهة ان الاغراض
تختلف بارادة التقييد وتعدد المطلوب كما في الاوامر بالنسبة الى المرة والفور وغيرهما وبه يختلف الاحكام فلا وجه لما ذكر قوله قد نسب
جماعة الى الغزالي آه **اقول** اختلف كلماتهم في النسبة فبعضها ظاهر في انكاره الحجية في استصحاب حال الاجماع وبعضها نص في انكار عدم
المجرى فيه وهو بناء على سبب التحقيق حسبما قررناه ثم انه ربما ينسب هذا القول الى جماعة اخرى وقد نسب الى جمع من الاخباريين ايضا وكيف كان فالمعروف
ان هذا التفصيل مذهب الغزالي وان كان ربما ينسب اليه النفي المطلق مط او في الشك في المقتضي قال بعض الاجلة ممن قارب عصرنا بعد
كلام له ومما ذكر تبين ان محل الخلاف الواقع في المسئلة هو ما فسرها المرتضى ان خاصة اي استصحاب حكم الاجماع والاستصحاب في الموضوعات
الصرفة ثم جعل المسئلة مسدسة الاقوال وجعل منها الثالث التفصيل وقال في موضع اخر في مقام الشك في المقتضي ذهب بعض الى عدم حجيته
وهو الاقوى وفاقا للمرتضى والشيخ والخونساري والسبزواري واصحاب المعالم والمدارك والحدائق الى ان قال وهو المحكي عن الغزالي ايضا الى اخر ما قال
قوله وقد ذكر في النهاية آه **اقول** كلام العلامة يدل على ان الغزالي من النافين لحجية الاستصحاب في الاحكام الشرعية مط سواء ثبت
الحكم بالاجماع او بغيره فانه عنون للاستصحاب عنوانين احدهما الاستصحاب الادلة القطعية ثانيهما الاستصحاب الاحكام الشرعية وعبر
عنه باستصحاب حال الاجماع وعد الغزالي فيه من المنكرين فيعلم انه منكر للاستصحاب في الاحكام الشرعية مط وقد عده المحقق القمي ره انه
من المنكرين مط قوله مشعر في كلام الشهيد ره **اقول** قد جرى على هذا الاصطلاح بعض الاواخر كالسيد المحقق الكاظمي ره ولا بأس بذكر
عبارته بطولها اذ لا تخلو من فائدة اقلها الاستشهاد على المط قال ره ان الاستصحاب ينقسم باعتبار الامر المستصحب الى اربعة اقسام الاول
ما يسمى باستصحاب حال العقل الى ان قال الثاني استصحاب حال الشرع وهو استصحاب حالة وصفة وامر ثبت شرعا للمكلف بواسطة حكمه و
جعله وتقريره وبالجملة حكما او وضعيا ثم ان كان في محل النزاع والشك في قدح العارض سمي باستصحاب حكم الاجماع وربما خص استصحاب حال الشرع
بهذا ايضا الى ان قال وان كان عند الشك في عروض القادح حيث لا نزاع بين العلماء فمطلق الاستصحاب او استصحاب الحال بناء على ننا وله للكل ولما
عدا استصحاب حكم الاجماع او استصحاب حال الشرع بناء على ننا وله لما عدا حال العقل الى ان قال الثالث استصحاب حكم الشرع وهو استصحاب حكم حكم
به الشارع من تكليف او وضع عند الشك في نسخه الى ان يثبت الناسخ سواء ثبت بالاجماع او بالنص ويسمى استصحاب حكم النص والرابع استصحاب
ما لا يدل دليل ثبوته على حكم العقل ولا على حكم الشرع كاستصحاب حيوة زيد ونحو ذلك وهو استصحاب الحقيقة ونحو ذلك والشهيد جعل هذا القسم
استصحاب حكم النص قسما واحدا وقد يجعل هذا مع قسم استصحاب حكم الاجماع واحدا لاشتراكهما في ان كلا منهما استصحاب عند الشك في عروض القادح
وجملة الامر في التسمية ان الاستصحاب قد يطلق على الجميع وقد يخص بما عدا استصحاب حكم الاجماع كما وقع لابن الحاجب واستصحاب حال العقل يختص باستصحاب
البرائة ونحوه واستصحاب حال الشرع قد يطلق على ما عدا استصحاب حال العقل كما في الذكرى وقد يختص باستصحاب حال الاجماع المخصوص بما عرفت واستصحاب
حكم النص بما شك في نسخه والاستصحاب في الموضوع بالالفاظ الى ان قال ان ابن الحاجب جعل الاستصحاب على ضربين استصحاب الحال ونسب القول
بصحته الى المزني والصيرفي والغزالي وغيرهم سواء كان الامر وجوديا او عدميا عقليا او شرعيا واستصحاب حكم الاجماع في محل الخلاف ونسب القول بنفيه
الى الغزالي وكيف كان فان اقاويل العامة فيه ثلاثة القول بالحجية على الاطلاق والقول بعدم الحجية والظاهر انه في غير الموضوعات بل لا يبعد ان يكون
في استصحاب حكم الاجماع والثالث التفصيل بالحجية فيما عدا استصحاب حكم الاجماع وعدمها فيه وهو المحكي عن الغزالي واما اصحابنا فالمشهور فيهم
القول بالحجية حسبما يشهد عنه تصفح كلامهم على ما ذكرنا من خصوص النزاع باستصحاب حكم الاجماع يكون الغزالي من النفاة ويصير القسمة ثنائية
وقال في موضع اخر فالقول بالمنع من الاخذ بالاستصحاب انما يعرف فينا وينسب الى السيد المرتضى واصحاب المعالم والمدارك والذخيرة انما يمنعون من
الاخذ باستصحاب حكم الاجماع دون غيره كما هو طريقة الغزالي بل لا يبعد ان يكون المرتضى ايضا كذلك وقال في اواخر مبحث الاستصحاب بعد كلام له وقد ينقسم
باعتبار الامر المستصحب الى اربعة وذلك لان الامر الذي يراد استصحابه والحكم به في الحال الثاني اما ان يكون هو الحكم الشرعي او نفيه او موضوعه والاول اما ان
يكون عند الشك في النسخ ويسمى باستصحاب حكم النص سواء كان ثبوت اصل الحكم بالنص او بالاجماع او عند الشك في قدح العارض وابطاله للحكم
الثابت ويسمى باستصحاب حكم الاجماع وان ثبت بالنص وباستصحاب حال الشرع او عند الشك في عروض القادح ويسمى باستصحاب الحال بناء على تناوله
لهذا ولما قبله الى اخر كلامه وفيه اكرامه فعلم ان المراد من استصحاب حال الاجماع في اصطلاحهم استصحاب حال الشرع مط باي دليل ثبت الحكم وان كان اثبات
اتحاد التعبير باستصحاب حكم الاجماع والاستصحاب عند الشك في قدح العارض واتحاد موارد هما عند القوم بحيث ينبعث من ذلك تداخل الاقوال
بعضها في بعض دون خلط الفساد كادعاء كلام النافين مط ومنهم المرتضى المفصلين بطرق مختلفة الى مقالة الغزالي كما هو بصدده كما يظهر للمتامل

في اطراف كلامه **قوله** بل قال نانا فلاه **اقول** اي نافع لوجوب النقض ونافٍ للحكم المضاد للحكم الاول ونافٍ للرافع وعلى الاخير يكون محط نظره الشك في الرافع **قوله** ولو كان الاجماع شاملا آه **اقول** اي لو كان شاملا للزم ما ذكره واللازم باطل لان الاجماع لم ينعقد مشروطا الخ **قوله** ولا يخفى تكثير امر كلامه انه آه **اقول** مراده رد ما يستفاد من كلام الغزالي عليه بل تجمال الامتناع مع انكار الاستصحاب المتنازع فيه اما انما محمل كلام على انكار حجية مطلق الاقسام الاختلاف فيه من استصحاب حال الدليل من عمومه واطلاقه واعترض عليه بان حمل كلام الغزالي على ذلك تحكم الامنع له اصلا الا ان يجعل حال الاجماع في كلامه كناية عن اهمال الدليل واجماله وهو مع قطع النظر عن عدم ملائمته لما قاله جماعة في مقاصده ينظر لبناء الكفار الرسل بالبرهان حتى قالوا لو انهم تريدون ان تصدوا عما كان يعبد آباؤنا فأتونا بسلطان مبين وقد اشتغل الرسل بالبرهان المغير للاستصحاب ولا لما قيل في رده انصافا للغزالي انهم لم يستصحبوا الاجماع بل النفي الاصلي الذي دل عليه العقل بكون من الكنايات التي لا قرينة لها اصلا بل القرينة على خلافها وفيه ان التامل في مجامع كلامه يقضي بوجود القرينة بل القرائن على ذلك مع ما عرفت ان التعبير عن ذلك باستصحاب حال الاجماع اصطلاح شايع لا يحتاج الى القرينة **قوله** جمع في شرح الوافية آه **اقول** المراد من قولي الغزالي هما القولان المستفادان من كلامه اللذان قال في حقهما السيد المذكور في اول كلامه قبل التوجيه انا تاملت القولين للغزالي اعني قوله بحجية استصحاب حال الاجماع قضيت منه العجب لان مبنى قوله الثاني انما هو اصول المنكرين للاستصحاب الحال كقوله فانا نقول انما يستدام الحكم الذي دل الدليل على دوامه كقوله فان كل ثابت جاز دوامه وعدمه لابد لدوامه من سبب ودليل سوى دليل الثبوت ثم انه قد يوجه كلام الغزالي بوجه آخر وهو انه مبني على ما عليه اكثر العامة من عدم كشف الاجماع عن الدليل الكاشف عن الحسن والقبح الواقعي لا على ما عليه الامامية من كشفه عنه ولا على ما عليه بعض محققي العامة من كشفه عن القاطع فعليهما يرجع كل ما فيه الاجماع الى النص وضعف هذا التوجيه ظاهر من ضعف مبناه نعم يمكن ان يستدل على مذهب الغزالي وهو عدم حجية استصحاب حال الاجماع لكن لا مطلقا بل في بعض الصور بوجه آخر اشرنا في المتن وهو عدم امكان احراز الموضوع الذي لابد منه في جريان الاستصحاب في استصحاب حال الاجماع فيما اذا كان الشك في المقتضي توضيحه ان الاستصحاب لابد فيه من الشك اللاحق والشك اما ان يكون في المانع والرافع باقسامهما المذكورة سابقا ولا اشكال في جريان الاستصحاب وحجيته من غير فرق بين اقسام الدليل من الاجماع وغيره واما ان يكون مستببا عن طول الزمان بحيث يحتمل تغير الحكم بالنسبة الى الان الثاني فحينئذ ان حمل اليقين والشك في الاخبار على معناهما الحقيقي فيكون مفادهما تاخر الشك عن اليقين وتغاير زمانيهما وعدم قدح ذلك في جريان الاستصحاب من غير فرق بين استصحاب حال الاجماع وغيره ويؤيد ذلك لفظة الفاء الدالة على التراخي في قوله من كان على يقين فشك الخ بل يحكم بعدم امكان اجتماع اليقين والشك في زمان واحد وان حملا على معناهما المجازي اعني المتيقن والمشكوك فلا دلالة للاخبار على ذلك حينئذ فاما ان يبنى في احراز الموضوع على المسامحة العرفية فينبغي الحكم بالحجية من غير تفصيل او على المداقة العقلية فينبغي الحكم بعدمها كذلك نعم يتجه التفصيل اذا بني فيه على الادلة الشرعية كما ذهب اليه بعض العلماء لعدم امكان الاحراز في الاجماع من جهة كونه دليلا لبيا واما ان يكون مستببا عن تبدل احوال الموضوع واوصافه فيجري فيهما ذكر في الشق السابق حرفا بحرف ولما كان البناء في احراز الموضوع على المسامحة العرفية مستلزما للمسامحة في الاحكام الشرعية وعلى المداقة العقلية مستلزما لتعطيلها فالتفصيل متجه لانحصار المبنى حينئذ في الادلة الشرعية وبين الاجماع وغيره من الادلة فرق واضح **قوله** فان التمسك بالآية ليس له اثر آه **اقول** يعني ان الغزالي من القدماء ولم يتمسك احد منهم في حجية الاستصحاب بالاخبار كما مر مع ان الاخبار انما هي من طرق الخاصة وليست حجة عنده مع انه لا تعرض فيها للتفصيل المذكور وقد يورد عليه بان الغزالي يكون من اهل الحق نظرا الى ما يستفاد من بعض كتبه في مواضع عديدة ككتاب سر العالمين لو سلم انه من العامة فهذا الباب مما يمكن ان يستدل فيه بالاخبار العامية ايضا ومنها النبوي لا تجلسوا عند كل داع مدع يدعوكم من اليقين الى الشك وانت اذا تاملت في هذا الايراد ظهر لك ضعفه قد دل على تضعيف جواب المحقق القمي للغزالي بان الاجماع كاشف عن المصلحة فنستصحبها فان الغزالي من متصوفة العامة بل من الاشاعرة المنكرين للحسن والقبح ومسببية الاحكام الشرعية عنهما كما يظهر من كتبه كاحياء العلوم وغيره وذكر المحقق التفتازاني في شرح المقاصد ان بعض علماء العامة لم يجوزوا اللعن على يزيد بن معاوية عليه اللعنة واراد من ذلك البعض هو الغزالي فذكر كلامه واحتجاجه على عدم جواز لعن يزيد الفاضل المورخ ابن خلكان الشافعي في تاريخه في ترجمة علي بن محمد ابي الحسن الكيا الطبري الشافعي عماد الدين وفي جملة كلماته انه يجوز الترحم على يزيد بل يستحب وهو داخل في قولنا في كل صلوة اللهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات ونقل ابن حجر في الصواعق المحرقة عن الغزالي انه يحرم على الواعظ وغيره رواية مقتل الحسين وحكاياته وما جرى بين الصحابة من التشاجر والتخاصم فانه يهيج على بغض الصحابة وطعنهم فانظر الى شقاوة ذلك الزنديق الذي هو باللعن حقيق كيف يمنع اللعن على ذلك العلج النغل الذي انعقدت نطفته من الزنا مع ان التفتازاني مع كمال تعصبه اصر في شرحي المقاصد والعقايد على جواز اللعن عليه بل ربما يستفاد من عباراته الاعتقاد بوجوبه وقد كتب ابن الجوزي الذي هو من مشاهير علماء الجمهور كتابا سماه كتاب الرد على المتعصب العنيد المانع من لعن يزيد ثم نقل في مجمع البحرين في لغة الغدير عن كتابه المسمى بسر العالمين بعد حكمه بانه من كبار علماء القوم ما هذا لفظه قال رسول الله صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام يوم الغدير من كنت مولاه فعلي مولاه فقال عمر بن الخطاب بخ بخ يا ابا الحسن لقد اصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة ثم قال هذا رضى وتسليم وولاية وتحكيم ثم بعد

مع وجوده فيفتقر في دوامه

ذلك غلب الهوى وحب الرياسة وعشوا النبوّة وخففا الروايا وازدها الخيول وفتح الامصار والامر والنهي فحملهم على الخلاف فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا فبئس ما يشترون الى ان قال ثم ان ابا بكر قال على منبر رسول الله صلى الله عليه وآله اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم افقال ذلك هزؤا او جدا او امتحانا فان كان هزؤا فالخلفاء لا يليق بهم الهزل ثم قال والعجب من منازعة معاوية بن ابي سفيان لعنه الله عليا في الخلافة واين هو من ابن النبي رسول الله صلى الله عليه وآله قطع طمع من طمع فيها بقوله اذا ولي الخليفتان فاقتلوا الآخر منهما والعجب من حق واحد كيف ينقسم بين اثنين والخلافة ليست بجسم ولا عرض فتتجزى انتهى كلامه قال في المجمع وفيه دلالة على انحرافه عما كان عليه كان المورد راى ذلك في المجمع حيث حكم بدلالة كتاب سر العالمين لكن سيما باسرار العالمين على تشيعه والحق ان الطائفة الصلحية من الصوفية الذين يكون بنائهم على الصلح مع الكل كابن العربي ومولوي الرومي واضرابهما قد يتكلمون بامثال هذه الكلمات ولا تدل على تشيعهم كما لا يخفى على من تتبع في كلماتهم واما ما ينقل من ملاقاته للسيد المرتضى ومناظرته له في طريق الحج وقبوله مذهب التشيع على يد السيد ره واختشائه الفارسية بيتا يدل على تشيعه وتصنيفه بعد ذلك كتاب سر العالمين فهو حكاية لا اصل لها على ما صرح به في المقامع وان نقله بعض الفضلاء ويشهد بكذبه ان وفات السيد ره انما وقع في حدود اربعمائة وست وثلثين من الهجرة المقدسة وتاريخ تولد الغزالي عام اربعمائة وخمسين على ما نقله ابن الخلكان وغيره **قوله** بعينه موجود في بعض استصحابات **اقول** الغرض من هذا النقض عليه باستصحاب حال النص وتقريره ان يقال ان الخلاف في الان المتاخر فيما ثبت بالنص كاشف عن عدم شمول النص لتلك الحالة والا لم يكن معنى لمخالفة النص ولو كان النص موجودا في الان المتاخر لم يحتج الى الاستصحاب فبعد عدم شمول النص لم يكن الحكم في الان المتاخر ثابتا واما الجواب المحلل له فهو ان يقال ان الاجماع على الحكم انما هو على سبيل الاطلاق واللابشرطية فالوقت ظرف لا قيد مع ان المقصود ليس استصحاب نفس الاجماع في الزمان الثاني بل استصحاب حكمه بالاستصحاب فانتفاء الاجماع لا يضر في ذلك الا ان يقال ان هذا انما يتم بناء على كشف الاجماع عن حكمة واقعية اوجبت صدور الحكم عن الشارع كما هو مبنى جواب المحقق القمي ره وهو غير مسلم عنده نعم يمكن الايراد على اطلاق كلامه بان الاجماع تارة ينعقد على استمرار الشئ وبقائه على تقدير وجود ما ان يرفعه رافع كوجوب التقليد على العامي واخرى على ثبوت حكم في الجملة كحق الشفعة مثلا فالاطلاق في غير محله واما ما يقال في الجواب من ان الدليل في الان الثاني الذي هو ان الخلاف هو نفس الاستصحاب الثابت دليليته فلا يحتاج اثبات الحكم فيه الى دليل اخر فهو من غرائب الكلام اذ لو فرض ان الاجماع انما قام على ثبوت الحكم بالنسبة الى الحالة الاولى الموجودة في الزمان الاول بمعنى تقييده بذلك فلا يبقى مجرى للاستصحاب وليس دعاء حجيته الا قبح مصادرة فالشان انما هو في ثبوت التقييد وعدمه فلابد من صرف الكلام اليه وغاية ما يمكن توجيه التقييد به هو ما ذكره في طي كلامه من ان الاجماع ليس شاملا للمخالف ضرورة انه لا يكون المخالف خارقا للاجماع ومع عدم الشمول لا يجري الاستصحاب اذ هو تحصيل المراد من الدليل المثبت للحكم لا لاثبات حكم مثله في ثاني الحال فلابد من قابلية الدليل للدوام وهي مفقودة هنا وهو مدخول بما ذكرنا اللهم الا ان يكون مراده ان موضوع حكم الاجماع مقيد فان الصحة المجمع عليها في مثال المتيمم انما هي في صورة عدم وجدان الماء ما دام عدم الوجدان فاذا انتفى القيد ينتفي موضوع حكم الاجماع فلا يجري الاستصحاب في محل الخلاف لعدم بقاء الموضوع لكنه يرد عليه ان المستصحب هو الحكم المستفاد من الاجماع لا الحكم مع كونه اجماعيا فالاجماع وان انتفى مع انتفاء القيد الا ان انتفائه لا يستلزم انتفاء الحكم المستفاد منه لعدم ثبوت التقييد بالنسبة اليه فافهم **قوله** نعم قد يفرق بينهما اه **اقول** اورد عليه بعض المعاصرين بان المراد من بقاء الموضوع الذي اعتبار ذلك في الالسنة هو عدم القطع بانتفائه لا القطع ببقائه مع انه لو تم ما ذكر لما بقي مجرى للاستصحاب الا في مواضع قليلة لان ذلك يجري في النصوص المهملة من جهة تشخيص ان الشيء قيد الموضوع او الحكم فاكثر النصوص من هذا القبيل فاين المجرى للاستصحاب وفيه نظر اما اولا فلانه لا يكفي عدم القطع بانتفاء الموضوع بل يعتبر القطع ببقائه على ما يظهر من كلماتهم بل صرح به على ما سيجي بيانه مع انه لو سلم كفاية الاول فانما هو في الموضوع المعين الذي شك في بقائه من جهة تبدل وصف من اوصافه او حال من حالاته لا الموضوع المجمل الذي لم يتعين ولم يتبين بعد كما فيما نحن فيه واما ثانيا فلان ما ذكره انما يؤكد الفرق الذي هو المقصود من هذا البيان اذ غاية ذلك عدم جريان الاستصحاب في حكم النص مطلقا لا في بعض الحالات وهو ما اذا الوصف قيدا للحكم دون الموضوع وهذا لا يضر في ثبوت الفرق بل يؤكده كما لا يخفى مع ان ما ادعاه في اكثر النصوص في حيز المنع **قوله** يكفي في دفع الفرق اه **اقول** يمكن منع الفرق بان الاجماع وان كان دليلا لبيا لكنه انما ينقل باللفظ فحال ذلك اللفظ المنقول بحال النص من غير فرق بينهما **قوله** حجة القول التاسع **اقول** هيهنا ثلثة تفاصيل متقاربة متشابهة منتسبة الاستدلال قد اشتبه الفرق بينها على غير واحد من الافاضل وهي تفصيل المحقق الحلي ره وتحقيق المحقق الخونساري وتفصيل صاحب الفصول اما الفرق بين كلامي المحقق الحلي ره وصاحب الفصول فلعلنا نبينه نقلا عن صاحب الفصول مع الاشارة الى ما يرد عليه واما الفرق بين طريقي المحقق الخونساري وصاحب الفصول على ما يستفاد من كلامه هو اختصاص الاستصحاب بالاحكام التي ثبت استمرارها الى غاية معينة وشك في حصولها عند المحقق وجريانه في كل ما ثبت بقائه ما لم يمنع منه مانع حكما كان او غيره وان كان محل الشك مانعية الشئ المعين لا حصول المانع المعين عنده وحينئذ فيرد عليه جل ما يرد على المحقق مما ستعرفه واما الفرق بين مذهب المحققين فهو ان الحلي قد اجرى الاستصحاب في الشك في المانع بافسامه اعم من ان يكون قد اخذ فيه غاية اولا والخونساري اناط الامر على ثبوت الحكم الى غاية اعم من

ان تكون غاية لمقدار الاستعداد وما تعارف بعضا او وضع النسبة بينهما عموم من وجه لان احدهما ناظر الى كون المستصحب مما يقتضى البقاء لولا المانع وعدمه من غير ملاحظة حال الدليل والاخر ناظر الى ثبوت الدليل العام المثبت للحكم في الزمن الاول وفي الزمن الثاني من غير لحاظ حال المستصحب فما يظهر من المحقق القمي ره والمحقق الشريف ره من تخيل اتحاد المذهبين مجرد تخيل لا اصل له وربما يحصل الاشتباه بين بعض هذه التفاصيل وبين التفصيل الذي اختاره المحقق السبزواري وسنبين ما يزيح العلة ويرفع الاشتباه فانتظر **قوله** والاولى الاستدلال له آه **اقول** توضيح المقال وتفصيل الاجمال ان المراد من اليقين في الروايات هو المتيقن بحكم توجه النهي عن نقضه لو اريد به معناه الحقيقي وحينئذ فالمراد من النقض فيها اما النقض الواقعي او الظاهري وعلى كلا التقديرين فالجملة اما خبرية او انشائية وعلى كل تقدير فالمراد من الشك اما ظاهره او متعلقه يعني المشكوك فيه فهذه وجوه ثمانية تسقط الواقعيات منها عن درجة الاعتبار لاستلزامها الكذب على احتمال الخبرية والتكليف بما لا يطاق على احتمال الانشائية ولا وجه للتمسك بالظاهريات منها في الحجية في صورة الشك في المقتضي اما فيما كان المراد من الشك متعلقه سواء حملت الجملة على الخبرية ام على الانشائية فلان عدم نقض المتيقن بالمشكوك فيه انما يتصور في الشك في ناقضية المشكوك فيه اذ لو كان الشك في المقتضي لم يكن هنا نقض اذ الشك يكون ح في الانقطاع وعدمه لا النقض وعدمه لاختصاصه بما يتصور فيه استمرار ودوام واما فيما كان المراد من الشك معناه الظاهري مط فلوجوه منها ان عدم النقض انما هو فيما احتمل كونه ناقضا وهو متعلق الشك لا نفسه فيرجع الى الشق السابق ويظهر الباقي بالتامل والعجب من بعض الافاضل حيث حكم بان محط نظر المحقق في الاستدلال بالروايات بالتقريب المذكور مع انك قد عرفت سابقا ان الاستدلال بالروايات لم يكن من طريقة السلف وانما حدث في زمن والد الشيخ البهائي وتبعه على ذلك من تبعه **قوله** فتامل آه **اقول** لعله اشارة الى ما ذكرنا سابقا من ان مرجع الشك في العدميات كلها الى الشك في المقتضي وان استمراره باق مقدار لا الى الشك في المانع وانه هل منع عنه الوجود او لا اذ الوجود لا يسمى مانعا لانه لا يصدق عليه انه ما يقتضي وجوده العدم تدبر فيه **قوله** بعدما ذكر وجوه الفرق آه **اقول** قد تقدم ان حاصل التفصيل ذكر الفرق بين ما اختاره وما اختاره من جوازه بعد واشير الى عدم تمامية بعضها ويخدش المقالة في بيان عدم كونها فارقة فنقول انها لا تكفي في حصول الفرق اما الوجه الاول فلان عدم تعرض الحكم للاستصحاب في غير الحكم الشرعي لعله انما كان لانه خلاف مقتضى المقام كما اعترف به مع احتمال كونه من قبيل ارسال المسلمات واما الثاني فلان اختلاف وجه اعتبار كون الحكم مقتضيا للبقاء مما لم يمنع منه مانع لا يوجب الا خلاف في مجرى الاستصحاب الذي يتحقق به الفرق حقيقة واما الثالث فلان الاستصحاب بعد تحقق مجراه حجة عندهما غاية الامر اختلافهما في الدليل وهو لا يوجب الاختلاف في المجرى ايضا واما الرابع فلان مقتضى دليل المحقق هو كلامه للموقت وقد مر في السابق ما ينفعك في المقام فراجع **قوله** ثم ذكر الشك في وجود الرافع آه **اقول** مثال الاول استمرار علاقة الزوجية مع الشك في موت الزوج واستمرار نجاسة الثوب والبدن مع الشك في الغسل ومثال الثاني استمرار الطهارة الى زمان الحدث مع الشك في كون المذي حدثا اذا حصل المذي من جهة تعارض الادلة واستمرار نجاسة البدن الى زمان التطهير بالماء مع غسله بماء السيل المشكوك في كونه ماء ومثال الثالث كل شيء فيه مجهول الحال الذي فيه حلال او حرام فهو حلال حتى يعرف انه حرام فان الحلال والحرام مفهوما معلومان وافرادهما الواقعية ايضا معلومة معينة في متن الواقع بحيث لو علم انه مغصوب يعلم انه حرام لكن بسبب الاختلاط والاشتباه الخارجي لكن الامر وجبا لتعدد المعرفة لا يعلم ان هذا الشخص الموجود مجهول الحال فرد من اي الصنفين ومثال الرابع الشك في كون استحالة الكلب بالملح في المملحة مطهرة ام لا كذا ذكر الامثلة بعض الافاضل ثم ان اقسام الشك يزيد على ما ذكره حسبما فرعه بعضهم ببيان ان الشك في الحكم اما باعتبار الشك في حدوث الرافع المعلوم رافعيته او باعتبار حدوث امر مشكوك رافعيته مط سواء كان ذلك بحسب الحكم او الموضوع المستنبط او باعتبار الشك في الحادث من جهة كونه من الموضوعات الصرفة او باعتبار الشك في الموضوع المستنبط او باعتبار الشك فيه باعتبار الشك في حكم الحادث او باعتبار التردد بين امرين احدهما غير رافع قطعا والاخر مشكوك رافعيته سواء كان بحسب الحكم او الموضوع المستنبط وانت خبير بانه يمكن ادراج جميع الاقسام المذكورة فيما ذكره من الاقسام بضرب من التامل **قوله** فان الشك في تلك الصور كان حاصلا آه **اقول** ربما يمنع ذلك بان ما كان حاصلا من قبل كان الشك في كون نوع هذا الشيء رافعا لنوع ذلك الحكم واما الشك في رفع الحكم الخاص فانما يحصل بشخص الشك الحاصل من جهة يقين حصول هذا الشيء الخاص وهو لم يكن حاصلا من قبل فصدق ان اليقين انتقض بالشك لا باليقين وما يورد عليه من ان تقدم الشك في رافعية النوع يستلزم تقدم الشك في رافعية الاشخاص مندفع بان المفهوم ان المراد من الشك في الاخبار هو الشك في الامر المتيقن وهو لم يكن حاصلا قبل بل انما حصل بعد تعلق الشك بالامر المتيقن **قوله** ظاهره تسليم صدق النقض آه **اقول** بذلك يفرق بين مذهبه ومذهب المحقق الخوانساري فانه لا يسلم ذلك والحاصل ان التكلم في مقام الا حصر الفرق بين مذهبهما في ذلك بل مذهب المحقق السبزواري اعم بحسب الانكار من مذهب المحقق الخوانساري لانهما وان كانا مشتركين في نفي اعتبار الشك في المقتضي فيما كان الشك في المانعية اذا كان الشك حكميا الا ان الخوانساري يعتبر فيما كان الشك مسببا عن الشك في الموضوع المستنبط بل يمكن دعوى اعتباره فيما كان مسببا عن الشك في الموضوع الصرف ومنه يظهر اعتبار كذلك من مذهب المحقق الحلي ره ايضا لان الاستصحاب معتبر عند المحلي ره

في دليل القول العاشر

فيما يشك فيه في الغاية سواء كان الشك في حدوثها او كون الحادث هو الغاية المزيلة المعلوم مزيليته في الحادث المردد بين امرين بالجملة فيما يتصور فيه جريان الاستصحاب من امثال هذه الصور لان المقتضي للحكم في الزمن الاول هو المقتضي له في الزمن الثاني فلازم مذهبه ان لا يلتفت الى الشك في وجود المانع او مانعية الموجود وان لم يكن في كلامه تصريح بشيء من ذلك وبالجملة بلغ مذهب المحقق السبزواري من عموم الانكار الى ان شنع به على بعض الافاضل وحكم بعد نقل كلامه من الذخيرة بان المستفاد من كلامه في غير هذا الموضع نفي حجيته في الامور الخارجية مطلقا **قوله** ويرد عليه اولا آه **اقول** اورد عليه صاحب الفصول بوجه اخصر وهو ان اليقين في اخبار الباب ظاهر في اليقين الفعلي لا التقديري وكذلك الظاهر من عدم نقضه بالشك عدم نقضه بالشك المتعلق به تعلقا فعليا لا تقديريا ولا ريب ان الشك المتعلق بالفعل باليقين الفعلي متاخر عن اليقين وان كان الشك التقديري متقدما عليه اعترض عليه بعض المعاصرين بمنع ظهور الاخبار في ذلك وليس بشيء ويرد على المستدل ايضا ان المراد من اليقين والشك في الاخبار احكامهما من الاستصحاب والبراءة والاحتياط على الخلاف فيهما فالمراد النهي عن رفع اليد عن حكم اليقين وهو الاستصحاب بسبب حكم الشك من البراءة والاحتياط فيشمل النهي جميع الصور المذكورة مضافا الى ان ما ذكره يجري في صور الشك في وجود المانع ايضا بتقريب ان الشك لا بد من ان يكون منشأ اليقين بطول زمان وانقضاء مدة في الشك في وجود البول بعد الطهارة فيكون النقض حينئذ بسبب اليقين فيلزم عدم حجية الاستصحاب في تلك الصور ايضا كما سيشير اليه **قوله** واليقين والشك بهذه الملاحظة آه **اقول** بمعنى انه يشك في زمان الطهارة في زمان الشك ويتيقن بها في الزمان السابق عليه في زمان واحد **قوله** وقد يلاحظان بالنسبة الى الطهارة المطلقة آه **اقول** تحرير المرام على ابسط وانفع ان الحاصل في تلك الصور يقين وشكان قد تعلق اليقين بوجود ما يشك في كونه رافعا وهو لا يوجب نقض اليقين السابق بدون الشك في كونه مزيلا او فردا له وتعلق احد الشكين بكون الشيء مزيلا او فردا له لو وجد وهو ايضا لا يوجب تحققه قبل وجود ذلك الموجود المتيقن مع بقاء اليقين السابق على حاله ولا يكون ذلك اليقين علة له لو وجد لوجوده قبله والاخر بقاء الحكم السابق تعلقا بالفعل وهو غير الاول لعدم اجتماعه مع اليقين السابق وانما هو معلول له مع ذلك اليقين وهو الناقض لليقين السابق واما اليقين بالوجود فهو جزء اخير لعلة حصول هذا الشك لا ناقض اليقين **قوله** وثانيا آه **اقول** بمعنى انه يشك في زمان الطهارة في زمان الشك ويتيقن بها في الزمان السابق ملخصه انه لو كان ذلك نقضا باليقين لما حكم بالتوقف والعمل بالاصول مع انه يحكم باحدهما ويجريهما موضوع الشك لا اليقين فيعلم منه عدم اليقين **قوله** والفرق بين الوجهين آه **اقول** حاصله ان الاول ناظر الى منع وقوع نقض اليقين باليقين هنا لان المراد من الخبر ان يكون المتيقن والمشكوك شيئا واحدا ومتعلق اليقينين هنا مختلف والثاني الى عدم مكانه وهو ظاهر **قوله** وثالثا آه **اقول** توضيحه ان المراد باليقين في الاخبار المانع في النقض مع وجوده هو اليقين بخلاف الحالة السابقة كاليقين بالحدث بعد الطهارة لا مطلق اليقين ولو بشيء خارج كاليقين بوجود المذي بعدها فلا اذن من الاخبار في النقض مع وجوده **قوله** وقد يتوهم آه **اقول** المتوهم هو صاحب الضوابط ره وقد اسلفنا بيان ذلك بما فيه ونعيد توضيحه ههنا فنقول حاصل كلامه ره ان تخصيص حجية الاستصحاب بصور الشك في وجود المانع مما يابى عنه مورد هذه الرواية لان السؤال فيها انما هو عن الخفقة والخفقتين في مانعيتهما فكان الشك متعلقا بمانعية الموجود لا وجود المانع مع ان الامام عليه السلام حكم فيه بالاستصحاب فيلزم تخصيص المورد وجوابه ان مورد قوله لا تنقض اليقين بالشك انما هو قوله فان حرك الى جنبه شيء فمورد الرواية وجود المانع وهو النوم ومن توهم ان ذلك السؤال ايضا يكون ناظرا الى الشك في مانعية الموجود بمعنى انه كان عالما بوجود قدر من النوم ولكنه شك في ان هذا القدر مما هو ناقض للوضوء اولا وهم كما لا يخفى مع انه لا بد من حمل الرواية على معنى ينطبق على ما ذكرنا من جهة ملاحظة مناسبتها مع سائر اخبار الباب حيث ان بعضها قد عد السؤال فيه عن حال الشك في وجود المانع كالخبر المتضمن لقضية دم الرعاف والخبر المتضمن لاعارة الثوب للذمي مضافا الى ما قيل من انه لا يمكن ان يكون مورد السؤال في الرواية الشك في مانعية الموجود اذ لو كان كذلك لكان اللازم على الامام بيان الحكم الوضعي الواقعي لا بيان حكم الشاك عند السؤال عن الحكم الواقعي ويؤيد ما ذكرناه قوله لا حتى يستيقن انه قد نام فانه يكشف عن ان شك السائل على الشك في وجود المانع لا مانعية الموجود لا يقال لا دلالة له على ما ذكر ولو سلم فيعارضه قوله فاذا نامت العين الخ الدال على خلافه انه ما ان الناقض من النوم الكامل هو هذا لانا نقول نكار ظهور الاول في المدعى مكابرة ولا يعارضه الثاني اذ المراد بيان حقيقة النوم لا القدر الناقض منه **قوله** مثاله آه **اقول** لعله اشارة الى دفع هذا الاعتراض وبيانه الفرق بين المقامين بانه لا يكفي مجرد مسببية الشك عن وجود شيء متيقن بل يعتبر ان يكون الامر المتيقن الوجود غير المشكوك المانعية لا شيئا اخر وبعبارة اخرى لا بد ان يكون الشيء المتيقن الوجود بنفسه قابلا للمانعية وليس الامر في صورة الشك في وجود المانع كذلك وهذا هو المراد مما قال في مقام تاييد المحقق المذكور ان الظاهر من الشك في الاخبار هو الذي يوجب الشك في بقاء الحالة السابقة وبعبارة اخرى الشك الذي يكون سببا للشك لا الشك الذي يكون مسببا عنه واذ تبين ضعف هذا الايراد يتبين ضعف ايراد اخر على المحقق قريب من هذا الايراد وهو ان ما ذكره من ان النقض ان استند الى تمام علته في الصور المذكورة كان نقضا لليقين باليقين لو صح لجرى في الصور الاولى ايضا لان خروج البول وان كان مشكوكا فيه الا ان ناقضيته معلوم وهو من جملة العلة التامة فيلزم عدم

حجية الاستصحاب فيه ايضا والحق انه اضعف من ان يتصدى لتضعيفه **قوله** وحسنة ابن المغيرة آه **اقول** ورد عليه بعض المعاصرين بان منعه حجية الموثقات والحسان في الاحكام الفرعية وعده اياهما كالضعاف مع اندراجهما في الظن الخاص على القول به ايضا خلاف التحقيق وانه خير بان هذا الايراد بعد تسليمه انما لا يرد على المحقق لانه نقل كلام غيره **قوله** اذ لا دليل عليه تماما آه **اقول** قد نفى المحقق تمامية الادلة العقلية والنقلية التي اقاموها على حجية الاستصحاب بقسميه الحق معه بالنسبة الى بعض افراده ما فيه انه وهو الشك في المقتضي فما اورد عليه بعض المعاصرين بقوله ان ادعائه عدم تمامية شيء من ادلة الاستصحاب ما عدا الاخبار من المجازفات لا يخلو عن مجازفة اذ لو اراد تمامية ادلة حجيته في جميع موارده فهو مجرد دعوى بلا بينة وبرهان على ما يظهر للمتامل وان اراد تماميتها بالنسبة الى صورة الشك في الرافع فالمحقق لا ينكرها كيف وقد تمسك في حجيته بالاخبار وقاعدة الاشتغال غاية الامر ورود الايراد عليه في خصوص التفصيل الذي اختاره والتعجب انه نسب اليه استثناء الاخبار من الادلة حيث حكم بعدم تماميتها مع انه صرح بعدم تمامية الادلة العقلية والنقلية في القسم الذي اعتقد عدم حجيته ولم يصرح بعدم تمامية ما عدا الاخبار في القسم الذي اعتقد حجيته وان اشار بما ذكره الى ما ذكره ره في كلام المحكي في حاشية شرحه على قول الشهيد ويحرم استعمال الماء النجس والمشتبه فيرد عليه ما ذكرناه **قوله** الاول ان هذا الحكم آه **اقول** اورد عليه بان كون الاحكام الوضعية بعد تسليم رجوعها الى الاحكام التكليفية مغيا بغاية لا يستلزم ان يكون الاحكام التكليفية التي ترجع اليها مغيا بتلك الغاية بل ربما تكون غير مغيا بغاية اصلا او مغيا بغاية الاستمرار فان الوكالة مثلا تكون مغيا بغاية الموت ونحوه ولا تكون الاحكام المترتبة عليها من جواز التصرف في مال الموكل ووجوب الوفاء بالعقود الحاصلة من الوكيل وغيرهما كذلك فلا وجه لاجراء الاشتغال في مثل ذلك ورده بعض افاضل العصر بامكان منع كون الوكالة وامثالها من الوضعيات بل انها من الامور العرفية مع ثبوت الفرق بين مطلق الامور الشرعية وبين الاحكام الوضعية ولا يخفى انه لا مساس بين الرد والمردود والوارد والمورود اذ لا شك ان الوكالة ليست من الاحكام الشرعية فحينئذ لا ينفاوت الحال بالنسبة الى ورود الايراد بين كونها من الاحكام الوضعية او من الموضوعات وحاصل الايراد انه لا وجه لتخصيص حجية الاستصحاب بالشك في الحكم المغيى بغاية بنفسه من جهة الملازمة بينه وبين حكم وضعي لورود النقض بمثل الوكالة وتصرفات الوكيل فان الاصحاب حكموا باستصحاب الوكالة وامضاء تصرفات الوكيل حتى يتحقق موت الموكل او عزله ولا اظن المحقق مخالفا للقوم في هذه المسئلة التي من المسلمات ومن ذلك ان كان استصحاب الوكالة او عدم موت الموكل وهما من الموضوعات لا الاحكام المغيا بغاية فهو اقوى قول المشهور من حجية مطلق الاستصحاب وان كان استصحاب لزوم الوفاء المستفاد من قوله تعالى اوفوا بالعقود ففيه مع ان التمسك بهذه القاعدة انما يناسب الشبهات الحكمية دون الموضوعية كما قيل وان كان لا يخلو عن نظر ان المقام ليس من المغيا بالغاية فيكون من قبيل استصحاب القوم فافهم **قوله** لم يحصل الظن بالامتثال آه **اقول** لا يخفى ما فيه حيث اكتفى بظن الامتثال في مقام تيقن الاشتغال مع ان مقتضى الاشتغال اليقيني البرائة اليقينية من المسلمات ولا يرتاب فيه ولعله ما ذكره المحقق القمي ره في توجيهه من رجوعه الى ظن المجتهد وهو كاف في الامتثال اذ لو سلم حجيته في الموضوعات لكان ذلك على القول بالظن المطلق وهو غير مرضي عند المحقق **قوله** والحاصل انه اذا ورد آه **اقول** اورد عليه بان الحاصل لا يلائم المحصول والاجمال لا يناسب التفصيل لانه حصر في المحصول مجرى الاستصحاب في صورة واحدة او صورتين على وجه اخر وفي الحاصل اجرى الاشتغال الذي هو مدرك الاستصحاب عنده في اربع صور وربما يجاب بان ما ذكره اولا انما كان على سبيل التمثيل وهو لا يمنع ولا يخفى **قوله** والاخر ان يعلم ثبوت الحكم في الجملة آه **اقول** لا يخفى ما فيه من التناقض لكلامه الاول فلا نغفل **قوله** وجه مغايرة ما ذكره لما ذكره المشهور آه **اقول** يعني ان المشهور نظرهم الى مجرد حكم العقل بان ما ثبت دام بخلاف المحقق فان نظره اليه مع ملاحظة دليل الحكم والا فالتعويل على الحالة السابقة مشترك بينهما ويمكن ان يقال انه موافق لنا وللمصنف في التفصيل المختار كما اشرنا اليه نظرا الى انه يتمسك في بقاء الحكم باستصحاب الاشتغال لا بقاعدة الاشتغال كما فهمه المصنف الاستاذ **قوله** فالحكم التكليفي اما امر آه **اقول** محصل المرام في هذا المقام مبنيا اخراج اطلاق كلام المحقق بجريان قاعدة الاشتغال في الامثلة الثلاثة محل الاشكال اذ لو كان الفعل فيما بعد الغاية حراما في الاول وواجبا في الثاني وواجبا او حراما في الثالث لم تجر القاعدة عند انا نجري اذا كان فيما بعد الغاية مباحا او مكروها او مندوبا في الثلاثة ووجه عدم الجريان في الصور المذكورة في الثلاثة اما في الصورة المذكورة في الاول فلان الامر في زمان الشك في حصول الغاية دائر بين الوجوب والحرمة وهو مورد التخيير لا الاشتغال واما في الصورة المذكورة في الثاني فلان المحل محل البرائة عن الحرمة لا الاشتغال وسيظهر وجه الفرق بين المقامين باجراء التخيير في احدهما والاباحة في الاخر مع اشتراكهما في دوران الامر بين الحرمة والوجوب واما في الصورتين المذكورتين في الثالث فلان الاولى مورد الحكم بالوجوب من باب المقدمة العلمية لا الاشتغال والثانية مورد الحكم بالحرمة كذلك **قوله** لكن يجب تحصيله آه **اقول** لا يخفى انه اراد التمسك باستصحاب الاشتغال كما ذكرناه لا القاعدة ولا شك ان الاحتياط لا يعارض الاستصحاب كما سيأتي بيانه وبذلك يظهر سقوط الايراد على المحقق بانه لو تم قاعدة الاشتغال فيما ذكره لكان الحكم على طبقها لاجلها من غير احتياج الى الاستصحاب فلا يكون للاستصحاب اصلا ولا يحتاج اليه نعم يرد على اصل ما ادعيناه انه يشبه المصادرة ويمكن دفعه بادنى تامل **قوله** واما التحريم فبعده فلا يثبت **اقول** حاصل الفرق بين الامر والنهي ان الامر لما كان موجبا ولا يحصل منه العلم بالخروج عن العهدة الا بالاتيان الى الغاية فمع الشك لا يحصل العلم

في دليل القول الحادي عشر

غاية الامر عدم العلم بالعصيان بخلاف المنهي عنه فانه علة تامة في صورة الشك لان الغاية قد توجد فيحصل الامتثال وان لم توجد ايضا لم يكن عالما بالاشتغال لحصول الامتثال في الزمن الاول وليس الترك امرا وجوديا ليأتي به حتى يحصل العلم بالبراءة وبعبارة اخرى الواجب عدم المخالفة مع العلم القطعية لا المخالفة الاحتمالية الحاصلة من الحكم بعدم الحرمة عند الشك في بقائها بسبب الشك في حصول الغاية **قوله** ولعل الوجه فيه آه

اقول هذا التوجيه مأخوذ من كلام الفاضل النراقي في حاشية المناهج على ما حكاه بعض الاساتيد فانه قال ان مراد المستدل من ظهور الامر في الاباحة ليس ظهور الاشتغال فيها بل مراده مجرد ظهور الاباحة وهذا الظهور ظاهر لا ريب فيه اذ ثبوت الاباحة مع عدم سبق العلم بها واضح لكون الاصل في الاشياء الاباحة فبعد ما ثبت الاباحة المغياة بغاية معينة وشك فيها بسبب الشك في حدوث الغاية او صدقها على الحادث فثبوت الاباحة اظهر لتأيدها بالاستصحاب بالاصل الاولي واورد عليه اولا بمنع افادة كلامه هذا المعنى وثانيا ان المندوب والمكروه ان اريد اندراجهما تحت الامر والنهي فجريان الاشتغال المدعى في الامر والنهي فيهما محل نظر ومنع او تحت الاباحة فلا يفي بالنسبة اليهما قاعدة الاباحة في الاشياء لاختصاصها بالاباحة كما لا يخفى وفيه ان هذا الايراد بعد تماميته لا يتوجه على الموجه بل على المحقق ولو وجه كلامه بغير هذا التوجيه كتوجيه المحقق القمي ره **قوله** فان هذا اعتقاد بالحكم الشرعي آه **اقول** يرجع ذلك الى وجوب الاعتقاد بصحة ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وسلم ونحوه من الاعتبار يعم جميع الاحكام ولا يدخل الاباحة فيه بما هي اباحة غاية الامر ان غير الاباحة يجري فيه الاشتغال من جهتين وفيها مرة واحدة ومن جهة واحدة ويلزمه الارجاع في الوضعي الراجع الى الاباحة من جهتين كما قيل **قوله** بل لا يعقل وجوب الاعتقاد آه **اقول** اذ الواجب تماما هو الاعتقاد بصحة ما ثبت في الشريعة مع العلم التفصيلي تفصيلا ومع العلم الاجمالي اجمالا وبثبوت ذلك الحكم المعلوم تفصيلا في كل مورد علم اندراجه في ذلك العنوان واما مع عدم العلم بالاندراج فلا يجب تعيين المورد **قوله** والعجب من بعض المعاصرين آه **اقول** موضع صاحب الفصول ره والاستعجاب في غير محله اذ لم ينقل كلاما عن المحقق ولم يجعل ذلك من كلامه بل ذكر على وجه حكاية المقصد لا الكلام اراد ... ولما كان ظاهر كلامه ثبوت الاشتغال في الاباحة لم يكن معقولا عنده ولم يخطر بباله توجيه غير بينه على وجه وجيه اعرض الظاهر وهذا وان كان يوهم انتسابه اليه الا ان في كلامه قرينة قوية تدل على خلافه وهو تردده في مقام الجواب عنه بين اعتبار الغاية في الاباحة بالنسبة الى نفس الحكم وبين اعتبارها بالنسبة الى وجوب الاعتقاد بها والجواب عن كل واحد منهما وكيف يمكن هذا التردد مع كون الكلام صريحا في احد الشقين مع ان هذا الاستعجاب انما يتوجه على المحقق القمي ره ايضا حيث نسب ذلك الى المحقق لا وجه اظهار التوجيه وانما اقتفى صاحب الفصول اثره وكانه اكتفى في نقل حجة المحقق بالنظر الى عبارة القوانين التي هي الموهمة لذلك بل توجهه على المحقق القمي اظهر من وجه آخر وهو عدم وجود القرينة المذكورة في كلامه فلا تغفل **قوله** واورد عليه السيد الشارح آه **اقول** المراد السيد صدر الدين شارح الوافية وقد اورد بوجهين احدهما ما ذكره المصنف والآخر ان تحصيل العلم والظن بالبراءة انما يلزم من حيث العلم او الظن بالاشتغال وهما منتفيان في زمن الشك ولو تمسك بان الشك تابع لاول النظر واما مع ملاحظة اليقين السابق فالحاصل هو الظن ببقاء التكليف فيكون المرجع ما قاله القوم ونحن كما نطالبهم بدليل التعويل على مثل هذا الظن نطالبه ايضا قال والظاهر ان بناء كلامه على ان اليقين يشغل الذمة اذا حصل فلا بد من اليقين او الظن بالبراءة ولا اقل من الظن وان صار اليقين يشغل الذمة بعد عروض الشك بالبراءة مشكوكا فيه ايضا وقد ادعى الاجماع على هذا ايضا ويندفع هذا الايراد بان قاعدة الاشتغال في استصحابه محكمة في بعض الموارد بخلاف استصحاب القوم كما سيظهر لك في كل المورد تنبه لذلك كما يظهر من آخر كلامه قده فعند المحقق القمي ره بانه لا حاجة الى دليل آخر يدل على ثبوت التكليف في زمان الشك بل التكليف الاول لما كان مركبا لا يحصل الامتثال به الا باتيان جميع اجزائه بقي اليقين بالتكليف والظن او الشك ونظر فيه صاحب الفصول بان كونه مركبا انما هو بالنسبة الى قليل من موارد المقام كالصوم ونحوه مما يعتبر فيه الهيئة التركيبية فلا يتم الكلام على اطلاقه ونسي ما فيه **قوله** وهذا الايراد ساقط آه **اقول** دفع الايراد على هذا الوجه مأخوذ من كلام المحقق القمي ره وان كان بين هذه العبارة وعبارته تفاوت يسير في طريق تادية المراد ونظر فيه صاحب الفصول بان ما ذكره من ان الاتيان الى الغاية جزء للمأمور به ان اراد انه جزء مقوم لحصول الامتثال بغيره من الاجزاء فلا خفاء في انه انما يتم فيما يعتبر فيه الهيئة التركيبية كالصوم ونحوه كوجوب الاعتقاد بثبوت الحكم الى غايته ولا ريب في ان عدم الاعتقاد في الزمن المشكوك فيه لا يقدح في امتثاله بالنسبة الى الزمن المعلوم وان اراد مطلق الجزئية فلا ريب في ان الحال في جميع موارد الاستصحاب كذلك اذ على تقدير استصحاب الحكم الى الزمن المشكوك فيه يكون ثبوت الحكم فيه جزءا من ثبوته فيه وفي غيره وللنظر في هذا النظر مجال واسع فانا نختار الشق الثاني لكن بين مجرى استصحاب القوم ومورد دليل المحقق فرقا ظاهرا فان الاستصحاب في الاول يفيد الجزئية في الزمن المشكوك وفي الثاني عدم حصول الجزء المعلوم الجزئية بالدليل فلا يقاس احدهما بالآخر والى ذلك اشار شيخنا الاستاد بقوله فالفرق بين مورد استصحابنا ومورد استصحاب القوم كالفرق بين الشك في اتيان الجزء المعلوم الجزئية والشك في جزئية شيء وبهذا يظهر وجه النظر في نظره في الدفع السابق ايضا **قوله** الظاهر من عدم نقض اليقين آه **اقول** قد اشرنا سابقا الى معنى النقض حقيقة ومجازا ولا بأس بان نتكلم فيه مرة ثانية على وجه التفصيل ليتضح المقصود حق الاتضاح فنقول النقض معناه الاول هو المعنى الحقيقي وهو قطع الشيء الممتد والمنبرم اجزاؤه بعضها عن بعض وسواء تحقق الامر مع اجتماع الناقض والمنقوض وتعارضهما بالفعل وحمل الاخبار على ارادة هذا المعنى مستلزم

اليقين والشك في شيء واحد مع وجه هو البطلان والثاني مطلق رفع اليد عند التعارض وعدمه والثالث ما هو المستفاد من بعض الفصول من الاخبار وهو رفع اليد عند
التعارض الثاني الذي يراد منه كون المستصحب من شانه البقاء لولا المانع والرابع ما هو المستفاد من المحقق الخونساري وهو كونه باقيا مع اعتبار النظر الى حال الدليل في ثبوت
اليقين من جهة كونه مغيا بغاية كاعتبار النظر الى نفس المستصحب من جهة اقتضائه البقاء في السابق وهذه الثلاثة معان مجازية بعلاقة التقييد والاطلاق في الاول
والمشابهة في الاخيرين ويراد من اليقين على التقادير معناه الحقيقي باضمار الآثار او المجازي اعني المتيقن بعلاقة المجاورة والاول اعم من كل من الاخيرين لشموله
الشك في المقتضي ايضا وبين الاخيرين عموم من وجه لاجتماعهما في المغيا بالغاية التي من شانه البقاء وتفارقهما فيما يكون من شانه البقاء ولا يكون مغيا
بغاية كالطهارة والبيع ونحوهما وفي الاستصحابات الزمانية كما في صم الى الليل ان قلنا بان الشك فيها من قبيل الشك في المقتضي وانها ليس فيها شانية
البقاء والاكان الاول اعم لشموله جميع صور الشك في المانع واختصاص الثاني باثنين منها وهما صورتا الشك في وجود المانع او في صدق على الموجود اذا
عرفت هذا فيرد على المحقق عدا ما ذكر في المتن امور احدها انه لا دلالة اخبار النقض على حجية الاستصحاب في الحكم المغيى بغاية المقتضية لاختصاصها
بالصورتين اللتين جعل حجة فيهما لا نفي حجيته في سائر الموارد فيثبت حجيته فيها بالاخبار الغير المشتملة على لفظ النقض المختص بالتعارض
الثاني وثانيها ان الحكم بحجيته في الصورتين نظرا الى معنى النقض انما يناسب التمسك بالاخبار من جهة فادتها النظر الى الحالة السابقة وهذا لا يلائم
صدر كلامه حيث انكر الاستصحاب مطلقا وثالثها ما اشرنا اليه سابقا من كون عموم اليقين والشك قرينة على ارادة مطلق رفع اليد من النقض فيثبت حجية
الاستصحاب مطلقا ورابعها انا نقول ليس مفروض البحث ومحل الكلام ما اختص ثبوته بزمان ولو فرض عدم ثبوت الشك في الزمان الثاني كان البقاء مقطوعا
لشانية البقاء فيه فكما ان انتفاء الشك فيما فرضه المحقق يوجب اليقين بالحكم بسبب الاستمرار المنصوص عليه فكذلك فيما فرضه القوم لعدم الواسطة بين
الشك بالحكم واليقين به اذ المفروض عدم القطع بانتفاء الحكم السابق وخامسها انه يرد عليه النقض فيما اذا كان الدليل مثبتا للحكم على وجه الاهمال فانه لولا الشك
في الدليل بل علم استمراره لثبت اليقين بالحكم مع انه لا يقول بحجية الاستصحاب لعدم كونه مغيا بغاية الا على الوجه الذي الزمه به شيخنا المصرح لكنه
خلاف مذهبه وكذا يرد النقض بما اذا كان الشك في الموضوع المستنبط لثبوت التعارض الثاني فيه مع انه لا يقول بحجيته فيه بل يخص بصورتي
الشك في الموضوع الخارجي **قوله** وبين هذا وما ذكره المحقق اه **اقول** لانه يرجع حينئذ الى مذهب صاحب الفصول لكون حاصل مفاد
الخبر بناء عليه انه لولا الشك لثبت الحكم لاقتضائه البقاء فينبغي له تعميم الحجية في جميع اقسام الشك في المانع لا تخصيصها بالصورتين
قوله ثم ان التعارض المقتضي اه ملخصه **اقول** ان ما يلزم من كلامه ليستلزم عدم حجية الاستصحاب حتى في الصورتين المسلمتين عنده من جهة رجوع الشك
الى المقتضي وقد حكم بوجود اجزاء المقتضي في جريانه وذلك لان الكبرى المستفاد من دليل استمرار الحكم الى غاية معينة وان كانت محرزة بحكم الغاية الا
ان الصغرى غير محرزة وهي جزء المقتضي **قوله** واما توجيه كلام المحقق اه **اقول** حاصل التوجيه ان مراد المحقق ان الاخبار ناظرة الى مقام تحكيم العام
في الشبهة الموضوعية والعمل به عند احتمال المخصص فيها كما اذا شك في لزوم عقد وقع في الخارج ولا يعلم ان وقوعه مبني على وجه اللزوم او الجواز فمقتضى
الاخبار عدم رفع اليد عن عموم الدليل الدال على لزوم الوفاء بالعقود في مقام تحقق التعارض الثاني بمجرد الشك في المخصص **قوله** مدفوع بان
نقض العام اه **اقول** مضافا الى ان المسئلة عرفية لرجوعها الى ظهور العام وعدم ظهوره وليس بيانها من وظيفة الشارع حتى يحمل الاخبار عليها
نظير ما ذكره المحقق القمي ره في باب الاجتهاد والتقليد في مقام رد الاستدلال بعموم الآيات الناهية للعمل بالظن على حرمة العمل به الا ان يدفع ذلك
بارجاع الامر الى المسئلة الاصولية اعني الحجية وعدمها نعم يرد عليه ان بعض الاخبار لا يمكن تطبيق هذا التوجيه عليه كخبر زرارة من جهة ان قوله
كان على يقين من وضوئه يفيد ان نظر الشارع الى مجرد ملاحظة الحالة السابقة التي هي معنى الاستصحاب لا ملاحظة عموم العام مع ان هذا النوع
لا يناسب تمسكه بقاعدة الاشتغال التي يكون موردها الاحكام فتدبر **قوله** في جواب السؤال قلت فيه تفصيل اه **اقول** مما يورد على هذا الكلام
مضافا الى ما ذكره في المتن ان الملائم لصدر كلامه حيث اناط الامر على تحقق الاستمرار وعدمه ان يقول نعم لكن فيه تفصيل كما لا يخفى وقد يوجه كلامه
بان مرجع التفصيل لعله الى القول بعدم التفرقة بين الصورتين وان الفرق انما يتحقق بثبوت الاستمرار الى غاية وعدمه كما ذكره اولا بل الى التفصيل
في الصورة الاولى والى الفرق بين الشك في كون الشيء فردا من افراد المزيل مع العلم بكونه ماهية واحدة والشك في تعدد ماهية المزيل لم يتعرض لبيان
الفرق وهو كما ترى **قوله** اقول ان النجاسة اه **اقول** حاصله ان المراد بها هنا في المكلف به لا التكليف فلا يمكن التمسك بالبراءة فيه
وان اجرينا في الثاني في مقام دوران الامر بين التعيين والتخيير او الاقل والاكثر الارتباطيين كما مر وذلك لان الامر هنا للارشاد واحراز المصلحة
الواقعية من النظافة فالمقام مقام الاحتياط طلبا لادراكها والحكم بالبراءة انما هو في التحريمات **قوله** كما اذا علم بحدوث البول اه **اقول** وكما اذا
علم بنجاسة الثوب ولم يعلم تحققه في ضمن المني والبول فبعد الغسلة الواحدة يشك في بقاء النجاسة باحتمال تحققها في ضمن البول وارتفاعها
باحتمال تحققها في ضمن المني فالشك انما هو في المانع وان الغسلة الاولى هل هي مانعة من بقاء النجاسة اولا **قوله** ولم يعلم الحالة السابقة اه **اقول**
انما قيده بذلك لان الحالة السابقة لو كانت معلومة يؤخذ بها بمقتضى قوله لا تنقض اليقين بالشك كما اذا كانت الحالة السابقة هي الطهارة فالقدر
المتيقن من الرافع هو الحدث الاصغر فقبل الشك يمكن له الصلوة والدخول في المسجد مثلا والمتيقن هو المنع من الصلوة ويستصحب جواز دخول المسجد فلا بحث

في الكلام في الأمر الأول

الجنابة وكذا اذا كان في السابق محدثا بالحدث الاصغر **قوله** زوال اثار شيء من الخصوصيتين آه **اقول** وذلك للقطع بارتفاع احدهما وكذا القطع بوجود الآخر فلم يحصل الشك اللاحق بالنسبة الى الاول واليقين السابق بالنسبة الى الآخر وهما من شرائط الاستصحاب بخلاف استصحاب الكلي فان كليهما موجودان فيه بالفعل كما لا يخفى **قوله** مع انه مستلزم لاختصاص اعتبار الاستصحاب آه **اقول** الظاهر ان غرضه لزوم التفصيل بين الشك في المقتضي والشك في الرافع وذلك لان الكلي المردد بين امور مختلفة من حيث الاستعداد والقابلية قد يكون الشك فيه من حيث المقتضي كما في المثال الذي ذكره في كلامه وقد يكون من حيث الرافع كما لو لم يعلم او شك في ان ما اصاب ثوبه هو البول او المني ثم شك بعد الغسلة الواحدة في طهارة الثوب بسبب الشك الاول فالشك متعلق هنا بالمانع اي مانع النجاسة وهو الطهارة فمقتضى الاشتراط الذي ذكره عدم جريان الاستصحاب في المثال ايضا كعدم جريانه فيما هو الشك في المقتضي مضافا الى تصريحه في اول المسئلة بحجية الاستصحاب مطلقا بل غرضه بيان اشتراط جريان الاستصحاب بشرط وهو ان لا يكون المستصحب مرددا بين امور مختلفة بحيث يوجب الاجمال واعلم ايضا ان المشروط بهذا الشرط هو المستصحب اعني الحكم لا الموضوع وان كان من مذهبه اشتراطه ايضا بهذا الشرط وصرح به في كلامه حيث قال ان الاستصحاب يتبع الموضوع وحكمه ولذا قد يكون الموضوع الثابت جزئيا وقد يكون كليا ولكن غرضه من هذا الاشتراط هو ما ذكرنا كما يشعر به كلامه في المثال الذي ذكره فلا تغفل **قوله** قد عرفت ما فيه سابقا آه **اقول** من انه لم ينقل من احد الا ما يستفاد من الشيخ البهائي ويظهر من بعض اخر مع ان بناء العلماء ليس الا مراعاة فائدة له بل مع وجود الظن بالخلاف كما في استصحاب حيوة الغائب الى العمر الطبيعي مع عدم الظن ببقائه اليه بل وجود الظن بخلافه من جهة الغلبة وكما فيما اذا علم اجمالا باصابة النجس ثوب المكلف والارض فيحكم باستصحاب طهارة الثوب مع عدم الظن كما في مسئلة الكر التي جرت ذكرها وهي ما اذا بلغ الماء موضعا معينا من الحوض مثلا ووصل اليه اذا اريد تغريفه منه **قوله** لان بقاء الكلي في الخارج آه **اقول** ولان الكلي لا وجود له الا في ضمن الافراد والموجود في ضمن فرد اخر فالموجود في ضمن الاول معلوم سابقا غير مشكوك لاحقا وفي ضمن الثاني بالعكس فانتفى فيهما شرط جريان الاستصحاب **قوله** وجوه اقويها الاخير آه **اقول** لم ينقل هنا عن احد الخلاف في الجريان مطلقا بل الظاهر من المحقق القمي ره هنا عدم الاستشكال فيستصحب الكرية وعدمها والاطلاق والاضافة مع انهما من هذا القبيل **قوله** حتى على القول فيها بتجدد الامثال آه **اقول** مسئلة تجدد الامثال مما يشار اليها في هذا الكتاب وغيره من كتب الاصول ولا باس بان نتكلم فيها لزيادة البصيرة والخبرة للناظر في الكتاب وان كانت خارجة عن وظيفة الفن فنقول ذهب بعض الاشاعرة الى ان شيئا من الاعراض لا يبقى زمانين بل كلها على التقضي والتجدد كالحركة وان ثباتها عند الفلاسفة وبقائها عبارة عن تجدد الامثال بارادة الله تعالى وبقاء الجوهر مشروط بالعرض واستدل اهل النظر منهم بوجهين احدهما ان العرض اسم لما يمتنع بقائه بدليل انه ماخوذ الاشتقاق يقال عرض لفلان امر اي لا قرار له وهذا امر عارض وهذه الحالة ليست باصلية بل عارضة ولذا سمي السحاب عارضا وليس ذلك الا لما يقولون انه يزول بل ينتقل الى محل يقوم به ولذا ليس في معنى اللغوي غنى عن هذا المعنى وثانيهما انه لو بقي فاما ببقاء محله فيلزم ان يدوم بدوامه لان الدوام هو البقاء وان يتصف لبياض صفة من التجرد والتقوم بالذات وغيرها لكونهما من توابع البقاء واما ببقاء اخر فيلزم بقائه مع فناء المحل ولا يخفى ان كلا الوجهين في غاية السقوط اذ العروض في اللغة انما ينبئ عن عدم الدوام لا عن عدم البقاء زمانين او اكثر ولو سلم فلا يلزم اعتباره على هذا الوجه في المعنى الاصطلاحي ولان بقائه ببقاء اخر لا يستلزم ما ذكره من اللازم لامكان اشتراط بقائه ببقاء المحل لوجوده بوجوده واحتج اهل التحقيق منهم ايضا بوجهين احدهما انه لو كان باقيا لكان بقائه عرضا قائما به لكونه وصفا له فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل وثانيهما انه لو كان باقيا لامتنع زواله اذ لو امكن لكان حادثا مفتقرا الى سبب فسببه اما نفسه فلانه فيمتنع وجوده ضرورة ان ما يكون عدمه مقتضى ذاته لم يوجد اصلا واما زوال شرط من شرائط وجوده فننقل الكلام الى زوال ذلك الشرط ويتسلسل ضرورة انه يكون لزوال الشرط ايضا سبب خارج واما طريان ضده وهو باطل اما اولا فللزوم الدور فان طريان احد الضدين على المحل مشروط بزوال الآخر وهو موقوف عليه فلو توقف زوال الآخر على طريانه كان دورا واما ثانيا فلان التضاد والتنافي انما هو من الجانبين فدفع الطارئ للباقي ليس اولى من دفع الباقي اياه بل الدفع اولى من الرفع واما فاعل مختار او موجب مع شرط حادث فيلزم ان يكون له اثر ليصح انه مؤثر اذ حيث لا اثر لا تاثير والعدم نفي محض لا يصلح اثرا واجيب عن الاول اولا بمنع الملازمة اذ البقاء عبارة عن استمرار الوجود وانتسابه الى الزمان الثاني والثالث وليس عرضا قائما بالباقي وثانيا بمنع بطلان اللازم وعن الثاني بالنقض والعلة والحل كما هو مذكور في مطولات الكتب الكلامية والحق ان بقاء الاعراض كالالوان والاشكال والاعراض القائمة بالنفس كالعلوم والادراكات بمنزلة بقاء بعض الاجسام فان كان ذلك حقا فكذا هذا وان كان باطلا فكذلك لكن ليس للتعويل في بقائها على مجرد المشاهدة او على قياسها بالاجسام حتى يرد الاعتراض بان الامثال المتجددة على الاستمرار يقد تشابه امر مستمر باقيا كالماء المصبوب من الانبوب بان القياس على الجسم قياس مع الفارق كما لا يخفى اذا عرفت هذا فمراد المصنف ره ان بقاء الموضوع لما كان بنائه على العرف لا على المداقة العقلية فلذلك يستصحب الاعراض حتى على القول بتجدد الامثال وعدم بقائها زمانين مع عدم بقاء الموضوع على المداقة العقلية على ذلك القول **قوله** الا ان نظر المشهور آه **اقول** اعلم ان الاصحاب اختلفوا في طهارة الجلد المشتبه ونجاسته على قولين فذهب المشهور الى النجاسة وذهب بعضهم الى الطهارة ولكنهم اختلفوا في المدرك فالمدرك عند صاحب المدارك انه لا دليل على

الحكم بالنجاسة لاستصحاب عدم التذكية ولا اعتبار بالاستصحابات العدمية فاذن يكون قاعدة الطهارة محكمة الا ما قل عنها ومن هنا يظهر فساد ما ادعاه بعضهم من علة وجوه الخلاف في حجية الاستصحابات العدمية كما اشرنا سابقا وعند بعضهم الرجوع الى الاصول الاولية كالطهارة وفي المقام بعد معارضة ذلك الاستصحاب باصالة عدم الموت حتف الانف وتساقطهما وعند بعضهم ان النجاسة محمولة على كون الحيوان ميتة لقوله تعالى الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا الاية فاستصحاب عدم الموت يثبت الطهارة ولا يعارضه استصحاب عدم التذكية لانه اجنبي في اثبات الحكم الى اثبات لازم عقلي له وهو الموت ولا عبرة بالاصل المثبت وعند صاحب الوافية فقدان اليقين السابق والشك اللاحق كما هو مذكور في كلامه فيرجع الى الاصل الموجود في المقام هذا وقد ظهر مما قررناه ان الاصول التي يمكن ان يتمسك بها في المسئلة خمسة قاعدة الطهارة واستصحابها في حال الحيوة واصالة عدم الموت حتف الانف واستصحاب عدم التذكية الثابت في حال الحيوة واستصحاب حرمة اللحم كذلك ومجمل القول في تقريبها وتشخيص صحيحها من سقيمها وغثها من سمينها ان مناط استصحاب عدم التذكية ان الحكم بالطهارة معلق على التذكية لقوله تعالى الا ما ذكيتم فيحكم مع عدمها كما هو مقتضى الاصل بالنجاسة فان قيل كما ان الطهارة معلقة على التذكية من جهة تعليق الحلية عليها فكذلك النجاسة معلقة على كون الحيوان ميتة من جهة تعليق الحرمة عليه في قوله تعالى الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا فعند الشك في كونه ميتة يحكم بالنجاسة قيل اولا ان المراد من الميتة هو غير المذكى المحرز بالاصل وثانيا انه لو سلم ان المراد بها الحيوان الميت مطلقا لا غير المذكى لا مجال للحكم بالطهارة لو وقع الشك في ان المشتبه هل هو داخل في مصاديق المستثنى وهو المذكى او المستثنى منه وهو الحيوان الميت وطريق الشهيد وجماعة وعليه شيخ الجواهر ره اندراجه في المستثنى منه وثالثا ان الشارع جعل الحكم بالطهارة ميزانا كيد المسلم وسوق المسلمين ولو كان الطهارة مقتضى الاصل لم يكن في جعل الميزان فائدة لكفاية اصالة الطهارة كما في سائر الاشياء فذلك يدل على ان الاصل هو النجاسة فان قلت هذا الاصل معارض بالاصل الاخر وهو اصالة عدم الموت حتف الانف اجاب صاحب الجواهر ره بانه لا معنى لاصالة عدم الموت حتف الانف ضرورة موافقة الموت حتف الانف بعد تحقق خروج نفس الحيوان للاصل فلا ينفى به اذ غير الموت هو الذي يحتاج الى سبب من تذكية او قتل او نحوهما في تحققه بخلافه ويعتبر ايضا اخرى الاصل بقاء الحيوان الى الغاية التي اجلها الله له والاصل عدم عروض شيء غيرها فان قلت ظاهر كثير من النصوص الحكم بالتذكية حتى يعلم كونه ميتة كموثقة سماعة عن الصادق ع في تقليد السيف في الصلوة فيه الفراء والكيمخت قال لا باس ما لم يعلم انه ميتة ومثلها غيرها من الروايات مضافا الى قاعدة الطهارة والحلية قلنا المراد الحكم بالحلية والطهارة مع الامارات الشرعية الدالة على التذكية كيد المسلم لا مطلقا بدليل ظاهر عليه فظهر ان اصالة عدم التذكية اصل اصيل متين وان اصالة عدم الموت حتف الانف لا اصل لها واما قاعدة الطهارة واستصحابها فلانه يرد عليهما اما القاعدة فلان مجراها صورة الجهل والاستصحاب القائم في طرف النجاسة علم شرعي واما الاستصحاب فلان الحكم لا يجري له عند وجود الاستصحاب الموضوعي لورود الاول على الثاني مضافا الى ما ذكره شيخ الجواهر ره من ان اصالة الطهارة انما تنفي النجاسة بالواسطة بخلاف اصالة عدم التذكية فانها تنفي الطهارة بدونها واما استصحاب الحرمة الثابتة حال الحيوة فهو لا يخالف استصحاب عدم التذكية وان لم يكن في نفسه تاما من جهة تبدل الموضوع ومما حققنا يظهر الجواب عما يورد على هذا الاصل وستشير الى ذلك **قوله** لان الميتة عبارة عن كل ما آه **اقول** مجرد عدم التذكية الثابت بالاصل يقتضي حكم النجاسة وبهذا يسقط ما ذكره الفاضل التوني ره فانه لا حاجة لنا الى اثبات الملزوم الاخر وهو الموت حتف الانف وبالجملة المستصحب هو عدم التذكية الحاصل قبل خلو هذا الحيوان من روحه واعتباره محققه في ضمن الحيوة او الموت ولا شك انه متيقن بقاء مشكوك لاحقا وان شئت قلت ان المستصحب هو عدم الملكة اي عدم التذكية عما من شانه التذكية الموجود في ضمن الحيوان حال الحيوة على سبيل المقارنة الاتفاقية فلا يلزم من ارتفاعها ارتفاعه فلا يتم ما ادعاه من انتفاء اليقين السابق او الشك اللاحق اللذين هما من شرائط جريان الاستصحاب **قوله** كان الاستصحاب في الامر العدمي المقارن آه **اقول** لانه لا مانع من استصحاب احد المقارنين عند انتفاء الاخر نعم لو علم الملازمة بينهما كالعلة والمعلول او كونهما معلولي علة واحدة او اتحادهما في الوجود كالمركبات العقلية لا تجه المنع **قوله** ويترتب عليه عدم جريان الاستصحاب آه **اقول** الامر التدريجي اما ان يكون نفسه تدريجيا كالزمان والزمانيات الغير القارة او قيده او وصفه او ما يحصل فالاقسام خمسة راجعة الى اربعة وقد تكلم المصنف الاستاد ره في هذا التنبيه الثلثة الاول والتكلم نحن في الاخيرين وان كان حكمهما مستفادا من بعض المطالب الاتية عند التامل فنقول اما وصف الامر التدريجي كالجهر والاخفات الذين هما من اوصاف التكلم والقراءة فلا يجري فيه بناء على المداقة العقلية لتبعية الوصف للموصوف والمفروض عدم احرازه ويجري فيه بناء على المسامحة بان يعد مثلا الجهر المتعدد الذي يكون الداعي له واحدا امرا واحدا واما ما يحصل من الامر التدريجي كجميع اقسام المقادير ومنها الكر الحاصل من اجتماع الماء شيئا فشيئا فمحصل الكلام فيه ان شريف العلماء ره صرح بنفي الخلاف في حجيته كسائر الامور التدريجية اذا كان الاستصحاب وجوديا ومنع جريانه اذا كان عدميا فلو القي ماء حوض كر قصاعا على حوض اخر تدريجا في مجلس واحد ثم لاقى ماء ذلك الحوض الاخر نجس وشككنا في ان ماءه وصل الى حد الكر او لا فعلى الحجية يكون ماء ذلك الحوض نجسا بخلاف القول بعدمها واستدل عليه ببناء العقلاء على طهارة الملاقي الطاهر لماء ذلك الحوض وانصراف الاخبار الى ما عليه بناء العقلاء والتحقيق ان الاستصحاب في امر الكرية مثلا صور لا يجري في بعضها ولا يعتبر في البعض الاخر بعد جريانه بناء على المداقة ويجري في الكل بناء على المسامحة بيان ذلك ان المستصحب اما هو الكرية او عدمها ولكل ثلاث صور لانه اما ان يجري الاستصحاب في نفس الكرية السابقة او عدمها بعد الاخراج قدر من الماء عنه او ادخاله فيه او في محصلية الحوض

في الكلام في الامر الثاني

عنوان الكرّية او عدمها في زيادة الماء عن قدر الكر او عدمها فعلى المداقة لا يجري لا في الاولين لتبدل الموضوع ولا عبرة في الباقية لبطلان الاصل المثبت وهذا من لكون الاحكام الشرعية مترتبة على الكرية وعدمها لا العناوين الاخر كالمحصلية والزيادة نعم يجري في الكل ويعتبر به على المسامحة العرفية **قوله** الا انه يظهر من كلمات جماعة آه **اقول** يكفي في ذلك تعبير كثير من الفقهاء كالشهيدين ره بمستصحب الليل ومستصحب النهار وترتيب الاحكام عليهما وان امكن فيه التأويلات الآتية قوله اما نفس الزمان فلا اشكال آه اقول يستفاد ذلك من كلمات جم غفير من الاصحاب واستندوا فيه بما اشار اليه المصنف ره في اول العنوان من ان مورد الاستصحاب هو الشك في البقاء وهو وجود ما كان موجودا في الزمان السابق والزمان ليس موجودا في الزمان ولذا جعل المتكلمون سبق بعض اجزاء الزمان على بعض قسما سادسا من اقسام السبق الخمسة التي اثبتها الحكماء وهي السبق بالعلية وبالطبع وبالرتبة وبالشرف وبالزمان حيث زعموا ان اندراجها في احد تلك الاقسام غير ممكن وعللوا عدم اندراجها في السبق الزماني بان الزمان ليس له زمان فسموا ذلك السبق بالسبق بالذات وخصوا اسم السبق بالزمان بالزمانيات حتى ان هذه الشبهة اعني عدم وجود الزمان في زمان اخر وعدم امكان تصور وجوده بلا زمان وامثالها الجأت جماعة من ارباب المعقول على انكار وجود الزمان وان دفعها المحققون بمنع لزوم ان يكون للزمان زمان وانما يلزم ذلك لو لزم ان يكون هذا السبق بزمان زائد على السابق والمسبوق وليس بلازم لجواز ان يكون السابق والمسبوق بهذا السبق نفس الزمان ويكون عروض السابقية والمسبوقية لهما لذاتيهما ويكون عروضهما لغير اجزاء الزمان بسبب اجزاء الزمان ولا استحالة فيه وكيف كان فعدم وجوده في زمان اخر مسلم عندهم بمعنى انه موجود وسابق بنفسه والاشياء الزمانية موجودة فيه كما ان الوجود موجود بنفسه والاشياء الموجودة موجودة به وبالجملة اعتبار الوجود المتيقن في الزمن السابق في الاستصحاب يخرج نفس الزمان عن تحت مجراه مضافا الى ان الاستصحاب عبارة عن ابقاء ما كان على ما كان فلا بد من كون القضية المشكوكة عين القضية المتيقنة وليس الامر في الزمان كذلك لان المتيقن جزء من الزمان علم بانقضائه وانقطاعه والمشكوك فيه جزء اخر لم يعلم وجوده بعد مع ان استصحاب الزمان يكون من قبيل اجراء الاصل في الشك في الحادث فتأمل **قوله** نعم لو اخذ المستصحب آه **اقول** لما ورد الاشكال على جريان الاستصحاب في اجزاء الزمان لما ذكرناه اضطروا الى التوجيه والتأويل في جريانه ولو بوجوه اشار الى بعضها في المتن ومن جملة الوجوه ارجاع المستصحب الى الامر العدمي وهو عدم دخول ضد ما كان بمعنى ان استصحاب الليل مثلا يراد به استصحاب عدم النهار فيصير القضية المشكوكة عين المتيقنة فان عدم النهار كان في الزمان الاول وهو الليل متيقنا وصار في الآن الثاني مشكوكا ولا يخفى انه لا يحسم مادة الاشكال اذ لو ارتفع بالنسبة الى لزوم التغاير بين القضية المتيقنة والمشكوكة لم يرتفع بالنسبة الى اعتبار كون المستصحب موجودا في الزمان ومظروفا له كما لا يخفى مع انه اصل مثبت لان الاحكام الشرعية مترتبة على الليل لا عدم النهار مع ان الزمان انما ينقضي شيئا فشيئا فليس له البقاء قطعا والحكم باستصحاب عدم دخول ضد ما كان لا ينفك عن الحكم ببقاء الوقت الذي هو فيه من الليل او النهار ثم ان السيد المحقق ره ذكر في شرح الوافية في مقام التوجيه وجهين احدهما ان المراد استصحاب عدم البلوغ الى الغاية و ثانيهما استصحاب مفهوم الليل والنهار وكان مراده من الوجه الثاني ما ذكره صاحب الفصول من ان المناط في امر الاستصحاب على العرف وهم يعدون الليل والنهار مثلا امرا واحدا مستمرا قار الذات كالموضوعات الخارجية ولا يلتفتون الى الدقائق الحكمية من كونهما ينعدم كل جزء بوجود جزء اخر ولا يخفى ان الوجه الاول الذي ذكره المصنف ره ينطبق على هذين الوجهين كليهما **قوله** ولعل المراد آه **اقول** بتقريب ذكر لفظ الامر المشعر بارادة استصحاب وجوب الصوم جواز الافطار قوله الا ان جواز الافطار آه اقول مضافا الى انه اما ان يراد استصحاب الاحكام بدون الموضوع وهو لزومها فيما نحن فيه فهو باطل كيف لا والحكم لا يثبت بدون الموضوع واما ان يراد استصحابها معه فيعود المحذور قوله فيستصحب القدر المشترك آه اقول نظير ذلك ما تقرر في مبحث اصالة البراءة من اتصاف الاكثر بالوجوب فيما اذا دار الامر بين الاقل والاكثر وكان من قبيل التخيير العقلي كما اذا ورد الامر بقراءة القرآن المرددة بين قراءة سورة وقراءة تمام القرآن فيحكم باتصاف الاكثر بالوجوب بناء على المسامحة العرفية نظرا الى انهم لا يعدون الاقل والاكثر امرين متباينين حتى يكون المتصف بالوجوب احدهما دون الاخر بل يعدونهما امرا واحدا من جهة اتحاد الداعي لهما وان كانت المباينة بينهما ظاهرة بناء على المداقة العقلية كما اشار اليه المصنف ره قوله فافهم آه اقول [illegible] **قوله** ومما ذكرنا يظهر فساد آه **اقول** المراد بالبعض مولانا الفاضل النراقي ره وحاصل مرامه على ما يظهر من صريح كلامه هو الفرق بين صورتي الشك في المقتضي والشك في المانع بعدم جريان الاستصحاب في الاول لمعارضته بالمثل بتقريب ان الاحكام الشرعية طلبية كانت او وضعية امور حادثة بعد عدمها الازلي خارجة عن الليس الى الايس بجعل الشارع فيتعارض استصحاب وجوده في حال الشك مع استصحاب عدمه السابق ومثل له تارة بمثال الجلوس يوم الجمعة المذكور في المتن واخرى بما اذا علم ان الشارع امر بالصوم يوم الخميس فشك في وجوب الصوم يوم الجمعة وجريانه في الثاني لانه وان تعارض فيه الاستصحابان ايضا كما في الاول الا ان فيه استصحابا اخر واردا على استصحاب العدم فيبقى استصحاب الوجود سليما عن المعارض ومثل له بامثلة بعضها مذكورة في المتن وتقريب تعارض الاستصحابين فيها ان مرجع الشك فيها اما الى مانعية الموجود او وجود المانع فبعد اجراء اصالة عدم وجود المانع وعدم مانعية الموجود يبقى استصحاب الوجود سليما عن المعارض ولا يخفى مع ما يرد من الخدشة على اصل مطلبه ره في المناقشة في بعض الامثلة التي ذكرها وهو مثال الامر بالصوم يوم الخميس لان الشك في وجوب صوم يوم الجمعة لا يتعقل الا بعد العلم بعدم شمول الامر بصوم يوم الخميس فيكون مجرى البراءة لكون الشبهة بدوية فلا يجري استصحاب الوجود فيكون استصحاب العدم سليما عن المعارض واما ان يشك فيه [illegible]

بمعنى انه يشك في انه هل يوجد ما امر به الشارع او لا فيكون من قبيل الشك في الاجزاء وبناء المسئلة فيه على البرائة فلا يجري الاستصحاب فيبقى الاستصحاب
العدمي سليما عن المعارض ولو بني على الاشتغال كما هو طريقة بعض الاصحاب يكون الاستصحاب الوجودي سليما عن المعارض وكيف ما كان فلا وجه للحكم بتعارض
الاستصحابين في ذلك المثال **قوله** الا ان يرجع الى استصحاب اخر اه **اقول** اورد عليه بان الاخبار ناظرة الى الاستصحاب الوجودي فان قوله
لانك كنت على يقين من وضوئك لا تنقض اليقين بالشك ابدا صريح في اعتبار الاستصحاب الوجودي وهو الوضوء بل عليه بناء العقلاء كما ان عليه
مدار عمل الفقهاء ايضا اذ لا يخطر ببال احد منهم في الامثلة التي ذكرها ذلك الاستصحاب الذي ذكره وجعله دائرا على استصحاب العدم الازلي فكيف يمكن
الاعتماد في صورة الشك في المانع على استصحاب عدمه دون الاستصحاب الوجودي واجيب بمنع دلالة الرواية على اعتبار الاستصحاب الوجودي وان مدار العمل
عليه دون الاستصحاب العدمي الوارد اذ الرواية لا تفيد الا وجوب ابقاء الطهارة ولا تدل على ان ذلك تمام موضوع بملاحظة الامر الوجودي فلا يمكن ابطال مطلق
المفصل بها والحق ان الرواية بملاحظة العلة والمعلول والمناسبة بينهما لا تخلو عن اشعار بل دلالة على ان نظر المعصوم الى الاستصحاب الوجودي بل
التحقيق انها تدل على ان استصحاب العدم الازلي لا يصلح لمعاضدة الاستصحاب الوجودي كما ان استصحاب الاشتغال لذمة بالصلوة الذي لا يحصل اليقين
بالفراغ منه الا بتجديد الطهارة عند الشك كذلك كما لا يخفى مضافا الى انه لو بني على استصحاب عدم المانع او عدم المانعية دون استصحاب الطهارة مثلا
فيرد عليه ان ترتب اثار الطهارة من جواز المضي في الصلوة ونحوه اما ان يكون بواسطة الطهارة فيلزم خلاف ما بني عليه من تساقط الاستصحابين
بعد تعارضهما واما ان يكون بدونها فهو باطل لعدم امكان ترتب اثار الشيء مع عدمه ظهور عدم حجية الاصل المثبت **قوله** اما اولا فلان الامر
الوجودي اه **اقول** ربما يورد بوجه اخر يقرب من هذا الوجه وهو انه ان اريد من العدم الازلي الذي يعارض استصحاب حال الشرع قاعدة العدم كون
في الازل فما فيه انها لا تثبت الاحكام الوجودية بل ليس فيها الا عدم الحكم بالوجود ولو سلم فلا تعارض استصحاب حال الشرع لوروده عليها وان اريد
ما هو العدم السابق فاما ان يراد العدم المطلق ففيه ان العدم المطلق انتقض بالوجود المطلق او المقيد بالزمان المخصوص ففيه ان الزمان ليس من مشخصات الفعل
وان امكن القول بتشخيصه بالنسبة الى الاحكام من جهة تعدد الامر فما مدار اعتبار المعتبر الا ان استصحاب المقيد بالزمان يساوي استصحاب الزمان فلا يجري
الا بالتاويل كما مر كما انه لا يجري لاستصحاب حال الشرع بهذا الاعتبار فلا استصحاب في المقام حتى يرفع اليد عنه باعتبار المعاضدة وفيه ما لا يخفى
على المتامل في سياق كلام المفصل **قوله** لان الشك في احدهما ليس مسببا اه **اقول** وذلك لان لازم السببية والمسببية ان يكون ارتفاع الشك
السببي كافيا في ارتفاع الشك المسببي دون العكس وههنا يكفي ارتفاع كل واحد منهما في ارتفاع الاخر وبعبارة اخرى ليس بين العدم الازلي وعدم
المانع او المانعية علاقة وارتباط بان يكون احدهما مترتبا على الاخر شرعا او عقلا او عادة كما في العلة والمعلول والسبب والمسبب فليس تعارضهما
وعدم حصول الانفكاك بينهما الا من باب الاتفاق بل الشك في كليهما مسبب عن الشك في شيء اخر وهو كيفية جعل الشارع سببية الوضوء للطهارة مثلا
بمعنى انه هل جعله سببا مطلقا او مقيدا بعدم خروج المذي فانه يرتفع الشك عنهما بارتفاع ذلك الشك اذ مع يقين احد طرفيه يرتفع احدهما ويتعين
الحكم وهو ظاهر **قوله** لان العقل لا يستقل بالحكم الا بعد احراز اه **اقول** قد يدعى انه يمكن ان يحكم العقل على الموضوع المجمل من جهة عدم
تفتيشه حال الموضوع فيمكن الشك في الزمان الثاني من جهة الاجمال فيجري الاستصحاب وفيه ان الشك وان امكن تصوره الا انه ليس يجري الاستصحاب
اذ العقل يحكم في الزمان الثاني ايضا على وجه الاجمال كما حكم في الزمان الاول **قوله** الا ان الشارع حكم اه **اقول** لقائل ان يمنع ذلك مع ان تسلمه.
الحكم يجري البرائة **قوله** يظهر ما في تمسك بعضهم اه **اقول** وجه الضعف ان موضوع حكم العقل معلوم لنا سيدنا قدس سره التنبيها **قوله** مما
ذكرنا سابقا اه **اقول** وهو انه لا يعقل الاستصحاب في حكم العقل **قوله** لكنه خارج عما نحن فيه اه **اقول** لان ذلك مسئلة اخرى هي ان العلم
الاجمالي هل يكفي في تنجز التكليف ام لا وقد مر الكلام فيها في مبحث القطع في اول الكتاب **قوله** فهو من اثار الشك لا المشكوك اه **اقول** اي لا يكون
من اثار استصحاب المشكوك بل رفعنا في مورد الشك نفس قاعدة الاشتغال **قوله** باعتبار كون القضية المستصحبة اه **اقول** فهو عبارة عن استصحاب
الحكم المعلق على وجود شرط مفقود او فقد مانع موجود لاجل اثبات تنجزه عند حصولهما اذا فرض حصول الشك فيه بسبب ما يوجب الشك وليس المراد
من المعلق عليه ما يشمل موضوع القضية اذ ليس الاستصحاب فيما علق فيه المحمول على وجود الموضوع من الاستصحاب التعليقي ولا من جزئي تعريفه
وتوهم خلافه كما صدر عن بعضهم وهم واضح **قوله** مثل ان العنب اه **اقول** هذا من جملة امثلته ومنها استصحاب وجوب الفطر المشروط بدخول
وقته وهو شهر شوال اذا وقع الشك في ذلك الوقت في وجوده ومنها استصحاب وجوب الصلوة المشروط بدخول وقتها بعد الوقت اذا حصل الشك
للمرأة بعد تجدد ما يحتمل ان يكون حيضا ولم يمض من الوقت مقدار اداء الصلوة ومنها ما ذكره بعضهم من اثبات صحة البيع بعد النداء باستصحاب
صحته قبله والحق انه ليس من امثلته الا اذا جعل التعليق على الموضوع منه كما تحقق كما صرح به بعضهم فانه بعد ان ذكر ان الاحكام الوضعية
كلها معلقة على وجود الموضوعات سواء تعلقت بالاعيان كنجاسة الكلب وطهارة الغنم او بالافعال كالصحة والفساد بمعنى ان قولنا مثلا الغنم
طاهر معناه انه لو وجد لكان طاهرا وكذا الاحكام التكليفية المتعلقة بالاعيان وان الحق حجية الاستصحاب في التعليقيات للاخبار وبناء
العقلاء قال في مقام التفريع فعلى هذا لو شك في صحة تقليد الميت وفي صحة البيع وقت النداء يجوز التمسك باستصحاب الصحة فيهما ثم منع ثانيا

جريان الاستصحاب فيهما مع انهما من التعليقيات المسلم جريانه فيها عنده بارتفاع الموضوع ان اريد الصحة قبل الموت وقبل وقبل وقتنا لنا ووجود القدر المتيقن في البين للعلم بالامر بين الاقل والاكثر فلا يجري الاستصحاب لو اريد الصحة في الجملة اي الصحة المهملة المرددة وفيه نظر لا يخفى ومنها استصحاب وجوب التمام او القصر على القول باعتبار حال الوجوب في القصر والاتمام للحاضر اذا صار مسافرا او بالعكس ولا يخفى عدم جريانه في المثال الاخير وان قلنا بحجيته لما اشار اليه المحقق القمي ره في مبحث الاوامر من القوانين من ان التخيير في اجزاء الوقت في الواجب الموسع تخيير في لوازمه فالمكلف مخير في اول الوقت باداء مطلق صلوة الظهر في اي جزء من الاجزاء في نفس الامر بالقصر والاتمام والصلوة بالتيمم والغسل والوضوء وصلوة الخوف وصلوة المريض وغير ذلك فتخيير المكلف في ايقاعها في هذه الاجزاء تخيير في لوازمها بدلالة الاشارة فتدبر **قوله** في رد تمسك السيد آه **اقول** هو بحر العلوم السيد مهدي الطباطبائي قدس سره الزكي وقد تمسك بذلك الاستصحاب في مصابيحه وملخص تقريره وتقريبه ان النجاسة للعصير كانت معلومة مشروطة بالغليان لمفروض حصوله ولا يعلم ان جفاف العنب بصيرورته زبيبا هل يوجب اختلاف حكمه اولا فيستصحب النجاسة الثابتة له على نحو التعليق بالغليان ويحكم بها على سبيل التنجيز بحصول المعلق عليه **قوله** لا اشكال في انه يعتبر آه **اقول** وايضا ان كان مراده من اشتراط عدم التعليق عدمه بالنسبة الى اصل انشاء الحكم بمعنى ان الحكم الشرعي لا يوجد انشائه الا بعد حصول المعلق عليه فهو ظاهر البطلان لان معظم الاحكام مما صدر انشائه قبله وان كان بالنسبة الى المستصحب نظرا الى عدم حصول اليقين فهو توهم اذ المدار على ثبوت اليقين اما تنجيزا او تعليقا **قوله** فاي فرق بين هذا آه **اقول** فيلزم الحكم بطهارة الزبيب المتنجس في حال العنبية وانتفاء الترابين الزبيب والعنب ومما حققه يظهر الجواب عن عدة اعتراضات اوردت على السيد العلامة ره منها ان المتبادر من قولهم العنب يحرم بالغليان تحريمه ما دام عنبا ومنها ان التحريم يحتمل ان يكون للذات مع الوصف فيزول لزوال العلة ومنها ان الغليان في العنب بنفسه وفي الزبيب بواسطة ضم شيء من الخارج اليه ومنها ان الحكم في العنب هو التحريم بالغليان السابق على ذهاب الثلثين وفي الغليان في الزبيب مسبوق بذهابهما ومنها ان الاحكام تابعة للاسماء توضيح الجواب عن الاول ان القضية المذكورة عرفية عامة والمتبادر منها ثبوت الحكم حال ثبوت الوصف من دون ان يكون الوصف العنواني علة لثبوته ومثله يجاب عن شبهة اوردها فخر الدين الرازي في اثبات خلافة موالية الرد على الشيعة في منعهم خلافتهم لسبق كفرهم وظلمهم وقد قال الله تعالى لا ينال عهدي الظالمين من ان القضية عرفية عامة فلا تدل الاية الا على عدم نيلهم عهد الله في حال ظلمهم وكفرهم فلا مانع من نيلهم اياه بعده وعن الثاني انه يجوز استناد الحكم الى علة اخرى ولو منع عن جواز توارد العلل على المعلول الشخصي فهو في غير العلل الشرعية التي هي معرفات وعن الثالث ان المستصحب هو التحريم بالغليان في الجملة من دون ملاحظة ما ذكر وعن الرابع ان السبب هو نفس الغليان من دون اعتبار كونه سابقا على ذهاب الثلثين شرطا او شطرا وعن الخامس ان تلك القاعدة انما هي انتفاء الحكم من جهة الاسم بانتفاء الاسم في مقابل القياس وليس المراد بها انتفاء الحكم بانتفاء التسمية مطلقا ولو بدليل شرعي كاية او اجماع او استصحاب اذ التخصيص بالذكر لا يقتضي التخصيص بالحكم الا بمفهوم اللقب لكن ليس بحجة فالاسم حينئذ كشف عن تعلق الحكم بالماهية التي لم تنتف بانتفائه هنا بتمامها فما ذكرنا من عدم طهارة العنب المتنجس بالزبيبية وانت اذا احطت خبرا بما حققناه تقدر على دفع ما اورده شيخ الجواهر وغيره في المقام **قوله** نعم ربما يناقش آه **اقول** وربما يناقش فيه بانه من باب القياس في الاسماء وليس مشمولا للادلة العقلية والنقلية بل دعوى شمولها له من منكرات اهل هذا الفن ولا يجدي توجيهه بانه انما هو لنفي احتمال مدخلية بقاء مسمى الاسم وامثاله في الحكم بالاستصحاب الا وهو لنفي الشك في اعتبار الحال الاولى في العلة التامة للحكم المستصحب لوضوح الفرق بين الحال المستفاد من تعليق الحكم على الاسم ونحوه وبين غيره لظهور دخوله في موضوع الحكم بخلاف غيره ومع هذا دفعها بالتامل في قاعدة الجريان وجريانها فيما نحن فيه فيكون مشمولا للاخبار ولا يحتاج الى التوجيه والاعتذار بل بما يدعي جريانه على القول بحجية الاستصحاب من باب الوصف ايضا فليتامل **قوله** لكن الاول لا ينحل له آه **اقول** مع ان الموضوع باق اذ لا يقتضي الجفاف انتفاء الحقيقة كما مر وتغير الموضوع في الجملة موهوم فما يجري الاستصحاب واذا بنينا على المسامحة فيتضح الامر غاية الوضوح **قوله** لحكومة استصحاب الحرمة آه **اقول** ينتفع الاشكال بذلك ايضا لو فرق بثبوت المعارضة بينه وبين استصحاب عدم الحكم التنجيزي كوجوب الاجتناب في المثال فان استصحاب الحكم التعليقي يرجع الى استصحاب التلازم الشرعي الذي كان بين المعلق والمعلق عليه والشك في الاستصحاب الاخر مسبب عن الشك في بقاء التلازم الشرعي بينهما فبعد جريان الاستصحاب الاول يرتفع الشك الثاني وحيث قررناه ظهر لك ان المراد من الحكومة في المتن هو الورود لا معناها الاصطلاحي **قوله** لا نضاد الشرط آه **اقول** ولذا اعتبر المنطقيون في تعريف القياس الاستلزام وجعلوه مع ذلك شاملا للصناعات الخمس البرهان والجدل والشعر والخطابة والمغالطة فقول القائل لو استغنى عن المؤثر وكل مستغن عن المؤثر قديم مستلزم قطعا لقولنا العالم قديم بمعنى انه لو تحقق الاولى في الواقع تحقق الثاني قطعا وهو معنى الاستلزام غاية الامر عدم تحقق الملزوم وهو لا يضر بالاستلزام وبالجملة لا يشترط في ثبوت الاستلزام تحقق الملزوم ولذا قيد بعضهم التعريف بقوله متى سلمت للتقييد للاشارة الى ما ذكرناه **قوله** لا فرق في المستصحب آه **اقول** قد يستشكل في نفي الفرق باستلزامه ما لا يمكن التزامه من اشتراط العمل بالبراءة بالفحص عن احكامها كاحكامنا وقد يجاب عنه بالتزامه لو امكن وعدم اشتراطهم ذلك انما هو لعدم امكانه لعدم مرجع جامع لاحكامها يعتني به ثم ان المسألة وان لم تكن معنونة الا في كلام شرذمة قليلين الا ان المستفاد من كلماتهم انها ذات قولين وقد يلحق بها قول

اخوان بالتفصيل احدهما التفصيل بان ان فهم ان الله تعالى او بينه ذلك على طريق المدح لهذه الامة ايضا بحيث يدل على حسنه مط فهو حجة والا فلا وثانيهما التفصيل بين الاحكام التي ثبتت بالفاظ تدل على ثبوت الحكم في جميع الازمنة ما لم ينسخ او يخصص وبين غيرها فالحجية في الاولى وعدمها في غيرها ولا يخفى ان مبنى التفصيلين انما نشأ من عدم تشخيص محل النزاع فان محل النزاع ما لم يثبت فيه الحكم بدليل عام او مطلق لانهما المعول حينئذ لا الاستصحاب لعدم تحقق الشك الذي هو من اركانه على ذلك التقدير وما يكون العمل به من قبيل الاتباع للشرع السالف لا الاستقلال كما لا يخفى **قوله** احكام من احكام الشريعة السابقة اه **اقول** المراد الاحكام التي ثبت كونها منها بدليل معتبر عندنا كالكتاب العزيز والاخبار النبوية او المأثورة عن الائمة عليهم السلام لا ما انتسب اليها مط ولو من اخبار اهلها او اشتمال كتبهم المحرفة عليها الا مع حصول الاطمينان بها ثم ان تسلم الاستصحاب على تقدير جريانه لو خالفه ما دل عليه الخبر او قام عليه الاجماع المنقول او الشهرة فهل يلاحظ التعارض بينهما فيسقط عن الاعتبار او يلاحظ بين ما دل على المخالف وبين نفس الآيات والاخبار الحاكية لذلك الحكم وجهان ويظهر الثمرة في مراعاة احكام النسخ على الثاني دون الاول واما على تقدير عدم جريانه فالامر واضح ومما يضحك الثكلى ان بعض المعاصرين ذكر انه على تقدير عدم اعتبارها هل يكون مرجحا اولا ثم رجح الثاني مع ان النزاع في المرجحية والموهنية ونحوهما انما يتصور في الامارة التي يتحقق مورده او جرت في مجراها ولم يدل دليل على اعتبارها كالشهرة مثلا لا في مثل هذا الاستصحاب الذي لم يكن جريانه لعدم تحقق مجراه اما من جهة عدم وجود المقتضي او من جهة وجود المانع فتدبر **قوله** ويمكن جريان دليل الاستصحاب اه **اقول** قد يمنع جريانها بسند ان الدليل اما الاخبار او بناء العقلاء واما الظن النوعي فهو راجع الى بناء العقلاء واما الظن الشخصي فلا يمكن الالتزام به ولا يجري شيء منهما في المقام اما الاخبار فلانصرافها الى غيره لعدم كون بنائهم من بناء الشارع واما بناء العقلاء فعلى خلافه وتبعية الشريعة اللاحقة واخذ احكامها ويمكن دفعه بمنع انصراف الاخبار الى غيره لان امر النبي امته باستصحاب احكام الشريعة السابقة عند الشك في نسخها حكم من احكام شريعتهم فيا بيانه من شا **قوله** وعدم ما يصلح مانعا اه **اقول** الاول لصاحب الفصول والثاني لصاحب الجواهر والثالث للظاهر ثم لا يخفى ان ما ذكره لكن كلها ناظرة الى منع وجود المقتضي لا الى اثبات المانع بعد وجوده لظهور عدم جريان ادلة الاستصحاب من العقل والنقل فيما تبدل فيه الموضوع وكذا فيما قطع بارتفاع الحكم بالنسخ وكذا فيما لم يعلم المقتضي للحكم على وجه يقتضيه لولا المانع وتوجيهه بارادة ما يعم عدم المقتضي من لفظ المانع كما صدر عن بعض اهل العصر غير وجيه بعد مقابلة المانع بالمقتضي كما هو واضح نعم ههنا امور اخر هي من قبيل المانع لو تمت منها معارضته باصالة العدم كما ذكره النراقي في المناهج وان ظهر ضعفه مما مر سابقا من ورود الاستصحاب الوجودي على استصحاب العدم الازلي ومنها ثبوت العلم الاجمالي بنسخ جملة من احكام الشرايع السابقة وان كان يحل شايان المتتبع يظهر له كون بعض الاحكام منسوخا وبعضها غير منسوخ وبعضها مشكوك الحال فيجري الاستصحاب في المشكوك لكون الشك في نسخه بدويا فيدفع بالاصل **قوله** وحل ان المستصحب اه **اقول** بتقرير اخر ان المقام مما النسخ وهو لغة الازالة او النقل وفي الاصطلاح رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر على وجه لولاه لكان ثابتا فيكون الشك في المقام من قبيل الشك في الرافع لا المقتضي واليقين بالمقتضي يستلزم اليقين بوجود الموضوع الذي هو من اجزائه فيعلم ان الموضوع هو الانسان ولا مدخل للاشخاص ومن هنا يظهر ان تنظير صاحب الفصول تنظير بغير النظير اذ الاول ليس مما النسخ لاشتراط تغاير الزمان فيه فيكون من قبيل الشك في المقتضي والثاني محتمل لكونه من قبيل ما نحن فيه الشك في المقتضي لرجوع الشك فيه الى الموضوع بل هو الموجود اولا ام ولكونه من قبيل ما وقع الشك في المانع وهو النسخ فلا نغفل الى غير ذلك مما يظهر بالتامل **قوله** اولا انا نفرض اه **اقول** وربما يتمسك بالنسبة الى غيرهم بالاجماع المركب وقد يدفع بامكان قلب الاجماع وهو ضعيف لان من المقرر في محله انه عند تعارض الاجماعين المركبين اللذين يكون ضميمة احدهما امرا وجوديا وضميمة الاخر امرا عدميا يقدم الاول على الثاني **قوله** واما بعده فقد تجا اه **اقول** لما ورد في الاخبار من انه اتى بجميع الاحكام حتى ارش الخدش فان قلت هذا لا ينافي جريان الاستصحاب ان اجرائه يحكم بان نبينا شرع لنا هذا الحكم على وفق الحكم الثابت في الشريعة السابقة غاية الامر انه حكم ظاهري قلت معنى النسخ انه ليس هو ولا امته متعبدين باحكام الشريعة السابقة من حيث انها احكامها بل التحقيق عندنا ان النبي قبل بعثته كان متعبدا بدينه وشريعته لا تابعا لشريعة عيسى او ابرهيم او غيرهما لا مطلقا ولا تبعا على ما تخيله بعضهم وحينئذ فلو فرضنا موافقة بعض احكامه لبعض احكام الشريعة السابقة فليس هذا من باب الاستصحاب لان ذلك مثل الحكم الثابت لا لنفسه فيحكم بنسخ الاحكام السابقة كلية الا ما قام الدليل على عدم نسخه كوجوب المعاد وذكر العقل على عدم تغيره بالنسبة الى الامم كحرمة شرب الخمر حيث ان التحقيق ان العقل القاطع قائم على حرمته وانه لا يجوز لله تعالى ترخيص عباده في شربها لانها موجبة لزوال العقل فترخيص فرخيص لعباده في شربها مناف للغرض من خلقه فشان العباد كما حققه الحكيم الفيلسوف الشيرازي في كتابه المسمى بشواهد الربوبية فان قيل الاحكام التي توافق هذه الشريعة الاحكام الثابتة في الشرايع السابقة لا تحتاج الى جعل جديد فهي ثابتة بالاستصحاب قلت ان اريد استصحاب النبي ايا ها واثباتها في حق نفسه فان ورد الحكم بها في الشريعة السابقة على وجه عموم او اطلاق فيتمسك في اثباتها بهما لا بالاستصحاب وان ورد على سبيل التقييد فلا يجري فيها وان كان مامورا في الواقع بالعمل بما يوافقها بل يمكن ان يقال ان مثله للنبي الفرض لا والا يصا ادكون تكليفه الرجوع الى الاطلاقات والعمومات الواردة في الكتب السابقة بعد الغض عن كونها محرفة خلاف ما ذكرنا

في الكلام في الأمر الخامس

من التحفظ وعدم ظهور ان لقاء الاحكام الموافقة للشريعة السابقة والمخالفة لها الى النبي صلى الله عليه وآله انما هو بالالهام او الوحي او بواسطة الملك
بل على هذا يتم المقصود لو بنينا على ... بعد لشريعة غيره فتدبر واذا تبين استصحاب الامة اياها فالامر اوضح **قوله** ومنها ما ذكره في القوانين اه **اقول**
توضيح مرامه يدفع اكرامه انه لو بني على ان الاحكام الشرعية ناشئة عن المصالح والمفاسد الذاتية امكن استصحاب احكام الشريعة السابقة في الشريعة اللاحقة
لوجودها من جهة ذاتيتها المقتضية لعدم الاختلاف والتخلف فيها في كلتا الشريعتين واما لو بني على انها ناشئة عن المصالح والمفاسد الاعتبارية
وانها تختلف بالوجوه والاعتبارات فلا لجواز اختلافها باختلاف الازمنة والاشخاص اذ لا مانع من اختلاف الوجوه الاعتبارية وتخلفها وحيث ثبت
بطلان الاول لاستلزامه عدم جواز النسخ الضروري البطلان فلا بد من القول بعدم جريان الاستصحاب المذكور وانت خبير بان البناء على هذا المبنى فيما اليه
عين ولا اثر في كلام المثبتين والنافين وادلتهما وكيف يستنبط مبنى مسئلة ليس لها عنوان شايع وبحث ذايع **قوله** وفيه ان ذلك ان كان اه **اقول** لو تم
هذا البناء لاقتضى هدم هذا البناء وطرح بناء معكوس لان البناء المرصوص بتمامه على الاعمدة والاسوس ان الاستصحاب لا بد في تحقق مجراه من الشك
اللاحق وهو ممتنع على القول بالذاتية التي بنا فيها النسخ لحصول القطع ببقاء الحكم حينئذ وهو جار على القول بالاعتبارية وهذا العكس في احد طرفيه
وهو تحقق المجرى على القول الثاني بانه من قبيل الشك في المقتضي فلا يجري الاستصحاب واضح الانهدام الا ان لمانع ان يمنع عدم جواز النسخ على القول
بالذاتية ومنافاته لها لاحتمال مصلحة زائدة او مساوية لمصلحة المنسوخ في الناسخ كما ذكره بعضهم في مسئلة اجتماع الامر والنهي ومن ...
فتاملها ربما يتراءى في بادي النظر من ان في كلمات الاصوليين تناقضا واضحا حيث يعدون في مسئلة النسخ النافي له يهوديا ولازمه عدم كون الحسن
والقبح ذاتيا وفي مقام اخر مثل مسئلة اجتماع الامر والنهي يصرحون بذاتيتهما فتامل **قوله** منها اثبات وجوب نية الاخلاص اه **اقول** حاصل
الثمرة انه على القول بجريان الاستصحاب يثبت في شريعتنا قاعدة كلية هي ان الاصل في اوامر الشرع ان تكون تعبدية لا بد فيها من نية القربة وقصد
الاخلاص وتقريب الاستدلال ان معنى الاية ان اهل الكتاب ما امروا بشيء لاجل شيء من الاغراض الا لغرض الاخلاص له تعالى على وجه يكون عدم تحقق الامتثال
حيث لم يتحقق لاجل عدم تحقق الغرض المذكور وهذا مبني على ما هو الظاهر من كون اللام للغاية كما في قوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم الاية وقوله تعالى فالتقطه
آل فرعون ليكون لهم عدوا الاية لا للتقوية بان يكون المعنى ما امروا بشيء الا بعبادة الله مخلصين عبادتهم عن الشرك اي ما امروا الا بالتوحيد كما في
قوله تعالى وامرت لاعدل بينكم وان كان عطف قوله تعالى ويقيموا الصلوة الخ يؤيد الثاني اذ لا معنى لكون اقامة الصلوة وايتاء الزكوة غاية للامر بالصوم
والحج وغيرهما من العبادات وان جعلنا اللام في المعطوف عليه للغاية وفي المعطوف للتقوية لزم استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد وقد فسر الاية بهما
النيسابوري والبهائي في اربعينه والطبرسي والطريحي كما نقله عنهما مجمع البيان ومجمع البحرين و... التفاسير بما يوافق الثاني ومما يبعد حمل اللام على الغاية
لزوم تخصيص الاكثر بناء عليه لوضوح قلة الواجبات التعبدية بالنسبة الى التوصلية ثم ان صاحبي الفصول والضوابط تمسكا في المقصود بذيل الاية
اعني قوله تعالى مخلصين له الدين وتقريب الاستدلال على ما ذكره الاول ان المراد من الدين هو العمل والعبادة جميعا فقد نقل هذا المعنى عن العلامة ره
فيدل على قصد الخلوص فيه وهو معنى القربة وعلى ما ذكره الثاني ان المراد منه هو القصد فقد ادعى اجماع اهل التفسير على هذا المعنى فيكون المعنى مخلصين له
القصد ويردهما ان الدين لم يات بشيء من المعنيين **قوله** ويرد عليه بعد الاغماض اه **اقول** وبعد الاغماض عن عدم دلالة الاية على المدعى
لو حمل اللام على الغاية واريد معنى وجوب الاخلاص ايضا من جهة انه لا يلزم من كون شيء غاية لشيء اخر قصده ذلك كاستحباب الصلوة التي هي غاية
للوضوء مع عدم وجوب قصدها عنده الا ان يقال ان منع وجوب القصد لا ينافي ثبوت ما يكون بصدد اثباته المستدل من كون الاصل في الواجبات هو التعبدية
كما لا يخفى مع امكان الفرق بين المقيس والمقيس عليه بعد تسليم مدعاه في المقيس عليه بان الثاني غاية للفعل من دون مدخلية له في عمل المكلف بل هو مسبب
يترتب عليه في الخارج بخلاف الاول فانه لا يحصل الا بقصد المكلف تامل الا ان في ثبوت هذا الفرق تاملا نعم يرد على المستدل ان مدعاه اثبات التعبدية
المقتضية لكون وجوب نية القربة غيريا لاجل تحصيل صحة العبادة ولا دلالة للاية بعد تمامية دلالتها الا على وجوبها المطلق فافهم **قوله** كما اوضحنا
ذلك اه **اقول** ان كان ما اوضحه هو مجرد عدم دلالة الاية على وجوب الاخلاص فلا كلام لما ذكرناه من الاحتمال الموجب لسقوط الاستدلال وان كان عدم
اعتبار الاخلاص ونية القربة في العبادات فالظاهر انه يمكن منع اعتبار ... هو قصد تحصيل القرب الى الله تعالى هو قصد البعد المستدعى من القرب المكاني فقد
نسب الشهيد في القواعد الى الاصحاب القطع ببطلانه بل نقل عليه الاجماع لمنافاته لحقيقة العبودية بل هو بالمعاوضات اشبه واما الاخلاص والقربة
بمعنى قصد الامتثال وموافقة الارادة والطاعة فمنع اعتباره مشكل ولا يحضرني كتابه في الفقه لانظر فيه **قوله** مع انه يكفي في ثبوت الحكم لما في
يرد عليه انه لو تم دلالته لدل على ثبوت الحكم في شريعتنا بالنسبة الى الاحكام المعلوم ثبوتها في الشريعة السابقة دون ما علم عدم ثبوتها فيها او شك فيه
ومما يظهر ضعف التمسك بالاستصحاب ايضا **قوله** بناء على تفسيرها بالثابتة اه **اقول** لفظ القيمة في الاية صفة لموصوف محذوف اي دين الملة القيمة
وهو اما من القوام فمعناها المعتدلة المستقيمة التي لا عوج فيها كما في قوله تعالى فيها كتب قيمة وقوله تعالى ولم يجعل له عوجا قيما لينذر به الاية على
احتمال واما من القيام ومعناها الثابتة الباقية المستمرة على نهج الصواب كما في الجواهر **قوله** مع انه لا يثبت الشرع اه **اقول** وما في التفاسير
من قصة يوسف بيان للحيلة لابقاء اخيه عنده مع عدم دلالتها على هذا الامر بخصوصه لا يثبت الا تحريم جواز الجعالة في الجعالة الشرعية لانه مؤيد

لكون الجعالة صورية ولا يكشف عما في تلك الشريعة من الجعالة الحقيقية كما لا يكشف العقود الصورية في شرعنا عن حقائقها الشرعية وما توهم بعض المعاصرين

مما يظهر من الكلام بالاشارة ليس تبديل وتوهم جريان الجعالة صحيح فعل المسلم وثبوت الحكم به مدفوع بانها لا تثبت الا الحكم الجزئي في واقعة خاصة

ولا تقتضي تشريعه الحكم **قوله** مع كون كل من الجعالة آه **اقول** فيكون من قبيل التورية لانه عالم بعدم سرقة الصواع **قوله** مع احتمال ان

الحمل آه **اقول** مع احتمال ارادة مجرد الوعد لاجل التشويق او ارادة معاملة الاعطاء ولو من مال الملك لا الاعطاء من الكيس ولو مع مشاركته

قوله ومنها قوله تعالى الابنة لا تدل آه **اقول** مع انه ان اريد ترك التزويج في مقام التجرد والتفرغ للعبادة والمجاهدة والرياضة والانقطاع عن الخلق

والاتصال بالخالق والتخلق باخلاقه نعم والاتصاف بصفات جلاله وعلى فلا ننكر رجحانه وان اريد غيره فرجحانه ممنوع بل لقائل ان يقول بناء على ما

قررناه في محل النزاع انه خارج عنه اذ الظاهر من الاية والمتبادر من المدح ان الحصورية مما له حسن في ذاته فيكفي حسنها في اثبات بقائها

في شريعتنا من جهة عدم تخلف الذاتي فهو بمنزلة العموم والاطلاق المنفيين عن الاستصحاب الا انه يندفع بما دفعنا النافي عن كليات العموم فراجع

قوله ومنها قوله تعالى وخذ بيدك آه **اقول** خاطب الله تعالى به ايوب النبي حين حلف ان يضرب زوجته في امر ما مائة عصا فحلل الله يمينه بذلك وهي ضغثا

في الحدود واليمين بشروط خاصة لا مطلقا في تمهيد القواعد والضغث هو الحزمة من الخشب والشماريخ القائمة على ساق واحد المسمى بالعثكال

بالفارسية بخوشه خرما **قوله** وفيه ما لا يخفى آه **اقول** اما اولا فلانه لا شك في انصراف النذر والحلف الى المتعارف وهذه قضية في واقعة

من خصائص ايوب كالوقائع الخاصة المختصة بنبينا وللائمة الا ان يقال ان مقتضى القاعدة والغلبة عدم الاختصاص فاثباته يحتاج الى دليل واما

ثانيا فلامكان تعلق حلفه باللفظ المشترك او بخصوص الضرب بالضغث واما ثالثا فلان هذا الحكم لو كان معهودا في شريعته معلوما عنده لم يحتج

الى التعليم اذ لا يعقل جهله به ان كان تابعا لشرع غيره او تابعا فلامكان ان يكون هذا الحكم لسر اراده الله على امرأة ايوب كالضرب بالضغث في حد

المريض مع نهي الله تعالى عن الرأفة في مقام اقامة الحد بقوله تعالى ولا تاخذكم بهما رأفة في دين الله واما خامسا فللتبدل الموضوع وقاعدة الاشتراك في

التكليف مخصوصة بهذه الامة وجريانها بين هذه الامة والامم السابقة ووحدة بين الامم السابقة وهذه الامة غير معلوم واما ما ذكره بعض المعاصرين

في مقام الايراد من ان مثل هذا الحلف لكن صدر من ايوب في باب امرأته غير معلوم شرعيته في شرعنا بل عدمها في غاية السقوط كما لا يخفى

وبعد ما بينا الاجمال لا احد ان يستصحب به لبناء الضرب بالضغث لغيره في شريعة ايوب وذلك لان السابقية ايضا لم تثبت والا لم يحتج الى التعليم

قوله استدل بها في حكم من قلع آه **اقول** لا يخفى انه ليس المراد اثبات اصل شرعية القصاص في شريعتنا كما توهم لدلالة الكتاب والسنة بل

وفيها الاجماع بل الضرورة عليه بل المراد اثباته في الموارد الخاصة الفاقدة للنص كمسألة قلع عين الاعور فانهم اختلفوا بعد اتفاقهم على لزوم الدية

الكاملة على الصحيح لعين الاعور فقاعينه الواحدة واطلاق جماعة التخيير بين اخذ الدية والقصاص فيما اذا اقتص منه بانه هل يجب على الصحيح ان يرد على

الاعور نصف الدية ام لا واستدل الثاني بعموم العين بالعين فلو ثبت الحكم العام في شريعتنا بالاستصحاب امكن التمسك بها في مثل تلك

المسألة والا فلا بل يمكن ان يكون المراد اثبات اصل القصاص ايضا بالاستصحاب مع قطع النظر عن الادلة وهو كاف في ظهور الثمرة غاية الامر انها

تقديرية لا تحقيقية فليتدبر **قوله** وفيه ان حكم المسألة آه **اقول** يمكن ان يكون المراد من المسألة اصل مسألة الاجارة كما يظهر من بعضهم نظير

اثبات الوكالة بالاستصحاب لقوله تعالى حكاية عن اصحاب الكهف وفعلهم فانهم لم يكونوا يومئذ على شريعة خاصة بل كانوا في اول امرهم على دين

فهداهم الله الصراط المستقيم فتركوه واختفوا في كهفهم وناموا ولبثوا في كهفهم ثلثمائة سنين وازدادوا تسعا فلما انتبهوا ارسلوا منهم هذا الكلام

وبعدد خروج رسولهم البلد ظهر لهم ان الله تعالى بعث عيسى بن مريم الى اخر قصتهم كما يدل عليها الايات ووردت بها السير والروايات ويحتمل ان يكون المراد

مسألة جواز جهالة مال الاجارة حيث ترده شعيب بين الثمانية والعشر وفيه مع بعده في نفسه عن سياق كلام المص وان مال الاجارة هو الثمانية

والعشر انما ذكرت تطفلا وتمهيدا لبيان انه لا يريد ان يشق على موسى وانما الامر موكول الى ارادته ويحتمل ان يكون المراد منها مسألة جواز جعل المهر

مو الخدمة وهو احتمال قريب **قوله** ونحوها من الاثار آه **اقول** توضيح المطلب ان الشريعة الشرعية تابعة للعنوانات التي تكون قابلة

فالاستصحاب في غير الاثار الشرعية اما ان يجري في الاحكام الشرعية المترتبة عليها مع قطع النظر عنها فيلزم استصحاب الاحكام بدون استصحاب موضوعها

او مع ملاحظتها فهو غير ممكن لعدم كونها من مجعولات الشارع **قوله** نعم لو وقع نفس التمول آه **اقول** ملخصه ان محل النزاع في حجية المثبت ما

انما هو ما لم يكن الواسطة فيه ثابتة في الزمان السابق فلو كانت موجودة فيه فيستصحب نفس الواسطة ويترتب عليها الاثار الشرعية ولا حاجة الى

استصحاب ملزومها كما اذا كان زيد حيا في السابق وكان عالما من باب الاتفاق فيستصحب العالمية الثابتة السابقة ويترتب عليها حكمها من وجوب تقليده

على القول به من دون حاجة الى استصحاب الحيوة نعم لو لم يكن العالمية ثابتة في الزمان السابق ولكن علم عادة انه بحيث لو بقي حيا لكان اعلم فلا بد من العمل بما

لا عبرة به من الاصل المثبت **قوله** اذا عرفت هذا آه **اقول** محصل التقسيم ههنا ان المستصحب اما ان يكون حكما من الاحكام الشرعية ولا اشكال

في ترتب جميع ما لا ينفك عنه لازما كان او ملزوما او شريكا في الملزوم عليه بعد استصحابه واما ان يكون موضوعا من الموضوعات والامر فيه ايضا

معا اما ان يكون مع المستصحب المقارنات الاتفاقية كما في جميع امثلة الشبهة المحصورة فان المقارنة انما هو لاجل العلم فاستصحاب عدم نجاسة احد الثوبين لا بد

نجاسة الآخر من باب الجهد وكما في استصحاب عدم وضع الأمر للندب لاثبات وضعه للوجوب لغير الملازم له واما ان يكون بينهما علاقة فذلك الامر اما ان
يكون لازما شرعيا كما في استصحاب حيوة زيد الغائب لترتيب وجوب نفقة زوجته وحرمة تزويجها او عاديا كما في استصحاب لترتيب بلوغه او نبات لحيته
مثلا او عقليا كما فيه لترتيب نفسه بحيزه او يكون ملزوما له شرعا كاستصحاب نجاسة البدن لاثبات عدم طهارة ماء الابريق الذي غسل به بدنه
وكاستصحاب طهارته لاثبات طهارة ماء كر مشكوك الطهارة دخل فيه فان هذا اثبات الملزوم الشرعي لان نجاسة الماء وطهارته يلزمهما نجاسة البدن
وطهارته شرعا اذ لو كان طاهرا والا فنطهر بالماء ولا ينعكس بان يلزم نجاسة البدن وطهارته نجاسة الماء او طهارته لان هذا اللزوم ان كان فانما هو
بالعقل لثبوت العنوان الاول وهو لزوم طهارة الملاقي للماء الطاهر في الشرع وفقدان الثاني او عادة كاستصحاب طهارة اليد لاثبات كون الرطوبة
الواقعة عليها ماء او عقلا كاثبات التحيز لاثبات الجسمية او يكون مشاركا له في اللزوم لملزوم آخر شرعا كاستصحاب طهارة اليد لاثبات رفع الحدث
المشارك له في اللزوم لطهارة الماء وكاستصحاب حرمة تزويج زوجة زيد لاثبات وجوب النفقة عليه المشارك له في اللزوم لبقاء حيوة زيد وعادة
كرطوبة الماء وبرودته او عقلا كوجوب المقدمة وحرمة الضد اللازمين للامر بالشئ **قوله** فالمجعول في زمان الشك لوازمها الشرعية آه **اقول**
اعلم ان ههنا مرحلتين لا بد من التميز بينهما لئلا يحصل الخلط كما حصل لبعضهم احديهما اجراء الاستصحاب في شئ لترتيب اللوازم عليه وهذا هو
محل الكلام ههنا وقد اتفق القائلون بحجية الاستصحاب بترتيب اللوازم الشرعية واختلفوا في غيرها وهو النزاع المعروف في حجية الاصول المثبتة
وعدمها والثانية اجراء الاستصحاب في نفس اللوازم والتوابع وهذا هو الذي يستفاد من كلام الفاضل وقوع الخلاف في حجيته واعتباره وانه
تشرع على القائل بعدمها واعترف بعض فاضل اهل العصر غير بعيد العثور عليه ايضا وملخص كلام ذلك الفاضل المدعي لوقوع الخلاف ان
اللازم على قسمين احدهما ما لا يلازم اللازم فيه حدوثا غير حدوث الملزوم وبقاء اخرى ما يكون منتزعا من الشئ باعتبار المعتبر كالزوجية بالنسبة
الى الاربعة والآخر ما يكون بخلافه بان لا يكونا متحدين الوجود ويكون موجودا في الخارج كبياض اللحية مثلا بالنسبة الى حيوة زيد الى ان قال بعد
تقسيم الثاني الى اقسام لا يجري الاستصحاب في الاول لان المفروض وحدة الحادث فاجراء الاصل فيه اجراء للاصل في تعيين الحادث ثم ذكر احتمالات
وتشقيقات لا يهمنا ذكرها بعدما ذكرنا من عدم العثور على قائله لكنك تعرف بعدما بيّنا لك في العنوان ان هذه المسئلة غير مسئلة حجية الاصول
المثبتة وعدمها وان حملها عليها كما صدر عن بعض افاضل اهل العصر ليس على ما ينبغي فتأمل **قوله** دون العقلية والعادية آه **اقول**
خلافا لبعض الافاضل وتبعه بعض المعاصرين نظرا الى عموم اخبار الباب حيث انها تدل على وجوب ترتيب الاحكام الشرعية على المستصحب سواء كانت
من آثاره بلا واسطة او معها وفيه ما فيه **قوله** دون ملزومه آه **اقول** كما اذا توضأ بمايع مردد بين كونه بولا او ماء غفلة فيحكم باستصحاب طهارة
الاعضاء وبقاء الحدث لكن لا يثبت ملزوم طهارة الاعضاء وهو كون المايع ماء وكما اذا استصحب طهارة الملاقي لاحد المشتبهين فانه لا يثبت
ملزومها وهو طهارة الملاقى منهما **قوله** ودون ما هو ملازم معه آه **اقول** وذلك كاستصحاب طهارة الملاقي لاحد المشتبهين الملازم مع طهارة الملاقى
لاحد المشتبهين فانه لا يثبت ملزومها وهو طهارة الملاقى له منهما لعدم ملاقاته النجاسة ثم ان وجه عدم مجعولية الملزوم والملازم والمقارن كما
سيجيء ذكره مضافا الى الاجماع كما ادعاه بعضهم عدم دلالة اخبار الباب عليها اذ مفادها ان الشارع نزل الموضوع المشكوك منزلة المعلوم في ترتيب الآثار عليه
ولا ريب انه لم يحكم بترتيب غير اللوازم على الموضوعات المعلومة فكيف بالمشكوكة ووجه عدم ترتيب الملزوم ما على الموضوعات المعلومة انها ليست من آثار
لوازمها بخلاف اللوازم فانها آثار للملزومات والتفكيك بين اللازم والملزوم او المقارن لا ثاني في الشرعيات اكثر من ان يحصى الا ترى ان المسلم
اذا تكلم بما يحتمل التسليم والشتم يحكم بعدم وجوب رد السلام وعدم جواز ترتيب آثار الشتم مع ثبوت التلازم وانه اذا اقر احد الزوجين بالزوجية وانكرها
الآخر يحكم بتفكيك الحكم بالنسبة اليهما مع ثبوت التلازم **قوله** ولعل هذا هو المراد آه **اقول** ويمكن ان يكون المراد ان لا يثبت شيئا وجوديا
فيكون تفصيلا بين الاستصحاب المثبت للاحكام الوجودية والعدمية كما احتملناه سابقا فيما نقله التفتازاني عن بعض الحنفية
ثم ان هذا العنوان وان لم يكن مذكورا في كتب السلف الا انه يظهر للمتأمل فيها والمتدبر في مطاويها انه كان معروفا لهم وان لم يسموه بهذا الاسم
ولم يفصلوا هذا التفصيل واول من تعرض له من اصحابنا باشارة كما فيه صاحب الوافية لكنه اراد من الاصل المثبت المعنى الذي ذكرناه لا المعنى الذي بين
الشيخ عليه هذه الاعصار فانه قال بما ملخصه ان التحقيق ان الاستدلال بالاصل بمعنى النفي والعدم انما يصح على نفي الحكم الشرعي بمعنى عدم
ثبوت التكليف لا على اثبات الحكم الشرعي ولهذا لم يذكره الاصوليون في الادلة الشرعية وهذا يشترك فيه جميع اقسام الاصل المذكورة ثم اشتهر هذا
العنوان بين علماء هذه الاعصار فانه قال بما ملخصه ان التحقيق ان الاستدلال بالاصل بمعنى النفي والعدم انما يصح على نفي الحكم الشرعي بمعنى
ثبوت التكليف لا على اثبات الحكم الشرعي مثل كاشف الغطاء واولاده الامجاد وصهره المحقق واخي صهره المدقق وتلميذه شيخ الاواخر صاحب الجواهر
ومبين مقاصدهم ومكمل مطالبهم الشيخ الاستاذ قدس الله اسرارهم وعلماء عصرنا اتم الله انوارهم بالمعنى الآخر الذي نعقد لبيانه هذا التنبيه
قوله من انه اذا ثبت بالرضاع آه **اقول** مثل ما اذا ثبت اخوة امرأة لرجل بالرضاع فلا تحرم عليه اختها التي لم ترتضع من لبن من ارتضعا عليها
اخو الآخر لان الحكم معلق على عنوان الاخ والاخت لا على اخ الاخ واخت الاخت **قوله** ومن هنا يعلم انه لا فرق آه **اقول** اي لا فرق في الاستصحاب بين كونه

متحدا معه مصداقا وتحللفا مفهوما كاستصحاب بقاء الكر في الحوض عند الشك في كرية الماء الباقي فيه بان يقال ان هذا الماء الذي في الحوض كان محصلا لعنوان الكرية ومصداقا فلكلي الكرية والاصل بقائه كذلك فيثبت اللازم وهو الكلي المتحد وجودا مع جزئي الكرية اذ لا يوجد الكلي الا في ضمن الفرد واما استصحاب كرية الماء المخصوص في الحوض المخصوص بعد الشك في بقاء كريته باغتراف شيء منه فهو غير ما نحن بصدده ويكون حجيته وعدمها مبنيين على القول بالتسامح في احراز الموضوع والقول بالذاتي كالاشتراك ما بقاء وبين كونه مغايرا له مصداقا ومفهوما كالتموت بالنسبة الى اللحية بالنسبة الى الحيوة وكعدم المانع بالنسبة الى الوجود شيء **قوله** او قيد له عدمي له او وجودي له آه **اقول** الامثلة الثلاثة اولها مثال لاثبات القيد العدمي فان اللازم العادي لكون المقطوع نصفين حين قطعه حيا موته بالقتل لكن استصحاب الحيوة لا يثبت تمام ذلك اللازم بل القتل الذي هو قيد عدمي له لان معناه سلبي وهو ازهاق الحيوة وابطالها واذهابها نظير الامثلة في تفسير الصوم والاخيران لاثبات القيد الوجودي فان عدم الاستحاضة لازم كون الدم الموجود حيضا لكنه لا يثبت الا الحيضية التي هي قيد للدم المعلوم سابقا وكذا عدم الفصل الطويل لازم كون الاجزاء الموجودة متصفة بالتوالي لكنه لا يثبت الا مجرد قيد الاتصاف فان قيل اي مانع يمنع من ان يكون اللازم نفس القتل والحيضية والتوالي لتصير هذه الامثلة ايضا من قبيل القسم الاول الذي يثبت به تمام الامر العادي قلت اللازم هو الذي يترتب عليه الاحكام الشرعية ويصير واسطة لثبوتها للموضوع وهو ما ذكرناه في الامثلة لا الامور المذكورة كما لا يخفى هذا ولعلها تحتمل معنى اخر بل معاني اخر ربما تنتهي الى اوهام المدرسين نطوي ذكرها مخافة التطويل والاولى ما ذكرناه فافهم **قوله** ربما استدل بعضهم تبعا آه **اقول** المستدل هو صاحب الفصول وذكر هذا الوجه في مباحث الاستصحاب وقال في مبحث اصل البراءة واصل العدم بعد ذكر كلام له في عدم التعويل على الاصول المثبتة والوجه فيه ان المستفاد من اخبار الاستصحاب وهي العمدة في اثبات حجيته في نظائر المقام هو ابقاء ما من شانه البقاء لولا المانع المشكوك فيه واثبات احكامه الشرعية المترتبة عليه خاصة وليس في تنزيل تلك الاخبار على ذلك سوى ان نسبة اليقين الى اليقين بثبوت مورد الاستصحاب كنسبته الى اليقين بعدم حدوث ما يترتب عليه من لوازمه الشرعية وغيرها فنسبة اللفظ لاحدهما كنسبته له للاخر وقضية ذلك جريان الاستصحاب من غير تحكيم لاحدهما على الاخر لكن يستفاد من مورد تلك الاخبار ومساقها كما في تحكيم الاستصحاب المترتب عليه حكم شرعي ولا على استصحاب عدم ذلك الحكم فيقتصر فيتعدى التحكيم في غير ذلك بلا دليل انتهى والفرق بين الوجه الذي ذكره هذا المحقق والوجه الاول المبتني على تعارض الاصلين ايضا هو ان الاول ناظر الى الجهة العقلية والنقلية ايضا وربما اقتصر بعضهم على الجهة الثانية مع اشارة اجمالية الى الجهة الاولى كالمحقق الشيخ محمد تقي ره على ما حكي عن بعض تلامذته في تقريراته نقله عنه حيث ذكر ان المختار عدم حجية هذا الاستصحاب لعدم فهم ذلك من الاخبار اذ غاية ما يمكن ادراج ما يتفرع عليه نفس الاحكام الشرعية تحتها واما ان يدخل فيه فلا والتعلق في ذلك باطلاقها مدفوع بان وظيفة الشارع بيان الاحكام الشرعية وما يتفرع عليه واما بيان ما يتفرع على غيره فلا مضافا الى فهم الاصحاب من الاخبار المذكورة ذلك في بيان ذلك وان لم يعنونوا له عنوانا خاصا غير ان تصفح كلماتهم يرشد الى ذلك ثم ذكر امثلة لكشف اجماعهم على عدم حجيته مع ظهور ان مستند الاجماع فيها ليس هو الا خصوص المذكور فمنها اتفاقهم على عدم كفاية استصحاب الحيوة السابقة لو شك فيها لقبول الذبح واهليته ومنها اتفاقهم على عدم جواز الاكتفاء في الوضوء والغسل باستصحاب عدم المانع من وصول الماء الى البشرة ليتفرع عليه الوضوء ومنها ان استصحاب الماء الذي شك في بقائه لا يفيد في تطهير الشيء المتنجس بالقائه في المكان الذي علم وجوده فيه قبل الى غير ذلك من الامثلة الكثيرة الشايعة الظاهرة التي لا تكاد تخفى فبملاحظة جميع تلك الموارد يحصل القطع بما ذكرنا مضافا الى موافقة ذلك الاعتبار العقلي انتهى كلامه **قوله** ان الدليل على ذلك عدم دلالة الاخبار آه **اقول** ليصير دليلا مستقلا فيكون المعنى لا يصح التمسك بهذا الاصل للتعارض ولعدم دلالة الاخبار على ترتب اللوازم الشرعية ووجه منافاته حينئذ لما ذكره من التعارض ان اصالة بقاء الملزوم لا يستلزم ترتبه على ذلك التقدير ليعارضها اصالة عدمه مع ان دعوى عدم انصراف الاخبار اليه غير مسموعة لان غلبة الانصراف امامن جهة غلبة الاستعمال في الطرف المقابل او غلبة وجود وكلاهما في المقام في محل المنع **قوله** كما اذا حصل من الخبر الوارد آه **اقول** وذلك كما في الاستصحاب الوارد في الموارد الخاصة كما في اخبار الشك بعد الفراغ المشتملة على اسهاء النبي صلى الله عليه وآله المستفادة منها الظن بجواز الاسهاء على النبي صلى الله عليه وآله في مسئلة كلامية ونظيرها الخبر المشتمل على استدلال الامام ع على مسح بعض الرأس بالباء الذي يحصل منه الظن بمسئلة لغوية **قوله** ولعل ما ذكرنا هو الوجه آه **اقول** الانصاف ان كلمات الاصحاب من السلف والخلف مختلفة في هذا المضمار مضطربة ما لها من قرار فربما تراهم يفتون بما يلازم الحجية كما في الامثلة المذكورة في المتن وربما يذكرون ما ينادي بعدم اعتباره في كثير من الموارد وربما يقع الاختلاف بين كلماتهم في المقام واحيانا يخالف بعضهم ما افتى به غير واحد فكيف يمكن استخراج وجه لجمعها وتوجيهها وان كان لكل وجه هو موليها فمن الامثلة التي يظهر منهم عدم حجيته فيها ما عرفته في كلام المحقق الشيخ محمد تقي ره ومن الموارد التي كثر فيها القيل والقال بين القدماء والمتاخرين وبينهم بعضهم مع بعض مسئلة اصالة تأخر الحادث فيما لو علم تاريخ احد الامرين التي هي المسئلة الاولى من مسائل المتن في بعض مواردها كما لو علم كمسئلة الشك في زمان حدوث خيار العيب هل هو زمان بناء على العقد او لا حق به اذا علم تاريخ احدهما فذكر بعض الاساطين المشهورين من المتاخرين ان الحكم بتأخر مجهول التاريخ للاصل والفقد بناء على عدم الفرق بين هذه وبين صورة الجهل بالتاريخ قال وهذا ما هو على وفق الحق لان الفقد الثابت من الشارع بالاستصحاب

في الكلام في الأصول المثبتة

هو لازم البناء على بقاء المستصحب وترتب الاحكام الشرعية التي لا تتوقف ثبوتها على واسطة عقلية عليه اما ما يتوقف عليها فلا لعدم العلم
باذن الشارع بترتبه عليه وذلك كما في هذه المسئلة فان الحكم الشرعي الذي هو الحيوان يتوقف ترتبه على استصحاب تأخر مجهول التاريخ اعني البيع على
تقدم العيب فهو من مصاديق الواسطة العقلية الى اخر ما قال ومثلها مسئلة العلم بوقوع الطهارة والحدث مع الشك في المتقدم منهما كما
في الجواهر تبعا لبعض المحققين من الاوائل والاواخر عدم حجية اصالة التأخر التي ربما يجري فيهما نظرا الى ما هو مقتضى التحقيق من ان ذلك الاصل انما
يقضي بالتأخر في حد ذاته وهو لا يجدي حتى يثبت كونه متأخرا عن الحدث وهو لا يثبت بالاصل لكن العلامة الطباطبائي ره بنى في منظومته على حجيته حيث
قال وان يكن يعلم كلا منهما مشتبها عليه ما تقدما فهو على الاظهر مثل المحدث الا اذا عين وقت الحدث بل قيل ان مبدأ التفصيل في المسئلة
بالعلم بالتاريخ وجهله من بعض العلامة وبالجملة كلماتهم في المقام مختلفة وسيأتي تحقيق الحق فيها ان شاء الله تعالى **قوله** ولا يخفى ان الارث
مترتب اه **اقول** الملزوم الذي يجري فيه الاستصحاب اما ان يستلزم اللازم بنفسه واما ان يستلزمه بضميمة مقدمة خارجية فالاول كما
في المسئلتين المتقدمتين فان تأخر الحدث الذي هو المستصحب وكذا تأخر العقد مستلزم بنفسه لتقدم الطهارة او تقدم العيب لكن هما موضوع
الحكم الشرعي والثاني كما في هذه المسئلة فان المستصحب هو حيوة المورث لكن باستصحاب حيوته الى غرة رمضان لا يستلزم بنفسه موت المورث في حال اسلام
الوارث وموته عن وارث مسلم بل يحتاج الى مقدمة خارجية وهي العلم باسلام الوارث في غرة رمضان فيلزم من استصحاب حيوته الى زمان اسلام الوارث
موته بعد اسلامه الذي يترتب عليه حكم الارث ولا يخفى ان في العبارة مسامحة اذ ليس المستصحب هو استلزم ذلك للازم بنفسه لم يكن الاصل
من الاصول المثبتة مع انه ليس كذلك **قوله** الا ان يوجه اه **اقول** هذا التوجيه بعد تسليم ان سبب الارث موت بعد الاسلام حال الحيوة المستصحبة
لا يجدي لان ثبوت الاسلام مكذلك من لوازم المستصحب وهو بقاء حيوة الاب الى زمان اسلام الوارث وتأخر موت الاب فيعود المحذور ولا يترتب حكم
الارث على مجرد بقاء المورث الى زمان اسلام الوارث ما لم يثبت سبق الاسلام على الموت كما مر في مسئلة الطهارة والحدث **قوله** كما يعلم من
الفرع الذي ذكره اه **اقول** هو الفرع الاول من فروع دعوى المواريث المذكورة في كتاب القضاء من الشرايع وهو انه لو مات المسلم عن ابنين فتصادقا
على تقدم اسلام احدهما على موت الاب وادعى الاخر مثله فانكر اخوه فالقول قول المتفق على تقدم اسلامه مع يمينه انه لا يعلم ان اخاه اسلم قبل
موت ابيه ويظهر من الشهيد الثاني ره في المسالك حمل ذلك الفرع على مجرد قصد احراز الاسلام في حال حيوة الاب فانه جعل الفرعين من موضوع
واحد حيث عنون المسئلة بما اذا مات مسلم وله ابنان فاسلم احدهما قبل موت الاب بالاتفاق وقال الاخر اسلمت ايضا قبل وقال المتفق على اسلامه
بل اسلمت بعد موته ثم جعل لها ثلاثة احوال احديها ان يقتصر على هذا القدر ولا يتعرضا لتاريخ موت الاب الثانية ان يتفقا على موت
الاب في رمضان فقال المسلم اسلمت في شعبان وادعى اخوه المعلوم الاسلام ان اسلامه في شوال او انه لا يعلم تقدم اسلامه ثم جعل الحالة السابقة
ما ذكره المحقق في ذلك الفرع المذكور وحكم باولوية ادراجه في الفرع الاول ثم ان وجه حمل الفرع الاول على المقصود المذكور تعيينا وحمل ذلك
الفرع عليه احتمالا وتوجيها ظاهر هو ان الاول في مجرد ذلك المقصود حيث ان نزاعهما ناظر الى مجرد ثبوت الاسلام في حال حيوة الاب عدمه بخلاف الثاني
فان النزاع فيه راجع الى تقدم موت الاب وتأخره فيحتمل بعد احراز زمان الاسلام فمرجعه الى اثبات موته عن وارث مسلم ونفيه والانصاف ان النظر الدقيق
يحكم بان الفرعين ليسا من واد واحد لذا جعلهما المحقق ره فرعا واحدا مع اهتمامه في جمع الفروع المناسبة في مسئلة واحدة كما ذكر مسئلة المملوكين
الذين اعتقا واتفقا على تقدم حرية احدهما واختلفا في الاخر في ذيل الفرع الاول ويشهد بذلك حكمه في الاول بتقديم قول المتفق على تقدم اسلامه
من دون تعرض للاصل وقسمة التركة وفي الثاني باجراء اصالة بقاء الحيوة وقسمة التركة نصفين فتأمل **قوله** فان كان اللازم في الحكم اه **اقول**
الحصر فيه انه اما ان يكون قلة الماء شرطا في انفعال الماء بالنجاسة او يكون الكرية عاصمة مانعة عنه فان كان الثاني تم هذا الاستصحاب لعدم
الاحتياج الى اثبات اللازم وهو كونه ملاقيا له حين القلة اذ يكفي في اثبات المطلوب مجرد اصالة عدم الكرية قبل الملاقاة والا فلا لما ذكر في المتن
قوله فافهم اه **اقول** لعله اشارة الى ان هذا يتمشى في الاستصحاب الثاني ايضا فلا وجه لمعارضة الاستصحاب الاول به **قوله** ومنها ما في الشرايع
والتحرير اه **اقول** هذا الفرع مذكور في الشرايع في اواخر كتاب القصاص متفرعا على ما لو قطع احد يديه ثم مات فقال الجاني مات بسبب اخر من قتل
او شرب سم وليس عليه الا نصف الدية وقال الولي بل مات بالسراية وعليك دية تامة وحكى فيه الاحتمالين فيه تعارض الاصلين من الجانبين وهما اصالة
براءة الذمة مما زاد على نصف الدية الثابت وجوبه بالجناية واصالة عدم وجود سبب اخر من شرب قلت لعله لعدم الموت بالسم واصالة عدم السراية
ولولا ان كلا منهما مثبت لما ينفيه الاخر كما هو شأن الاصل المثبت لم يكن بينهما معارضة كما لا يخفى **قوله** فالاحتمالان متساويان اه **اقول**
وجهه تعارض اصلي البراءة عن وجوب القصاص واستمرار الحيوة من الجانبين **قوله** لان الاصل عدم القصاص اه **اقول** وانما رجح هذا الاصل على معارضه
لان ذلك لا يستلزم المطلوب من حصول موته بالجناية بل يحتمل الامرين فكان مرجوحا بالنسبة الى اصل البراءة المفضي الى المطلوب من ترجيح جانب الجاني
قوله وفيه احتمال اخر ضعيف اه **اقول** هذه عبارة الشرايع والمراد من الاحتمال الضعيف الاخر هو احتمال تقديم قول الولي كما اشار اليه شيخنا
الاستاد ره واحتمل في المسالك ان يكون المراد هو الفرق بين ان يكون الملفوف ملفوفا فيما هو في صورة الكفن وبين ان يكون ملفوفا في ثياب الاحياء فيقدم قول الجاني

في الاولى دون الثاني وهذا الاحتمال وان كان وجها للشافعية الا انه ضعيف عندهم ايضا لعلّه لمخالفته للبيان في الاحكام مع الشيخ ره اقتصر المبسوط على
ما حكى عنه على نقل القولين ولم يرجح شيئا ولم يذكر هذا الاحتمال فحمل كلام المحقق عليه بعيد **قوله** في اختلاف الجاني والولي في موت المجني عليه آه
اقول قال في الشرايع قبل ذكر الفرع الذي نقلنا عنه لو قطع يدي رجل ورجليه خطأ واختلفا فقال الولي مات بعد الاندمال وقال الجاني
مات بالسراية فان كان الزمان قصيرا لا يحتمل الاندمال فالقول قول الجاني مع يمينه وان امكن الاندمال فالقول قول الولي لان الاحتمالين متكافئان
والاصل وجوب الديتين ولو اختلفا في المدة فالقول قول الجاني اما لو قطع يده فمات فادعى الجاني الاندمال وادعى الولي السراية فالقول قول الجاني
ان مضت مدة يمكن الاندمال ولو اختلفا فالقول قول الولي وفيه تردد انتهى وانما انعكس في الفرعين دعوى الاندمال والسراية لان في الاول يكون غرض
الجاني اعطاء دية واحدة لانحصار دية الطرفين في دية النفس وغرض الولي اخذ ديتين وفي الثاني يكون غرض الاول اعطاء نصف الدية وغرض الثاني
اخذ تمامها وكيف كان فالاصلان متعارضان في الجانبين في كلا الفرعين ولا يثبت الحكم الشرعي الا بعد اثبات واسطة خارجية كما يظهر بالتامل في
الفروع السابقة فلا حاجة الى التطويل **قوله** او يجد فرقا آه **اقول** يريد ان الاصل في كلتا الصورتين مثبت بلا تفاوت لكنهم لا يعلمون
في الثانية كالاولى **قوله** نعم هنا شيء آه **اقول** وهنا شيء اخر افاده بعض اجلاء الفقهاء من مشايخنا لا باس بذكره لكونه خريت صناعة
الفقه ان كان بعيدا عن مذاق المتوغلين في فن الاصول قال جزاه الله عنا خير الجزاء ان ما ذكره الاصوليون من كون الاصل المثبت باطلا على سبيل
الاطلاق لا وجه له بل ربما يكون اللازم لمورد الاصل امرا انتزاعيا اعتباريا وحينئذ فاثباته في نفسه بالاصل لا ضير فيه كما في اجراء اصالة
التاخر المستلزم للتاخر عن شيء وكذا اجراء اصالة التاخر في الطرفين المستلزم للتقارن فاستلزامه لمجرد الامر الانتزاعي لا يقتضي كونه من الاصول
المثبتة الباطلة والا لزم ان يكون كل اصل مثبتا لعدم انفكاك شيء عن لازم انتزاعي يثبت بثبوته مثلا اذا شككت في كون زيد منفردا في الدار
او مصاحبا لعمرو فاصالة عدم وجود عمرو معه يستلزم امرا انتزاعيا وهو كونه منفردا فلا بد في تشخيص كون الاصل مثبتا من ملاحظة الحكم الانتزاعي
فان كان امرا وجوديا كما في اصالة تاخر الخاص عن العام في صورة الجهل بالتاريخ المترتب عليه كونه مخصصا كان الاصل مثبتا لا اعتباريه
وان كان امرا عدميا كما في اصالة التاخر الجارية في كل من المتوارثين اللذين ماتا دفعة المستلزمة للتقارن المترتب عليه عدم التوارث بينهما ان
تفرع على هذا الامر العدمي امر وجودي اخر وهو توارث الغير منهما لم يكن كذلك ولم يتم دليل على بطلانه هذا ملخص مرامه زيد في اكرامه وقد ادعى ان ما ذكره هو مقتضى
التتبع في مسائل الفقه ثم ان هذا التفصيل الذي ذكره في المتن اعني التفصيل بين ما اذا كان اللازم المثبت بالاصل امرا خفيا فالحجية او جليا فعدمها الا انه
بعض الاواخر واحتج على عدم الحجية في الثاني بالوجه المذكور وعلى الحجية في الاول بما اشير اليه في المتن من ان المعيار هو العرف ولا الحكم يترتب على نفس المستصحب
في الانظار العرفية **قوله** وفيه نظر آه **اقول** لان الشك اما ان يكون في وجود الحاجب او في حجب الموجود وعلى التقديرين اما ان يحصل قبل الشروع في
العمل او بعد الفراغ عنه اما الاول فان حصل فيه العلم او الظن الاطمئناني بانتفاء الموضوع فالبناء على عدم الحاجب مسلم لكنه ليس من جهة الاصل
ولا لما ذكره صاحب الفصول من ان الخطابات تنزل على المتعارف ومتعارف الشريعة عدم الاعتناء بهذا الاحتمال المرهوب بل لان الاطاعة والمعصية من الامور العرفية التي
لا دخل لجعل الشارع فيهما والعرف يعد المتطهر مع عدم الاعتناء بامثال هذا الاحتمال مطيعا لا عاصيا مخالفا وان لم يحصل فيه العلم
العادي ولا الظن الاطمئناني فالبناء على الاصل فيه غير مسلم واما الثاني فعدم الاعتناء فيه بالشك انما هو لاجل الاخبار الدالة على عدم الاعتناء
بالشك بعد الفراغ واما الثالث فتمنع صحة التمسك بالاصل المثبت فيه لاستقرار السيرة وفتيا الاجماع على العمل به فيه بل المعتبر فيه عنده
هو لزوم تحصيل العلم بانتفاء الحجب ووصول الماء الى البشرة ولذا يفتون بتحليل مثل الخاتم واما الرابع فعدم الاعتناء بالشك فيه انما هو للاخبار
لا للاستصحاب كما مر مع امكان منعه في صورة تذكر كيفية العمل كما لا يخفى **قوله** لا فرق في المستصحب بين ان يكون مشكوك الارتفاع آه **اقول**
لا باس بان نقدّم الكلام في تقسيم هذا الاستصحاب الى اقسام فاعلم انه ينقسم باعتبار نفس الحادث الى وجودي وعدمي واغلب الموارد من قبيل الاول
وباعتبار زمان الشك الى ما يتحد فيه زمانا الشك والمشكوك وفيما يختلفان فيه كما لو شك في امتداد وقت العشاء مثلا الى ثلث الليل او نصفه
او طلوع الفجر بعد انقضاء الثلث ثم ان يتقدم فيه الشك على المشكوك فيه او يتاخر عنه كما لو شك في المثال المذكور بعد طلوع الفجر او في اول
المغرب وباعتبار المستصحب الى موضوعي سواء كان الموضوع من الموضوعات الصرفة او المستنبطة وحكمي اصلي وفرعي وباعتبار المتاخر الى ما يتعلق
بشيء واحد كما اذا علم بحدوث موت زيد وشك في انه قبل ساعة او ساعتين وبشيئين مجهولي التاريخ كما اذا شك في المتاخر من الطهارة والحدث بعد العلم
بوقوعهما في الخارج او بشيئين بعلم تاريخ احدهما كما في المثال المذكور لو علم تاريخ احدهما وهذه التقسيمات وان اشير الى بعضها في المتن الا ان
المقصود منها على وجه الاجمال **قوله** وهذا هو الذي يعبّر عنه آه **اقول** وجه التعبير بها ان التاخر الذي هو العقد الايجابي هو المقصود
اثباته بالاستصحاب الا العقد السلبي لا يستشكل المعظم في ثبوت الثاني به ان فرط بعضهم فنفاه بالنسبة اليه ايضا كما افرط اخر واثبته بالنسبة
اليهما وهذا مبني على المسئلة السابقة من حجية الاصل المثبت الا ان ظاهر المعظم هو العمل بهذا الاصل من دون التفات الى كونه اصلا مثبتا او
غيره كما اشرنا سابقا نعم نقل بعض المعاصرين عن شريف العلماء ره انه كان في اوائل امره يناقش في المسئلة ويفصل بين اقسام الثلاثة الحاصلة من ملاحظة

في الكلام في الأمر السابع

زمان الشك في المشكوك فيه للذي ذكرناه ويقول بالحجية في الأولين منهما وعدمها في الأخير أما الأول فلعموم الأخبار وبناء العقلاء وبأنه لولاه لزم عدم حجية الاستصحاب في مقام الشك في عروض القادح أيضا لأن مداخره من جزئياته وأما الثاني فلعدم الدليل لانصراف الأخبار إلى غيره واحتمال كون مصير العقلاء في مجاريه على طبقه لأجل أصل آخر من البراءة وغيرها مع أن مرجع الشك فيه إلى الشك في الحادث ثم عدل في أواخر أمره إلى القول بالحجية مطلقا ودفع هذا الإشكال بأنه إذا لوحظ المبدأ السابق للمشكوك فيه رجع الشك إلى الشك في الحدوث **قوله** وقد عرفت حال الموضوع الخارجي آه **أقول** وذلك حيث عمم الكلام في التنبيه السابق بالنسبة إلى إثبات تمام اللوازم أو قيده وجوديا أو عدميا **قوله** لأن التأخر في نفسه ليس مجرى آه **أقول** الظاهر أن وصف التأخر حيث لم يكن محققا متيقنا في السابق حتى يستصحب عند الشك فيه في الزمان اللاحق بل التحقيق أنه لا يتعقل ذلك إذ التقدم والتأخر إنما يكونان بحسب الزمان فلو استصحب لاحتاج إلى زمان عداه كما لا يخفى **قوله** وحكم التساقط آه **أقول** وبعد التساقط يرجع إلى أصل آخر كأصل الاشتغال في مسألة الشك في المتقدم والمتأخر من الطهارة والحدث وإنما قيده بصورة ترتب الأثر لأنه لو لم يترتب الأثر على كل واحد منهما كما إذا يحتج إلى أحدهما في المشتبهين تبقى الأخرى بلا معارض كما مر في أصالة البراءة وسيأتي أيضا وليعلم أن الحكم بالتعارض والتساقط إنما هو فيما إذا لم يكن أحدهما أصلا مثبتا وإلا فلا تعارض لتعين العمل بالآخر حينئذ وإن كان يترائى التعارض في بادي النظر كما إذا علم بكونه ماء محصورا وعدمه ملاقيا للنجاسة في الزمان السابق ثم علم بحدوثهما وشك في المتقدم والمتأخر منهما فأصالة تأخر الملاقاة عن الكرية أصل مثبت لاحتياجه في ترتيب الحكم الشرعي وهو طهارة الماء إلى اللازم العقلي وهو سبق الكرية على الملاقاة فيعمل بأصالة تأخر الكرية عن الملاقاة لسلامتها عن المعارض ويترتب عليها حكمه وهو النجاسة فإن قيل لا فرق بين الأصلين في الاحتياج إلى الواسطة فإثبات الفرق تحكم قلت هذا إنما يتم إذا جعلنا قلة الماء شرطا لتحقق النجاسة والانفعال وأما لو جعلنا الأصل في الماء النجاسة والكرية عاصمة مانعة كما عليه بعض أهل التحقيق فمجرد تأخر الكرية كاف في ثبوت النجاسة ولا حاجة إلى إثبات تقدم الملاقاة لكفاية مجرد عدم المانع في ثبوت الحكم وهذا مقتضى القواعد العلمية إلا أن الأصحاب بنوا الحكم بالطهارة وإن اختلفوا في المدرك فإن المدرك عند علم الهدى ومن تبعه قولهم إذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبثا والإجماع والأصحاب المستند إلى هذا الخبر وعند جماعة من المتأخرين قاعدة الطهارة بعد تساقط الأصلين المذكورين وذكر صاحب الرياض ره أن اشتراط الكرية في عدم الانفعال ملزوم لاشتراط عدمها في ثبوته فأصالة عدمها بناء على صحتها هنا معارض بمثلها في الحكم وبعد التساقط بعد التسليم فالحكم ما دل على الطهارة عن المعارض سليم فالمدرك عنده أن كان قاعدة الطهارة أيضا إلا أنه لاحظ التعارض بين الأصلين الجاريين في طرفي الكرية والقلة وقد يتمسك فيها بأصالة البراءة عن وجوب الاجتناب وحرمة شربه وأورد عليه في الجواهر بمعارضتها بأصالة البراءة عن جواز استعماله ووجوب إزالة النجاسة عن البدن والثوب به في بعض المقامات إلا أن يقال إن النجاسة وإن كانت حكما وضعيا إلا أن مرجعها إلى التكليف فيتمسك في نفيها بأصالة البراءة بخلاف الطهارة فإنها من قبيل كون الأشياء على الإباحة والنجاسة من قبيل الحرمة فيها فيقال حينئذ الأصل البراءة من النجاسة فتجب الطهارة به لعدم القول بالفصل وليس إثباتا للتكليف بالأصل هذا كلامه وللنظر فيه مجال **قوله** العلامة الطباطبائي آه **أقول** قد نقلنا البيت المشتمل على هذا الحكم عن درته الشريفة سابقا وكذا في مسألة اشتباه السابق من الغسل والجفاف في أعضاء الوضوء كما قال في درته الثمينة الغروية والشك في جفاف مجموع الندى يلغى إذا ما الوقت في الفعل بدا وحيث إن هذا الشعر من الأشعار المشكلة في هذه المنظومة كما أشرنا سابقا وبها لا يتعاطاها إلا الفضلاء ولا يتناولها إلا تأمل أفهام الأذكياء حتى إن كثيرا منهم بمنزلة المصلي في مضمار الاستباق عجز عن الوصول إليه بحيث التفت منه السابق بالسابق بل حكي عن بعض السادة الأجلاء تغيير بقوله والشك في سبق الجفاف لو برز يلغى إذا ما الوقت في الفعل حرز ونقل بعض السادة الأجلاء من المعاصرين عن بعض من كان في النجف الأشرف أن شيخ الأواخر صاحب الجواهر بعدما تأمل فيه ليلة من الليالي صرح بأنه مجمل ومعمى لا يفهم منه شيء وينقل عن بعض تلامذة الشيخ الجليل المذكور أنه سئل عن تفسيره في المجلس فسبق الحاضرين إلى التوجيه لم يرتض بتوجيهاتهم وقال أحسبتم أنكم من فرسان هذا الميدان لم تدروا أن هذه المنظومة مع صغر حجمها فيها الفروع الكثيرة معجزة من ناظمه وهو تفكر في ليلة ولم يخطر ببالي شيء في حله فلا بأس بأن نتعرض لتفسيره وبيان معناه وتبيينه وحل معماه بما يوافق كلام ناظم العلام على ما نقله عنه الشيخ الأزهد الأورع الصفي الشيخ حسين النجفي ره على ما حكاه عنه بعض الثقات وهو أن الشك في أثناء الوضوء في تحقق جفاف مجموع الندى أي يبوسة كل الرطوبة الحاصلة في كل عضو من أعضائه السابقة وأنه هل كان قبل إتمام اللاحق فيبطل أم بعده فيصح مبطل إذا لم يعلم وقت الفعل ولا وقت الجفاف للشك حينئذ في الشرط الذي هو الموالاة وهو مبطل كالشك في الجزء كما أشار إليه بقوله قبل هذا الشعر والشك في الشرط نظير الشطر فكل ما فيه ففيه يجري ولكن ذلك الشك يلغى ولا يلتفت إليه ويكون الوضوء معه صحيحا إذا ما الوقت أي زمان الشروع في الفعل المتعلق بالعضو اللاحق الذي هو فيه عند الشك بدا كما إذا علم أنه عند الزوال مثلا شرع في غسل اليد اليمنى ثم وجد الأعضاء السابقة جافة ولم يدر أنه هل سبق الجفاف على هذا الغسل فيبطل أم تأخر عنه فيصح فيحكم بأصالة بقاء الرطوبة إلى الزمان المتأخر عن زمان الغسل وأصالة تأخر الجفاف عنه ولا يعارضها أصالة عدم الغسل حين بقاء الرطوبة وتأخره عنها لأن الزمان المعين قابل مع احتمال التأخر عنه فيقف عنده ويجري الأصل إلى ما بعده بحكم الشرع ومن هنا تعلم أن الحكم بالبطلان

لو انعكس لفرض بان بلا وقت الجفاف دون الغسل وكيف كان فما بينا المسألة على الوجه الذي افادها الناظم على حجية الاصل المثبت طاهر لا يحتاج الى البيان
قوله وقد صرح بعض المعاصرين آه **اقول** اختار السيد المحقق صاحب مفتاح الكرامة عدم الاعتبار باصالة التأخر مطلقا وادعى ان بناء الاصحاب على ذلك
كما يظهر للمتتبع في المسائل كمسألة اشتباه الجمعتين وفي مسألة العلم بالطهارة والحدث والشك في المتقدم والمتأخر ومسألة تقديم الوكيلين مع اشتباه المتقدم
منهما ومسألة اشتباه موت المتوارثين والانصاف انه لا مانع من اعتبار الاصل بالنسبة الى الاحكام المحمولة على عدم التقدم كما اختاره شيخنا الاستاد وعليه
بناء الفقهاء كما يظهر من الشيخ والقاضي ابن البراج في بعض مسائل القضاء وعدم الاعتبار في الامثلة المذكورة انما هو بالنسبة الى الاحكام المحمولة
على نفس التأخر ولا ينافي ما ذكرناه نعم مثال المتوارثين يصير شاهدا لذلك حيث انهم لم يحكموا بارث المشتبه الموت عن المعلوم التاريخ مع ان الحكم محمول
على عدم التقدم الا انه يكفي في اثبات مدعاه من بناء عمل الاصحاب على الاعتبار فافهم **قوله** فاذا فرضنا آه **اقول** هذا بناء على وجوب الثمرة **قوله**
كما تخيل بعض الفحول آه **اقول** هو العلامة الطباطبائي في بحر العلوم ره **قوله** وقد يسمى ذلك بالاستصحاب القهقري آه **اقول** وسمي
ايضا بالاستصحاب المعكوس لاصالة التقدم واصالة تشابه الازمان ووجه كونه معكوسا بطريق القهقري ان الاستصحاب على ما عرفت من تعريفه
ابقاء ما كان متيقن الثبوت في الزمان السابق في زمان الشك وهذا الاصل عبارة عن اجراء ما كان متيقن الثبوت في زمان الحال في الزمان السابق
اذا احتمل الثبوت فيه مع انا نعلم انه في طرف النقاضة مع اصالة تأخر الحادث فان الاول انما يتحقق فيما اذا كان الشك متأخرا عن زمان المشكوك
فيه فيحكم بترتب آثار التحقق الى زمن ثبوت عدمه والثاني فيما اذا حكم حينئذ بعدم التحقق الى زمن ثبوت وجوده **قوله** وهذا انما يصح آه **اقول** واما بنا
على عدمه فلا يصح لان مقام الاخبار هو عدم نقض اليقين بالشك وهو لا يكون الا عند تقدم المتيقن على المشكوك فلا يكون هذا مشمولا لها وقد
يتمسك في حجيته بقاعدة تشابه الازمان في الاحوال بتقريب ان كلما ثبت في هذا الزمان من الاشياء الخارجية واللغات والالفاظ فهو ثابت في
الازمنة المتقدمة فاذا علم لفظ خاص في معنى خاص في هذا الزمان فيعلم وضعه له في الازمنة السابقة ايضا من جهة تشابه احوال الازمنة وفيه
انه مستلزم للدور ان اريد به مجرد ما ذكرناه في تفسير الاستصحاب المعكوس وان اريد منه الظاهر والغلبة في الاشياء مطلقا فهو ممنوع وكذا ان ادعي بالنسبة
الى خصوص الموضوعات المستنبطة مع منع حجيته مثل هذه الغلبة لو سلم ثبوتها في الاحكام نعم يسلم بالنسبة الى الموضوعات المستنبطة ومباحث
الالفاظ ويسهل الامر في اعتباره لو ارجع الى الاستصحاب العقلائي المعتبر عند الكل كما في اصالة التأخر بالنسبة الى العقد الفضولي **قوله** وقد
استظهرنا منا سابقا آه **اقول** وذلك لابتنائها على الظنون والظواهر ولذا لم يختلف العلماء في حجية الاستصحاب فيها ولا يتوهم ان هذا انما يجري
في جميع المسائل اللغوية وان لم تكن متعلقة بالالفاظ لان محل الوفاق هو مباحث الالفاظ لما ذكر ولا مدخلية لخصوصية تعلقها باثبات اللغة فيه فان
السيد الاورع البحر الالمعي السيد محمد ابن السيد علي صاحب الرياض ممن حكى عنه التفصيل بين المسائل اللغوية اللفظية كاصالة عدم التخصيص
والتقييد وعدم النقل وعدم التغيير ونحوها وبين المسائل اللغوية الغير اللفظية كاصالة بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب بعد فرض الامكان واصالة بقاء
وجوب الحمل على الحقيقة في الحقيقة المرجوحة استنادا الى عدم انصراف ادلة الاستصحاب اليها **قوله** ومورده صورة الشك آه **اقول** هو صريح بان
ذلك في مباحث الالفاظ ما اذا لم يعلم عدم كون اللفظ مستحدثا بعد زمان الشك وكونه مهملا في اللغة بل موضوعا فيها ولذلك صور عديدة لانه
مع القطع بوجود اللفظ في اللغة قد يكون دائرا بين الامور المتعددة المتباينة كصيغة الامر المردد امرها بالنظر الى اللغويين وضعها للوجوب او الندب
او مطلق الطلب وقد يكون دائرا بين الاقل والاكثر ومع الشك فيه قد يقطع بوجود المعنى المعبر عنه بلفظ ما لشدة الحاجة وقد يشك فيه ايضا
وعلى اي التقادير اما ان يعلم تعدد المعنى او يشك في وحدته وتعدده ومحل الكلام منها هو الاخير لكونها مجرى هذا الاصل وعدم معارضته باصل
اخر هو الصورة الثانية وهو ظاهر **قوله** قد يستصحب صحة العبادة آه **اقول** اعلم ان ما له مدخلية في تعيين ماهية العبادات واثبات صحتها
اصول خمسة وهي اصالة البراءة وعدم الجزئية والشرطية والاطلاق والاستصحاب اما الاول فمحل البحث عنه مباحث البراءة وقد تقدم الكلام فيه
وكذا الثاني والثالث فقد تقدم البحث عنهما فيها في مقام حكم الشك في الجزئية والشرطية وان المرجع فيه هو البراءة او الاشتغال واما الرابع
فمحل البحث عنه هو مبحث الصحيح والاعم فهذا المقام هو محل البحث عن الاخير والاصول الاخر مورد منه لجريانها في صورة الشك في اثناء العمل
وغيرها واختصاصها بالصورة الاولى نعم ربما يتمسك فيه بالدليل الاجتهادي وهو مستدرك الاستصحاب في الاخصية ثم ان للاستصحاب فيهما طرق
وتقريرات منها ما هو مذكور في المتن ومنها استصحاب وجوب اتمام العمل وفيه انه ان اريد به الوجوب المستفاد من حرمة القطع الملازم لها فيرد عليه
ما يرد على استصحاب نفس حرمة القطع وان اريد غيره لا المستفاد من امره وخطابه المفروض عدمه مع انه لو قطع النظر عما ذكر يكون هذا الاصل
في نفسه فاسدا لكونه من الاصول المثبتة ومنها استصحاب عدم حصول المانع عند الشك في مانعية شيء عن صحة الصلوة كالتكفير وفيه انه لا يتم في
بعض الصور قطعا بيان ذلك ان الشك اما ان يتعلق بوجود المانع المعلوم المانعية او يتعلق بمانعية الموجود من جهة الشك في الحكم الكلي او
الموضوع المستنبط او الموضوع الصرف مثال الاول الشك في خروج البول والثاني الشك في حرمة التكفير والتامين في الصلوة والثالث الشك
في مانعية وضع المصلي يده اليسرى على اليمنى من جهة الشك في معنى الكتف والرابع الشك في ان ما صدر منه من الكلام في اثناء الصلوة هل هو من قبيل الدعاء

والذكر او غيرهما مما اذا كان متعلق الشك وجوديا واما لو كان عدميا فمثال الاول الشك في ترك التسجد مثلا و آية او الطمانينة ولما في يمكن تخريجه بالتمام
وكيف كان فحكم الشك في المانعية مطلقا بسبب الشك في الحكم او الموضوع المستنبط هو البرائة او الاشتغال على المذهبين لا الاستصحاب وحكم الشك
في وجود المانع الوجودي او مانعية الموجود الوجودي من جهة الشك في الموضوع الصرف صحة الصلوة واجراء الاستصحاب وحكم الشك في المانع العدمي في
الصورتين بطلانها لعدم جريان الاستصحاب في عدم المانع اذ الموافق له هو وجوده حينئذ لكونه من التروك فلا تغفل **قوله** الا ان الاظهر بحسب
المسامحة آه **اقول** لو بنينا على عدم جريان الاستصحاب في غير هذا الفرض ايضا وعدم جريان البرائة في تعيين ماهية العبادة ام او في نحو كون
المشكوك فيه جزءا عقليا كالاعداد كما عليه جماعة او في صورة الدوران بين تعليقين يحصل بعد احدهما الصحة وعلى الاخر الفساد مع كون الاشتباه
متعلقا بالموضوع كما اذا علم بترك سجدتين ولم يعلم انهما من ركعة واحدة او ركعتين كما عليه الجميع وعدم تمامية الوجوه الاخر للاحتياط في اتمام
العبادة واعادتها او قطعها واستينافها وجهان بل قولان اختار اولهما جماعة منهم سيد الرياض نظرا الى احتمال عدم حصول اخلال فيهما من
جهة الشيء المشكوك فيلزم قطع الصلوة الصحيحة فالاتمام انما هو لذلك الاحتمال والاعادة للاحتمال الاخر وذهب بعضهم الى الثاني نظرا
الى معارضة ذلك الاحتياط باحتياط الاخر بترك الاعتبار على رجحانه وهو الاحتياط في تحصيل الجزم في النية في الصلوة الثانية لكن فيه
الاحتمالين المذكورين في فراغاته اولى انتفائه ما يلزم منه احتمال ارتكاب الحرام وهو قطع العبادة الصحيحة وهو اسهل من احتمال عدم الامتثال الذي
على الاخر وفيه تامل **قوله** وفيه ان الموضوع في هذا المستصحب آه **اقول** توضيحه انه لا بد في مجرى الاستصحاب من بقاء الموضوع وبقاؤه
هيهنا غير معلوم اذ الموضوع هو القطع المعروض للحرمة المتعلق بالفعل الصحيح وهيهنا يحتمل البطلان بوقوع الامر المشكوك فيه فوقع لابد
عن العمل حينئذ لا يكون قطعا بل نفطا عاما مع ان هذا الاستصحاب بعد سلامته عن الايراد اصل مثبت لاثبات الصحة بالواسطة فافهم
قوله وقد بينا عدم دلالة الاية آه **اقول** بل بين هناك ما ذكره في هذا التنبيه مع زيادة وقد راجعة ذلك المبحث كاف فيما ذكره هنا وبعض ما
ذكرناه الا انه لا باس بهذا المقدار من التكرار اذا كان الغرض منه التذكار ولمح آخر يظهر من النظر في سيما هذا الكتاب في تبويب ابوابه وتفصيل
فصوله **قوله** واللغوية آه **اقول** المراد بها الموضوعات المستنبطة وجريان الاستصحاب فيها متفق عليه بينهم سواء كان في مقام تعيين المراد وهو المعتبر
عنه باصالة عدم القرينة الذي يندرج فيه عدم التخصيص والتقييد والاضمار في مقام تعيين الوضع المنشعب الى تعيين اصل الوضع المنشعب الى ما لا يوجب الهجر كما في
وضع صيغة الامر للندب بعد تحقق وضعها للوجوب وهو المعبر عنه باصالة عدم الوضع عدم الاشتراك وما يوجب الهجر سواء كان المهجور هو المعنى الاول كما في وضع الصلوة
للاركان المخصوصة ام المعنى الثاني كما في صيغة الامر المتيقن كونها للوجوب في الشرع المشكوك كونها له بحسب اللغة وهو المعبر عنه باصالة عدم النقل والى تعيين تاريخ الوضع
بعد تحقق اصله كالحقائق الشرعية المشكوك في وضعها في زمن النبي او الصادقين وهو المعبر عنه باصالة التاخر الا ان تطبيق الاخبار عليه مشكل من جهة كونه من الاصول
المثبتة للملزوم كما في صورة تعيين المراد فانه يثبت باصالة عدم القرينة ملزومه وهو ارادة المعنى الحقيقي ولا يكون لازمه لامكان الغلط او اللوازم الغير الشرعية كما
في صورة تعيين اصل الوضع وهو ظاهر فلا بد من الاتكال في حجية الاستصحاب فيهما على الظن الذي لا ينفك الحال فيه بين الاصل المثبت وغيره كما اشارة اليه **قوله**
اصولية كانت او فرعية آه **اقول** وبعضهم قال بعدم حجيته في مسائل الاصول كاصالة بقاء وجوب التقليد على المتجزي بعد تقليده واصالة بقاء جواز
تقليد الميت بعد التقليد في حال الحيوة واصالة بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب على تقدير كونه مسئلة اصولية الى غير ذلك لعله للشبهة المعروفة من عدم
حجية الظن في مسائل الاصول وهي شبهة واهية كما قرر في محله **قوله** لزوال الاعتقاد فلا يعقل التكليف آه **اقول** قد يقال ان المراد بقاء الحكم الثابت
اولا على النهج الذي ثبت فكما ان الحكم الشرعي المتعلق بالاعتقاد في اول الامر كان متعلقا بتحصيله بالنظر وبابقائه بعد حصوله فكذلك الحكم الشرعي يتعلق
به من هذا الوجه بحسب الاستصحاب اذ هو صالح للجعل والتعبد فلا دلالة للاخبار عليه من جهة ان هذا بمنزلة ابقاء الحكم السابق اليقيني على حاله بل هو ملزوم
له وانت خبير بان هذا الكلام مما لا محصل له اذ لو اريد باستصحاب نفس وجوب النظر لازالة الشك ففيه مع ان وجوب النظر ليس من احكام الاعتقاد المحمول عليه التي
حكم العقل بها لا حاجة في ابقائه الى الاستصحاب بل ليس مجراه حقيقة لانتفاء الشك اللاحق ولذا ريد استصحاب وجوب البقاء على الاعتقاد المتحصل بالنظر
فلا معنى له بعد زوال نفس الاعتقاد وان بقي وجوب تحصيله بالنظر وقد اغرب بعض من عاصرناه حيث دفع الاشكال لم لا يكون التمسك بالاستصحاب حاصله
ان اثبات اصول الدين بالادلة الظنية لا غيره واستشهد بتمسك بعض المحققين في مسئلة التوحيد بقوله تعالى قل هو الله احد قائلا ان ذلك لا يستلزم
دورا لان حجية القران موقوفة على النبوة الثابتة بالمعجزة لا على التوحيد فيجوز ان يتمسك في نفي العلم الحادث عنده تعالى مثلا بالاستصحاب وهو كما ترى ثم انه
قد يستشكل في التمسك في العقليات على القول بحجيته من باب التعبد بوجه اخر وهو ان المتمسك في اثبات الشريعة السابقة اما ان يتمسك به من جهة
ثبوته في الشريعة اللاحقة معترفا بها او منكرا لها فعلى الاول يلزم الدور وعلى الثاني التناقض وعلى الثالث السفه بالاستدلال بشيء هو منكر له **قوله**
والدليل العقلي الدال عليه بحذا آه **اقول** حاصله ان الدليل العقلي على حجية الظن هو ما يوخذ من قول المخبرة والمفروض ان النبوة التي انتقل
مشكوك الثبوت ونبوة النبي اللاحق مشكوك الوجود **قوله** في مناظرة بعض الفضلاء السادة آه **اقول** قيل هو السيد حسين القزويني وذكر بعض
الاسانيد انه السيد محسن القزويني وربما يقال ان المراد هو السيد العلامة الطباطبائي الملقب ببحر العلوم وهو بعيد غاية البعد كيف هذا السيد الجليل عالم

في مبحث الاستصحاب

لو تسمع بمثله الايام وعقمت عن انتاج شكله الاعوام خوض في جميع الفنون ولعلو جرى في جميع الشجون وله رسوله لسان طلق فصيح وبيان صحيح مليح على ما نقل عنه الكرامات ومآثر وآيات قد شاع وذاع وملأ الاسماع والاصقاع تشييعه الجم الغفير والجمع الكثير من الفحول لما رأوا من البراهين والاعجاز وناهيك بما بان له من الآيات يوم كان بالحجاز ومع ذلك كله فكيف يجترى المحقق القمي ره ان يلقبه ببعض السادة الفضلاء ويصفه بالفطنة والذكاء **قوله** الا ان يريد جعل البينة على المسلمين **اقول** فلا يكون غرضه الاستصحاب وتقرير شبهته حينئذ ان نبوة عيسى مثلا ثابتة باعتراف المسلمين فعليهم اثبات نسخه وبعث محمد صلى الله عليه وآله وجوابها ما ذكره مولانا الرضا عليه السلام وتوضيحه انا نقول اولا ان محل النزاع هو ثبوت النبوة على قوم وجدوا بعد زمان محمد صلى الله عليه وآله واي مسلم يقر بهذه النبوة وثانيا ان اعتراف المسلم بنبوة عيسى انما يتوقف على النبوة الواقعية لمحمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله وعلى آبائه اذ ليس له مستند في ذلك الا اخبار صلى الله عليه وآله بنبوته فان كان محمد صلى الله عليه وآله نبيا في الواقع فكذلك عيسى والا فلا وعلى الخصم اثبات نبوته فنقول مثل الكتابي ان عيسى مثلا شخص جزئي لا ينفك من حاله بين ان يقول بنبوة محمد صلى الله عليه وآله او لا فلنا نعترف بنبوة هذا الشخص الجزئي الموجود الخارجي بدليل لا تحكم انت ايها الكتابي بصحته وهو قول محمد صلى الله عليه وآله فان كنت قائلا بصحة قوله وصدق كلامه بطل نبوة عيسى عليه السلام فان قال انا اخذ المدعى ولا اطلب الدليل قلنا عدم طلب الدليل ان كان لمجرد موافقة قولي لغرضك فهو انما ينفع في مقام ثبوت النبوة عندك لا ثبوت تصديقي بها وثبوتها عندي عندك فان علمك بثبوته عندك لا يبلغ تحصل بسبب الا مسند لا متى لاحتمال كوني هازلا او عابثا او نحو ذلك فحينئذ فعدم طلب الدليل اما للمكابرة واللجاج واما للوثوق بقولي بلا دليل فان كان الثاني فيجب عليك تصديقي في دعوى نبوة محمد صلى الله عليه وآله وان كان الاول ففساده لا يخفى على المنصف وبما قررناه يندفع شبهة اخرى لهم قريبة مما ذكروا ان نبوة عيسى مثلا اجماعية ونبوة محمد صلى الله عليه وآله خلافية فلا يترك بالخلافي فيجب على المسلمين اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وآله مع ان هذا يرد على النصارى حرفا بحرف من قبل اليهود لاتفاقهما على نبوة موسى عليه السلام واختلافهما في نبوة عيسى وعلى اليهود بالنسبة الى اهل الاديان السابقة بل نقول اثبات نبوة خاتم الانبياء صلى الله عليه وآله للموجودين بعد ظهوره اسهل من اثبات نبوة الانبياء السابقين عليه ضرورة ان اثبات مرصد قبل الف سنة اقل مؤنة من اثبات المرصد قبل الفين هكذا فلو قال الكتابي للمسلم بم علمت نبوة محمد فله ان يقول بمثل ما علمت به نبوة موسى وعيسى عليهما السلام من البراهين والآثار ولو قال المسلم للكتابي بم عرفت نبوة موسى او عيسى في هذا الزمان فليس له ان يقول مثل ذلك لان الدليل يثبت نبوته قبل الالف سنة من هذا الزمان لا في هذا الزمان لوجود مثل ما اثبت نبوتهما لاثبات نبوة محمد فيه وبه يندفع شبهة اخرى لهم وهو ان نبوة النبي تثبت للحاضرين بالظاهر من المعجزات وللغائبين بذكر الآثار والاخبار بالآيات ولا يصل الاخبار بمعجزات محمد صلى الله عليه وآله لكثرة الطرق والمخبرين الى حد الاخبار بمعجزات موسى او عيسى لان المسلمين من جملة الناظرين في الثاني واليهود والنصارى ليسوا من جملة الناقلين في الاول فان الاخبار بمعجزاتهما لا يثبت عندنا الا باخبار نبينا الذي يكون من جملة اخباره خبر نسخ دينهما بدينه **قوله** فلعله اراد به غير ظاهره **اقول** والاكتفاء لعله مبني على ان السائل بعد نفطنه الى ازيد مما سئله فلو اورد الجاثليق بالايراد الذي اورد الكتابي على السيد المناظر له لوجب على الامام ان يجيبه بالتم بيان واحسن تبيان ولم يمتنع اخباره من بيان انهم في مقام دفع الشكوك والشبهات يعلم ان ديدنهم على تكليم الناس على قدر عقولهم ملاحظة مراتبهم ومداركهم ولذا يصدر عنهم كثيرا في المسائل اجوبة بعضها فوق بعض على حسب مدارك السائلين والسامعين وناهيك في ذلك ملاحظة جواب الامام في المسئلة المعروفة بالشيطانية وهي ان الله تعالى هل هو قادر على ان يدخل الدنيا في البيضة لا تصغر الدنيا ولا تكبر البيضة او لا بسر بها لا يليق شيء من تشبيهه ذلك بدخول المرئي الكبير من السماء والارض في ناظرة العين فقد ورد عنهم الجواب الدال على الامتناع والدال على الامكان بتشبيهه بما ذكر وقد سكت السائل بذلك هشام بن الحكم الذي من المتكلمين الذي ورد عن الامام عليه السلام في مدحه وتوصيفه بالعلم كلمات كثيرة حين سئله عبد الله الديصاني فعجز عن الجواب فجاء الامام بما ذكر حيث قال بعد سؤال هشام عنه يا هشام كم حواسك قال خمس قال ايها اصغر قال الناظر قال وكم قدر الناظر قال مثل العدسة او اقل منها فقال له الامام عليه السلام يا هشام فانظر امامك وفوقك واخبرني بما ترى فقال ارى سماء وارضا ودورا وقصورا وبراري وجبالا وانهارا فقال له ابو عبد الله عليه السلام ان الذي قدر ان يدخل الذي تراه العدسة او اقل منها قادر على ان يدخل الدنيا كلها البيضة لا تصغر الدنيا ولا تكبر البيضة فهذا الجواب كما ترى لا يمكن تصحيحه الا بارادة التشبيه والتنظير بملاحظة الاكتفاء لتسليم اوارادة ان ذلك يتصور في الوجود الانطباعي لا الوجود العيني ويشهد بذلك ما رواه الصدوق ره في التوحيد عن احمد بن محمد بن ابي نصر قال جاء رجل الى الرضا عليه السلام فقال هل يقدر ربك ان يجعل السموات والارض وما بينهما في بيضة قال نعم وفي اصغر من البيضة قد جعلها في عينك وهو اقل من البيضة لانك اذا فتحتها عاينت السماء والارض وما بينهما ولو شاء لاعماك عنها وعلى هذا فيكون الجواب على وفق الحكمة اذ لا شك ان ظاهر الرواية هو السؤال عن الوجود العيني ومراد الامام رفع استبعاد ثبوته باثبات نظيره ومؤانه لا بد من اتصال الشيء في الصيقل من محاذاته ولا لم يرتسم الدنيا مرتسمة في العين مع عدم محاذاة كل اجزائه منه وانقباض في المرتسم ولا انبساط في المرتسم فيه مع عدم ذهاب العقول بكيفيتها ونظائره كثيرة يطلع عليها المتتبع كتب الحكمة وقد اجاب الامام ع في خبر آخر بما يدل على امتناعه بمقتضى فهم السائل ومناسبة المقام فروى الصدوق ره في التوحيد عن ابي عبد الله قال جاء رجل الى امير المؤمنين عليه السلام قال ايقدر الله ان يدخل الارض في بيضة لا يصغر الارض ولا تكبر البيضة فقال عليه السلام ويلك ان الله تعالى لا يوصف بالعجز ومن اقدر ممن يلطف الارض ويعظم البيضة وروى ايضا ان ابليس سئل عيسى بن مريم عن ذلك فاجابه بمثل ذلك فحاصل هذا الجواب ان الله

في الكلام في استصحاب اهل الكتاب

محال وقد وفقنا الله لا نتعلق به وهو الموافق للتحقيق وقد خطر بالى وجه لطيف في بيان استحالته ذكرته في بعض تحقيقاتي طويته كرها هنا مخافة التطويل **قوله** ومنها ما ذكره بعض المعاصرين اه **اقول** هو الفاضل النراقي وقد تعرض كلامه بظهور فساد المبنى يظهر فساد المبنى الا ان هنا اشكالا ينبغى التنبيه عليه على طريق دفعه وهو انا نرى الفقهاء في كثير من الموارد الفقهية يتمسكون بالاستصحاب الوجودى مع وجود استصحاب حال العقل وفي كثير منها يعكسون الامر فلا بد من بيان التحقيق في ذلك اما الموارد الاولى فمنها استصحاب الولاية الى الصغير الذى بلغ مجنونا الى ما بعد البلوغ مع ان قضية استصحاب عدم الولاية الازلية خلافه ومنها استصحاب نجاسة الماء المتغير عند الشك في زوال تغيره مع ان مقتضى استصحاب عدم النجاسة الازلية هو عدم النجاسة الا في صورة العلم بالتغير ومنها استصحاب خيار الغبن حيث يحكمون ببقاء الخيار الى ما بعد العلم وان طالت المدة مع ان قضية عدم استصحاب الخيار هو الاستمرار الى حين العلم فيكون فوريا واما الموارد الاخرى فمنها استصحاب عدم الوكالة اذا تنازع الوكيل والموكل في المدة مع ان قضية استصحاب الوكالة الثابتة هو الحكم ببقائها وترتب الاثر على فعله ومنها استصحاب عدم الخيار فيما اذا تنازع الطرفان في مدته ومنها استصحاب عدم الاجارة كذلك ومنها استصحاب عدم الزوجية في مدة الانقطاع والتحقيق في ذلك ان كلما احتمل وجود المستصحب في الوجودات المتعددة كما في الوكالة حيث تقتضى التسلط على تصرفات متعددة فيجرى استصحاب حال العقل وكلما لم يكن كذلك كما في مسئلة الماء المتغير حيث ان النجاسة امر واحد مستمر فيجرى فيه استصحاب حال الشرع وقد مر الاشارة اليه سابقا **قوله** ولا ما تقدم اه **اقول** ورد على كلام هذا المحقق بما يقرب من عشرين وجها منها ما اورده عليه صاحب الفصول وقد اهتم في رده غاية الاهتمام ولم يات بشىء يكشف الظلام وليت شعرى انهم من اولى واتم واتى الامر بما كان في الانظار ولم رد هذا المحقق الجليل المعتمد الفاضل السيد الاسد وقمع بنيان الكفر ودفع الخصم الالد وهو ابصر بفعل نفسه كيف كان فاورد بوجوه اقويها ثلثة احدها ان شرايع الانبياء السلف وان لم تثبت على سبيل الاستمرار لكنها لم تكن محدودة في الظاهر بزمن معين بمجىء النبى اللاحق فيستصحب ما لم يثبت نبوة اللاحق ولولا ذلك لاختل الامر على الامم السابقة من حيث تجويزهم في كل عهد او ان ظهور نبى ولو في الاماكن البعيدة وثانيها ما اشير اليه في المتن من ان ما ذكره من ان الاطلاق قيد ولا بد من اثباته ليس بشىء لان مرجع الاطلاق الى عدم ذكر القيد وهو على مقتضى الاصل لا يحتاج الى اثبات وانما يحتاج خلافه الى الاثبات وثالثها ان ما ذكره من ان نبوة الانبياء السلف كانت محدودة فان اراد التحديد بامر غير معين كمجىء نبى اخر فهذا لا يقدح في صحة الاستصحاب حيث يشك في مجيئه وان اراد التحديد بزمن معين فان اراد ذلك بحسب الواقع فلا يجديه بعد تسليم ابرازها ببيان لا يشتمل عليه وان اراد ذلك بحسب الظاهر فبيانه الذى يجرى على اطلاقها فيما لا يمكن الالتزام بها اذ لم نعثر الى الان على ما يدل عليها **اقول** وببيان التحقيق يمكن دفع الجميع اما الاول فيرد عليه بان المحقق لم يشترط في جريان الاستصحاب ثبوت الاستمرار بل هو خلاف مرامه لانه صرح في كلامه على انه خارج عن الاستصحاب وثانيا ان المراد من محدوديتها بمجىء النبى اللاحق ان كان المحدودية في الظاهر كما هو ظاهر سياق كلامه لم تكن مجرى الاستصحاب كما لو كانت محدودة في الظاهر بزمن معين وان كان المحدودية في الواقع فلا يجديه اذ ليس الثابت حينئذ الا مطلق النبوة القابل للامتداد والانقطاع وهل هذا الا من قبيل الشك في المقتضى الذى يمنع المورد حجية الاستصحاب فيه وثالثا ان ما لا يكون مستمرا ويكون محدودا بمجىء النبى اللاحق ليس الا من قبيل القسم الثانى من الاقسام التى ذكره ولا شك ان اثبات الحكم فيه اثبات بالدليل ولا حاجة الى الاستصحاب فان قيل المحدود بمجيئه هو النبى الواقعى الصادق المصدق وليس وقت مجيئه معلوما فيستصحب ما لم يثبت مجيئه قلنا كلامنا في اجراء الاستصحاب بعد ظهوره نبيا ولا شك انه ادعى النبوة واظهر المعجزة فلا بد من النظر في معجزاته وتصديقه فكيف يستصحب النبوة السابقة بعد ظهوره وادعائه الامن باب العناد واللجاج ورابعا ان ما ذكره من حيث الاختلال مختل النظام اذ لا بد في مجرى الاستصحاب من وجود الشك في النبى اللاحق ففي زمان النبى السابق تكون الرعية مطمئنة ببيانات النبى واثاره ومعجزاته او ببيانات وصيه لا يلتفتون الى الاحتمالات البعيدة ولا يحصل لهم الشك بل يحصل لهم الشك بنزول ذلك اذا ظهر من يدعى النبوة والمعجزة ثم يستصحب النبوة السابقة ان امكن فيه فبين المقامين فرق بين وقد دفع هذا الايراد بعض افاضل العصر بما لا محصل له فراجع واما الثانى فيرد عليه ان ما ذكره من ان الاطلاق ليس قيدا مما لا غبار عليه لما تقرر في محله ان مطلق الماهية ينقسم الى الماهية المطلقة والمقيدة بقيد خاص في مقابلة قيد الاطلاق ولا شك ان المقسم غير القسم فالقسمان في الحقيقة في عرض واحد فكما يحتاج ثبوت الاخر الى الاثبات فكذا قيد الاطلاق والذى هو الاصل ولا يحتاج الى الاثبات هو الاطلاق بمعنى عدم التقييد باحد القيدين الاطلاق والتقييد الذى عبر عنه بمطلق النبوة وبمثل هذا اجبنا في زبرنا الحكمية والكلامية عما اوردوا على تقسيم الماهية الى الماهية المطلقة والمجردة والمخلوطة من ان التقسيم للشىء الى نفسه والى غيره وبينا هنالك انما دفع الفاضل القوشجى في شرح التجريد به الاشكال من ان الماهية المطلقة هي المقسم اللابشرطية قسمها خال عن التحصيل ومما حققنا ظهر لك ان ما سدد به شيخنا الاستاذ كلام صاحب الفصول من ان المخالف للاصل هو الاطلاق بمعنى العموم الراجع الى الدوام لا غير ليس على ما ينبغى ويظهر اندفاع ايراده الثالث مما بيناه فلا حاجة الى الاطناب ومنها ما اورده في المناهج وهى وجوه اقويها اثنان احدهما انه لو كان ما ذكره صحيحا لزم عدم جريان الاستصحاب في اكثر الموارد التى اجمعوا على جريانه فيها اذ لا يكون في الاكثر استصحاب الا فيما كان الثابت كليا ذا افراد بعضها غير محدود للامتداد الى زمان او حال يستصحب اليه فان مراده من كون الكلى ذا افراد متعددة لا يمكن ان يكون ان افراده موجودة في الخارج والا لم تثبت عيسوية من هذا القبيل اذ لا يمكن ان يكون الفرد المذكور ان منها في الخارج موجودين بل بحسبان يكون مراده كونه كذلك في لحاظ العقل ويكون الافراد افراده المحتملة الوجود وان لم يكن الموجود الا واحدا منها ولا شك ان الموارد التى يجرى فيها الاستصحاب لا بد ان يكون الحكم ذا فردين او اكثر عند العقل ولم يعلم ان ايهما الموجود والا لم يحصل الشك ولم يحتج الى الاستصحاب وثانيهما ان ما ذكره من مثال الحيوان وقياس امر النبوة عليه مما لا وجه له لانه اذا ترتب عليه امر شرعى فلما ثبت من الشرع وجوب الحكم بالبقاء اى ترتيب الاثار المترتبة على بقائه

شرعا عليه فلا تم على امكان الحكم بالبقاء بهذا المعنى ولذا لو قال الشارع في مثال الحيوان لا تدخل هذه القرية ما دام فيها ذلك الحيوان لا يجوز الدخول الا بعد مضي مدة عمر اطول المتداول ويندفع الاول بان المراد ان يكون الكلي ذا افراد موجودة في الخارج ويكون الشك مرجعه الشك في ان هذا الفرد مندرج في اي قسم يكون الشبهة مصداقية ولذا سمي محل الكلام بالامر المردد المجمل فالنبوة لها افراد لا نعلم ان نبوة عيسى من اي القبيل وليس المثال الذي ذكره من الطهارة بالنسبة الى خروج المذي من هذا القبيل اذ ليس للطهارة قسمان حقيقة يشك في اندراج هذه الطهارة في احدهما المعين بل الطهارة قسم واحد مستمر الى خروج الحدث المحقق ناقضيته كالبول ونحوه فيكون الشك متعلقا بالرافع ولو تم ما ذكره لكان كل مورد من موارد الشك في المقتضي ولم يوجد مورد يتعلق فيه الشك بالرافع وهو ظاهر البطلان نعم اذا وقع الشك في المقتضي الذي يكون من جملته مورد النزاع فعلى المحقق ان يلتزم بعدم جريان الاستصحاب فيه وقد ذكرنا انه ملتزم به في هذه الصور الخاصة التي ذكرها وفي صورة الشك في المقتضي كما ان مراده بمقتضى كلامه بعض الافاضل ثم ان دعوى الاجماع في مسئلة الاستصحاب مع كثرة التفاصيل مما لا افهم معناها الا ان يريد الاجماع على الجريان الا على الحجية فتدبر والثاني بان ما لم يثبت الموضوع كيف يحكم بترتب الآثار وثبوته هو محل الكلام ومنها ما اورده صاحب الضوابط وهي وجوه اقواها اثنان الاول ان الاستصحاب في المقام يجري على جميع التقادير فعلى التأبيد الظاهر في عدم النسخ باصالة عدمه على الاطلاق باصالة عدم كونه مغيا بغاية وعلى التقييد بالتوقيت باصالة عدم حصول الغاية وقد نبه على جواز جريانه في الموقتات في رد الفاضل التوني والثاني ان غاية ما يسلم هنا هو عدم التمسك بالاستصحاب الوجودي فللمخالف من اهل الكتاب ان يتمسك بالاستصحاب العدمي فيتمسك من كان منكرا لثبوت النبوة من بعد نبوة نبيه باصالة عدمها لان الامر دائر بين الاقل والاكثر والمتيقن هو الاول وان منكر التشخص النبوة فباصالة تأخر الحادث ويرد على الاول اولا ان صورة التأبيد خارج عن محل الكلام كما صرح به المحقق ولعل وجهه ان اثبات النبوة حينئذ اثبات بالدليل لا بالاستصحاب ومورد احتمال النسخ واجراء الاصل في عدمه انما هو لرفع بالتأبيد لكن هذا مخالف لما صرح به في مبحث النسخ من ان حقيقته هو التخصيص في زمان الحكم فيصح تعقبه للتصريح بالدوام وثانيا ان ما ذكره في الاطلاق لا يلائم مذاق المحقق كما يظهر مما ذكرنا في الجواب عن بعض الايرادات السابقة وثالثا ان الفرق بين صورتي انكار نسخ النبوة او تشخصها كما ذكره في اول كلامه لو تم ما ذكره محكم بحث وعلى الثاني انه مبني على خلاف التحقيق من عدم حجية الاصل المثبت فتدبر ومنها ما نقله بعض اساتيدنا عن المحقق الشريف ره وهو ان المستفاد من كلام ذلك المحقق ره انه يفرق بين ثبوت المستصحب بالدليل المهمل فيجري الاستصحاب فيه وبين ثبوته بالدليل المجمل فلا يجري ومحل استفادة ذلك الظاهر بعنوان النبوة لو ثبت بمثل انت نبي بدون احد القيدين وعدم تجويزه اذا كان دليلها مجملا بان لم يعلم ان دليله هو انت نبي الى يوم القيمة او انت نبي الى زمان محمد او انت نبي بدون احد القيدين ليس بصحيح لان الدليل قد يكون مقيدا بزمان مخصوص وتارة يكون مقيدا بالدوام والتأبيد واخرى يكون مهملا غير مقيد بقيد واخرى مجملا مرددا بين الامور الثلاثة وبين التقييد والتأبيد وبين احدهما والاهمال فالمهمل راجع الى المجمل بين الامور الثلاثة فلا وجه للفرق بينهما باجراء الاستصحاب في الاول دون الثاني وفيه ان نظر المحقق في جريان الاستصحاب وعدمه ليس الى حال الدليل ليفرق بين المهمل والمجمل بل نظره الى اجمال المستصحب وعدمه ومنشأ اختلاف الافراد الموجب للترديد في الدوران اما بالحس كما في مثال الحيوان او بالدليل كما في مسئلة النبوة ومنها ان استشكال جريان الاستصحاب هنا بكون المسئلة اصولية اعتقادية ليس في محله انه لو اراد بالمسئلة الاصولية الاعتقاد بالنبوة فهو ليس محل الاستصحاب اصلا لعدم بقاء الموضوع كما تقدم ان اراد احكام شرعها فيمنع كونها مسئلة اصولية بل فرعية مع انها ليست محل الكلام وان اراد نفس النبوة فالامر واضح ومنها ما يمكن استخراجه مما ذكرنا في بعض اجوبة الايرادات السابقة من ان الشك في النبوة من قبيل الشبهة المصداقية بمعنى انه يشك في ان نبوة عيسى هل هي من قبيل نبوة آدم او الخاتم فيكون النبوة القائمة بالانبياء من قبيل الاشخاص والافراد والجزئيات لا الانواع المندرجة تحتها الافراد المختلفة في الاستعداد كما في الحيوان الذي مثل به فهو قابل لجريان الاستصحاب فيه عنده ايضا اذ هو بمنزلة جريان الاستصحاب في الحيوان الذي لها افراد مختلفة بالمقدار كالحيوان في عشرين اذ في غير عشرين سنة ونحو ذلك فافهم

قوله شيئا في التردد بين الاستمرار **اقول** قد عرفت مما حققنا سابقا ان مطلق النبوة مرددة بين ثلاثة امور النبوة المطلقة والمستمرة والموقتة بخلاف النبوة المطلقة فالاستصحاب لا يجري في الاولى لاحتمال النبوة المطلقة ويجري في الثانية لانحصار الاحتمال فيها بين امرين فان قلت اذا كان النبوة المطلقة من اطراف الاحتمال في مطلق النبوة فاحتمالها لكونها في الواقع محققة في ضمن النبوة المطلقة غير منحصر لانحصار مورد تحققها في الامرين المذكورين غاية الامر ان الانتهاء الى احدهما في احدهما مع الواسطة وفي الاخرى بدونها قلت معنى احتمال مطلق النبوة للنبوة المطلقة كونها في الواقع مقصودة منها فوزانها بالنسبة الى مطلق النبوة وزان الامرين بالنسبة اليها فكما ان احدهما واقعها النفس الامري فكذا هي بالنسبة الى مطلق النبوة وان اردت وضوح هذا المعنى فعليك بالتأمل في انحاء وجودات الاشياء الخارجية والذهنية والكتبية والنقشية واللفظية فان كلا منها في مرتبة ذاتها وبالنظر الى نفسها واقع من الامور النفس الامرية غاية الامر ان ضعيفها بالنظر الى القوي حاك عنه فالموجود الذهني واقعه هذا الوجود بالنسبة الى عالم الذهن وان كان غير ذلك بالنسبة الى عالم الخارج وبهذا يرتفع الاشكال الوارد في تعريف الخبر بان ما لنسبته خارج تطابقه بالنسبة الى قولنا علمت اثبتنا ان هنا فهمتنا الفصول وغيره مما لا محصل له فان كنت على خبر من فن الحكمة والكلام فهمت مقصودنا والا فتأمل حق التأمل في مذهب سلطان العلماء في وضع المطلق وان حقيقته في المقيد ينفعك في هذا المقام والعجب ان بعض المعاصرين دقق النظر غاية التدقيق وبنى دفع الايراد الثاني من ايرادات صاحب الفصول التي ذكرناها على الفرق بين قول القائل الاطلاق في معنى القيد قوله الاطلاق قيد وخال فهم لدي ما ذكره في بيان مراد المحقق القمي ره ولم يذكر هنا دليلا يشفي العليل ويروي الغليل ويا ليته بين مراده ولفظا من ان تعبير المحقق ما

في الكلام في استصحاب اهل الكتاب

الاولى دون الثانية للاشارة الى ان الاطلاق قيد بالحمل الشائع الصناعي في الاذهان الظاهر اطلاق بالحمل الاولي الذاتي فهو لدفع الاستبعاد حمل احد الضدين
على الاخر فتامل **قوله** وان الشارع اكتفى فيما ورد عنه آه **اقول** هذه الجملة لا دخل لها في دفع الاشتباه المذكور وظاهرها ارادة اثبات دلالة
هذه المطلقات لثبات اطلاقها بالاستقراء على الاستمرار اي اثبات ارادة الشارع الاستمرار منها وعلى هذا فيرد عليه مضافا الى ما ذكره المصنف
من انه يكون حينئذ دليلا اجتهاديا مغنيا عن التمسك بالاستصحاب انه مناف لما ذكره في اول مبحث الاستصحاب من انه انما يجري فيما يحتمل الاحتمالات
ما علم استمراره وعدم استمراره ليس منها احتمال فلا يجري الاستصحاب **قوله** ويمكن توجيه كلامه آه **اقول** هذه العبارة تحتمل معنيين احدهما انه لا ثمرة
ينفع النبوة المطلقة مع اقترانها بالبشارة لو فرض ثبوتها فكيف ينفع مطلق النبوة المهمل مع تبعية الاحكام له وثانيهما ان الاطلاق بعد اقترانه بالبشارة
يجعل النبوة المطلقة في حكم النبوة المهملة ويتبعها الاحكام في الاهمال وعلى هذا الاحتمال يرد الايراد بان الصدور باق بعد تسليم الخصم للبشارة ويندفع
احتمال الاقتران بكفي في صيرورة النبوة مهملة الا ان يتمسك باصالة عدم الاقتران وبقاء الاطلاق ولكنه لا يقبل الاصل في الحادث كما لا يخفى **قوله** ان كان
الاقناع به آه **اقول** الدليل على ثلاثة اقسام اقناعي وهو ما يتمسك به المستدل في عمل نفسه كالاصل بعد تعارض الدليلين واسكاتي ويقال له الالزامي
وهو ما اشتمل على مسلمات الخصم يؤتى به افحاما له واثباتي وهو ما يؤتى به لاثبات المدعى والمطلوب وارشادي وهو ما يراد به تعليم الغير في كيفية الاستدلال
ولا يصلح الاستصحاب دليلا للخصم بشيء من الاقسام **قوله** ان اعتبار الاستصحاب ان كان من باب الاخبار آه **اقول** وان كان اعتباره عندهم بما ورد عن موسى
ومما يدل على بقاء نبوتهما مثل قولهم تمسكوا بالسبت فمع انه بعد ثبوته مغن عن الاستصحاب موجب للدور لان بقاء نبوتهما موقوف على بقاء اعتبار قولهما
الى الان وهو موقوف على بقاء نبوتهما الى الان فان قيل يصح التمسك به ان كان اعتباره من باب الاخبار ايضا بعد فرض الاعتقاد بها قلنا فيكون نقض اليقين
حينئذ بيقين اخر فيخرج عن مجرى الاستصحاب **قوله** ونفي الحرج لا دليل عليه آه **اقول** لا شك في امتناع التكليف بما فوق الطاقة وقد دل عليه
العقل والنقل ولذا يعم الشرائع كلها ولا في امكان التكليف بالوسع وهو ما دون الطاقة وقد دل عليه العقل والنقل ايضا وهو واقع في جميع الاديان وانما
الكلام في التكليف بالطاقة والمراد بها ما فوق الوسع وهو المعبر عنه بالحرج والتحقيق انه لم يقع في شرعنا لقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله تعالى
يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله صلى الله عليه وآله بعثت بالحنيفية السهلة السمحة ووقع في الشرائع السابقة بمقتضى ظاهر قوله تعالى ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على
الذين من قبلنا وقوله تعالى والاغلال التي كانت عليهم وما ورد في الاخبار من التكاليف الشاقة عليهم الا ان الشأن في ان مثل تلك الامور كانت حرجا عليهم
وحرجا بالنسبة الينا وظاهر الآية الامتنان بنفي الحرج عن هذه الامة والآية الاخرى كونها حرجا عليهم الا ان كلام موسى لنبينا صلى الله عليه وآله في ليلة المعراج
في امر الصلوات الخمسين فان امتك لا تطيق ذلك وما ورد في السير والتواريخ في بيان بسطة الاولين في الاعمار والاجسام وشدتهم وطاقتهم على تحمل شدائد
الامور يدلان على نفي الحرج وعلى هذا فالحرج منفي في جميع الملل كما لا يخفى **قوله** ولعل هذا الجواب يرجع آه **اقول** الذي يختلج بالبال في جواب
الاستصحاب بحيث ينطبق عليه جواب الامام عليه السلام ان الرجل الذي ادعى النبوة واسمه عيسى في نفسه جزئي من الجزئيات الحقيقية الخارجية وله اوصاف عنوانية
يعرف بها ككونه ابن مريم وكونه ولد من غير اب وكونه نبيا وكونه ذا معجزة كذا وكذا والجامع لهذه الصفات الكثيرة هو شخص واحد لا يتعدد في الواقع ونفس الامر
باعتبار بعض تلك الصفات بالنسبة الى علمه لكنه يتفاوت بتغيرها اعتقاد المعتقد لان الجزئي الحقيقي لا يتشخص عنده الا بمشخصاته الخارجية والا فهو
الكلي بكلي اخر لا يفيد الجزئية بلغ ما بلغ ومن جملة الاوصاف العنوانية التي لا انفكاك بينه وبين هذه الاوصاف بل هو عرضها في اعتقادنا هو كونه مبشرا بنبينا
محمد صلى الله عليه وآله فاذا قال الخصم ان عيسى جزئي حقيقي قلنا ان نقول اي عيسى تقول فاذا قال ابن مريم قلنا ان نقول لعل عندكم شخص مسمى
بعيسى بن مريم لا نعرفه فاذا قال الذي كان معجزته كذا قلنا ان نقول لعلكم كذبتم في وجود مثل هذا الشخص فلم يتحقق عندنا وجود مثل هذا الشخص نحن اخبرنا
من قبل نبينا بوجود شخص مسمى بعيسى موصوف بالاوصاف المذكورة لكن لا ندري انه هو الذي تقولون ام غيره لان الذي نقول بوجوده تمام اوصافه المشخصة وصف
واحد وهو تبشيره برسالة محمد صلى الله عليه وآله فان سلم الخصم اتصافه بهذه الصفة بطل الاستصحاب وان انكره قلنا ان نقول لا نعرف بوجود جزئي حقيقي مسمى
بعيسى غير هذا فبذلك يبطل قول الكتابي في مقام مناظرة السيد الجليل ان عيسى الشخص الجزئي لا يتفاوت الحال بين ان يقول بنبوة محمد صلى الله عليه
وآله او لا يقول وعلى هذا فقول الامام عليه السلام جواب لا يراد سابق ودفع دخل لا يراد لاحق بحيث افحم به الجاثليق وسكت فيكون جواب الامام في مقام
الاسكات والالزام ومن دليل الحكمة لا في مقام الاقناع ومن دليل المجادلة بالتي هي احسن كما زعمه بعضهم نعم يتجه ما ذكرناه سابقا ان الكتابي بل والجاهل
ليس في مقام الاستصحاب كما هو محط نظر العلماء ويؤيده ما روي في الاحتجاج للشيخ الطبرسي ره من كيفية مناظرة الامام عليه السلام مع الجاثليق وملخصه
ان الامام عليه السلام قال له ايها الجاثليق انت قائل بنبوة عيسى قال نعم لو لم اكن قائلا به لكنت كافرا قال ع ايكون قولك مع الدليل او بلا دليل قال مع الدليل
قال ع فما دليلك قال الايات ومعجزاته قال ع ارأيت معجزاته قال لا بل وصلت الي بالاخبار المتواترة قال عليه السلام وصلت اليك من المسلمين قال لا قال ع فمن
اليهود قال لا بل من النصارى قال عليه السلام فاذا ثبت معجزة عيسى باخبار النصارى وهم امته فلم لا يثبت معجزة محمد صلى الله عليه وآله باخبار المسلمين وما
الموجب للفرق فسكت الجاثليق ولا يخفى ان الملائم في هذا المقام ان يقول لو اراد الايراد بعد ذلك ان معجزته مجمع عليها بين المسلمين والنصارى ومعجزة محمد
صلى الله عليه وآله مختلف فيها ولا يترك المجمع عليه بالمختلف فيه فجوابه حينئذ ما ذكرنا آنفا ان ذلك يستلزم اسقاطها لان اليهود عليهم بل امم الانبياء السلف على

وليس بملائم للمقام التمسك بالاستصحاب وكيف كان فلا يخفى ان الكتاب يشتمل على تمام فقرات الحديث لا تأمل فيها **قوله** فافهم آه **اقول** لعله اشارة الى ان هذا الاحتمال مع بعده او لا ظهور مطابقته لما ثبت بالبيّنة بعد جواب الامام عليه السلام في انه رفع ليد قطع النظر عن الاستصحاب فيكون هو ايضا مدّعيا انه لا يستلزم صيرورة الامام عليه السلام مدّعيا مثبتا ومسلّما للاستصحاب المأمور انه عليه السلام في مقام المماشاة **قوله** حيث ان النهي للدوام آه اقول الاولى التمسك فيه بالاثبات كما تمسك به السيد العميد ره ومنعه من بعض الافاضل في غير محله وقد يتمسك فيه بان ترك الطبيعة لا يحصل الا بترك جميع افرادها ويورد عليه بان الطلب كالمطلوب يحتمل الاطلاق والتقييد فطلب ترك الطبيعة انما يقتضي ترك جميع افراد الطبيعة في الجملة لا دائما فان المطلقة غير الدائمة فلا يمكن اثبات الدوام بلا لان اللفظ لا من جهة المادة ولا من جهة الصيغة نعم يمكن اثباته بدليل الحكمة نظرا الى انه لو لم يحمل على العموم في الازمان مع فرض عدم تعيين شيء منها لزم الاغراء بالجهل وقد يستشكل في ذلك بان النهي كالامر فكما ان الامر لا يفيد الدوام ولو بدليل الحكمة فكذا النهي لعدم الفرق بينهما حيث ان المطلوب في كل منهما مطلق الطبيعة غاية الامر ان المطلوب في الامر مطلق طبيعة الايجاد المتحقق في ضمن الفرد وفي النهي مطلق طبيعة الترك المتحقق في ضمن ترك جميع الافراد في زمان ما وفيه ان الفرق بينهما في غاية الظهور لدوران الامر بين الاقل والاكثر وعدم الانضباط والانتظام لو لا الحمل على العموم في الثاني دون الاول كما لا يخفى وقد حققنا ذلك في محله بما لا مزيد عليه **قوله** واذا فرض خروج بعض الافراد آه **اقول** لا يخفى انه فقد مثله لا يخفى منها مسئلة الخيار المذكورة في المتن ومنها انه علم بخروج بيع المعاطاة قبل التصرف عن عموم الناس مسلطون على اموالهم فلا تسلط للمشتري فيه لتسلط البائع على الفسخ وبعد زوال تلك الحالة وتحقق التصرف الذي يشك في صدق التصرف عليه كقطع الثوب يكون من محل البحث ومنها انه علم بخروج الهبة قبل القبض عن عموم تسليط الناس على اموالهم لتسلط الواهب على الفسخ وبعد حصول امر يشك في صدق القبض عليه يكون من محل البحث ومنها انه علم بخروج الماء الكر المتغير بالنجاسة عن عموم خلق الله الماء طهورا وبعد زوال التغير يكون من محل البحث ومنها انه علم بخروج ايام الحيض عن عموم قوله تعالى فأتوا حرثكم انى شئتم بناء على عمومه من حيث الزمان ويكون الوطي في زمان النفاس قبل الغسل من محل البحث الى غير ذلك من الامثلة التي يجدها المتتبع **قوله** الحق التفصيل في المقام آه **اقول** هذا التفصيل يقرر بتقريرات ثلثة متغايرة المفهوم متحدة المفاد احدها ما ذكره في المتن وثانيها ان العام اما ان يفيد قسم العموم الزماني كالعموم الافرادي كما عليه اكثر مشايخنا من فقهائنا النجف الاشرف من العرب اما بنفسه ايقال لعدم افادته اياه كما عليه جماعة وثالثها ان العام اما ان يلاحظ مجموعيا بالنسبة الى الحكم او يلاحظ افراديا كان ففي مثل اوفوا بالعقود يحتمل ان يكون العموم مجموعيا فمعناه انه يجب الوفاء بكل عقد على وجه الاستمرار فالحكم في جميع العقود واحد هو وجوب الوفاء الاستمراري ويحتمل ان يكون العموم افراديا فمعناه انه يجب في كل عقد الوفاء في كل زمان فيدل على وجوب الوفاء المتعددة في كل وقت بالنسبة الى اجزاء الزمان **قوله** فالظاهر جريان الاستصحاب آه **اقول** الذي يترجح في النظر عدم جريان الاستصحاب في هذه الصورة ايضا وذلك لان قوله تعالى اوفوا بالعقود مثلا يدل على وجوب الوفاء في الجملة لانه مطلق وهو في قوة الاهمال وادلة الخيار ايضا تدل على ثبوته في الجملة ولا تعارض بينهما اذ لا تعارض بين المهملتين كالانسان ناطق والانسان غير ناطق والانسان ضاحك والانسان غير ضاحك نعم دل الاطلاق الآية على العموم بمقتضى حكم العقل بقبح التكليف بلا بيان وانه لو اريد فرد خاص لقيده به غاية الامر ان ادلة الخيار اقتضت تقييد الآية في الجملة لان الاصل عدم التخصيص فيقيد وجوب الوفاء بالحالة الفورية المتعقبة لظهور العيب في المعيب ويبقى في اجزاء الزمان الباقية تحت اطلاق الآية فلا يمكن استصحاب الخيار لان الاصل دليل حيث لا دليل نعم لو قلنا بان الاطلاق يتبع العموم العقلي في الزوال بالتقييد توجه ذلك لكن الاطلاق شيء والعموم شيء آخر فتأمل ولا يذهب عليك انّ ما رجّحنا فيه عدم جريان الاستصحاب ليس هو الصورة التي حكم المصنف ره بعدمه فيها ايضا حيث بنينا على افادة العموم الزماني وكذلك الصورة التي اظهر المصنف جريانه فيها ما اذا لم يفد العموم وذلك لان عباراته كثيرة من افادة العموم افادته بحسب اللفظ كما هو ظاهر القائلين به والا فالعموم العقلي يستفاد من الاطلاق لا محالة فالصورة التي ذكرناها هي الصورة الثانية التي هي مورد كلام المصنف ره لا الصورة الاولى **قوله** من انه فوري آه **اقول** قد اثبت المصنف الاستاد ره في مكاسبه فوريته بعد حكمه بعدم الرجوع الى العموم ولا اجراء الاستصحاب بوجه آخر وهو الرجوع الى اصالة فسخ المغبون وعدم ترتب الاثر عليه ابقاء آثار العقد فيثبت اللزوم من هذه الجهة فيقتضي فورية الخيار ليس هذا كاستصحاب الخيار لان الشك هنا في الرافع فالموضوع محرز كما في استصحاب الطهارة بعد خروج المذي وهو وجه لطيف **قوله** لان عموم الوفاء بالعقود من حيث الافراد آه **اقول** قد يحكى عن بعض الاساطين الرجوع فيه الى العموم ولو مع قيام الاستصحاب على خلافه نظرا الى قضية المادة فان مادة الوفاء يقتضي العمل بمتعلقه في جميع الازمان والاحوال الا ما خرج فيجب الوفاء بالبيع بعد اول زمان الاطلاع عملا بمقتضى مادة الوفاء وفيه ان قضية المادة ذلك يستلزم مجازيتها عند تقييد الوفاء بوقت خاص واخراج بعض الافراد في بعض الازمان وهو خلاف الظواهر والافهام مع ان مرجع ذلك الى العموم العقلي وقد عرفت الكلام فيه **قوله** بناء على انه لا يستفاد آه **اقول** توضيح هذا الكلام من قوله الى آخره ان الآية تفيد اطلاق وجوب الوفاء بالنسبة الى الزمان الراجع بدليل الحكمة الى استمراره في جميع الازمنة والعموم الزماني المستفاد من ذلك الاطلاق بالنسبة الى كل فرد من موضوع الحكم تابع لدخوله تحت العموم بحسب الافراد فلو فرض خروج فرد منه فلا يفرق فيه بين خروجه عن حكم العام دائما او في زمان ما اذ ليس في خروجه دائما زيادة تخصيص في العام حتى يقتصر على القدر المتيقن نعم لو افاد الكلام العموم الزماني على وجه يكون الزمان مكثرا لافراد العام بحيث يكون الفرد في كل زمان مغايرا له في زمان آخر كان اللازم بعد العلم بخروج فرد في زمان ما الاقتصار على المتيقن منه لان خروج غيره من الزمان

في بيان الأمر العاشر

مستلزم لخروج فرد آخر من العام غير ما علم خروجه قال ره في المكاسب لا يخفى ان مناط هذا الفرق ليس كون عموم الزمان في الصورة الاولى من لوازم الاطلاق المحمول على العموم
بدليل الحكمة وكونه في الصورة الثانية عموما لغويا بل المناط كون الزمان في الاولى ظرفا للحكم وان فرض عمومه لغويا فيكون الحكم فيه حكما واحدا مستمرا لموضوع
واحد فمرجع الشك فيه الى الشك في استمرار حكم واحد وانقطاعه فيستصحب والزمان في الثانية مكثر لافراد موضوع الحكم فمرجع الشك في وجود الحكم
في الآن الثاني الى ثبوت حكم الخاص لفرد من العام مغاير للفرد الاول ومعلوم ان المرجع فيه الى اصالة العموم انتهى ومنه يظهر سقوط الايراد على كلام جامع المقاصد
بان الآية مطلقة لا عامة فلا تنافي الاستصحاب فلا تغفل ثم انه ره وان قوى القول بجريان الاستصحاب هنا الا انه ضعفه في مكاسبه بناء على المداقة العقلية
التي هي مرضية عنده نظرا الى اختلاف الموضوع فيه حيث ان المتيقن سابقا ثبوت الخيار لمن لم يتمكن من تدارك ضرره بالفسخ فاذا فرض تمكنه منه ولكنه
لم يفعل تبدل الموضوع فلا يستصحب الحكم لانه من قبيل المحرز نعم حكم بجريانه فيما لو احرز الموضوع من دليل لفظي على المستصحب او كان الشك في رافع الحكم
لا يحتمل ان يكون الشك لاجل تغير الموضوع ثم ان بعض من قارب عصرنا بنى المسئلة على مبنى اخر فقال لما نفطن ان المسئلة مبنية على ان لزوم العقد
معناه ان اثر العقد مستمر الى يوم القيمة وان عموم الوفاء بالعقود عموم زماني للقطع بان ليس المراد بالآية الوفاء بالعقود آناما بل على الدوام وقد فهم المشهور
منها ذلك باعتبار ان الوفاء بها العمل بمقتضاها ولا ريب ان مقتضاها عرفا وبحسب قصد المتعاقدين الدوام فاذا دل دليل على ثبوت خيار من ضرر او اجماع او
نص في ثبوته في الماضي ومطلقا بناء على الاهمال لا الاطلاق في الاخبار فيكون استثناء من ذلك العام ويبقى العام على عمومه كاستثناء ايام الاقامة و
الثلثين ووقت المعصية ونحوها من حكم السفر او ان اللزوم ليس كالعموم وانما يثبت ملك اساسا بقاء ويبقى حكمه مستصحبا الى المزيل فيكون المعارض بين
الاستصحاب بين الثاني وارد على الاول فيتقدم عليه انتهى ورده شيخنا المرتضى ره بان ما جعله مبنى الرجوع الى العموم هو استمرار اللزوم مبنى لطرح العموم
والرجوع الى الاستصحاب وان الكل متفقون على الاستدلال في امثال اللزوم الى عمومات الوفاء وان امكن الاستدلال فيها الى الاستصحاب ايضا فلا وجه للاغماض
عن الآية وملاحظة الاستصحاب **قوله** الا ان بعضهم قيده آه **اقول** هو السيد ره في الرياض قوله لان نفي الضرر آه **اقول** ولان المناط
في احراز الموضوع ان كان المداقة العقلية فلا يجري الاستصحاب وان كان المدرك هو الاجماع وان كان المسامحة العرفية فيجري ان كان المدرك قاعدة الضرر
كما اعترف به ولعله في المقام مل على ما حكى عنه مستندا الى احتمال ان يكون الضرر علة محدثة يكفي في بقاء الحكم وان ارتفع الا انه على انه اذا استند الحكم الى الضرر
فالموضوع للخيار هو المتضرر العاجز عن تدارك ضرره وهو غير متحقق في الزمان اللاحق كما صرح به في المكاسب على ما نقلنا عنه قوله ليست من قبيل الغايات القبلية
اقول بل هي من قبيل المحكوم بالنسبة الى الحاكم بل المورود بالنسبة الى الوارد لان تلك الاصول والعمومات تعليقيات بمعنى ان الحكم فيها معلق بالجهل وبعد حصول
العلم الشامل للشرعي الصادق على الاستصحاب ينتفي الحكم لانتفاء موضوعه وهو جهل الحكم بما هو كذلك وهذا ليس من التخصيص في شيء اذ التخصيص هو رفع
الحكم الذي لولاه لكان ثابتا وكان هو المراد فعدون شيئا خر وتلك العمومات بعد مجيء الاستصحاب في قبالها ترتفع بنفسها ولا برفعها الاستصحاب فهو من قبيل
التخصص لا التخصيص ولقائل ان يقول لكون كل العمومات الواردة في الطهارة والحلية والبراءة من قبيل التعليقيات ممنوع فان من عمومات طهارة الماء
ما ليس فيه تعليق بالجهل كقوله نعم وانزلنا من السماء ماء طهورا فيكون الاستصحاب بالنسبة اليها مخصصا **قوله** وهو الذي يتوهم كونه مخصصا
اقول بطلان التوهم ظاهر لا يحتاج الى البيان لان الدليل على ثبوت الحكم في الآن اللاحق حينئذ هو العام من غير حاجة الى الاستصحاب بل لا يمكن
الاستصحاب على ذلك التقدير لعدم الشك للاحق الذي هو ركنه بعد دلالة العام على ثبوت الحكم في جميع الازمان والاحوال نعم يتعقل الاستصحاب لو كان
العموم مستفادا من الحكمة وهو راجع الى الاحتمال الاول في العمومات في كلام السيد ره فان قلت حاصل ما ذكرتم ان الاستصحاب لا يعارض الادلة الاجتهادية
لانه دليل حيث لا دليل وهو انما يتم عند من يقول بان الاستصحاب من الاصول العملية والادلة الفقاهية ولعل السيد ره يعتقد بانه من الادلة الاجتهادية كما ذهب
اليه جماعة قلت لا نقول بكونه من الادلة الاجتهادية وان كان له قائل بل ربما يدعى انه مما استقر عليه مذهب العامة بل مذهب من جعل حجيته من باب الظن الخاصة
ايضا الا ان هذا القول لا يلائم مذاق السيد ره حيث اناط الامر في حجيته على الاخبار والتعبد **قوله** فافهم آه **اقول** لعله اشارة الى ان مورد اسم
التخصيص في الاصطلاح ما كان الخارج فيه من افراد العام والاستصحاب بعد هذا التكلف ايضا لا يكون من افراد العام كما لا يخفى قوله كما صرح به بعض
المحققين آه **اقول** هو المحقق الخوانساري ره فانه ذكر في شرح الدروس ما ملخصه ان الوجوب الشرعي معلوم الارتفاع والوجوب النفسي معلوم الانتفاء والاستصحاب
انما يتقوم باليقين السابق والشك اللاحق ومع عدمهما فلا يتحقق مجراه من دون فرق في ذلك بين المركبات الجعلية والخارجية وينبغي ان يعلم ان هذا الاشكال
انما يتجه اذا بني في احراز الموضوع على المداقة العقلية والا فلو بني على المسامحة العرفية فلا وقع له ومن هنا ينقدح ان متابعة كثير من متأخري المتأخرين
للمحقق المذكور في هذا الوجه مع بنائهم في احراز الموضوع على المسامحة كما يتراءى من كلماتهم في مسئلة الاستصحاب الكرية وعدمها في صورتي نقص الماء
وزيادته وفي مسئلة استصحاب الاطلاق في الماء بعد امتزاجه بالمضاف بحيث يشك في بقاء الاطلاق وفي مسئلة دوران الامر بين الوجوب التعييني والتخييري
كما اذا ورد الامر مطلق كالامر بعتق رقبة مع التمكن بالمقيد كالمؤمنة في المثال في حال الخطاب وعدمه في حال الاداء فانهم يحكمون بوجوب المقيدة في حال عدم التمكن
للاستصحاب مع تبدل الموضوع لو بني على المداقة الى غير ذلك من المسائل التي بنوا الامر فيها عندهم على المسامحة في الموضوع فلان بنوا عليها في المحمول كما
في المقام حيث ان الكلام في وجوب الجزء كان اولى لان الموضوع هو بعينه بالنسبة الى المحمول مع امكان ارجاع الامر في المقام الى الشك في الموضوع ايضا بان يقال

في مسئلة الاقطع مثلا انه وقع الشك في ان موضوع حكم وجوب الوضوء هل هو الشخص المتمكن من غسل جميع الاعضاء او مطلقا فلو لوحظ ملاحظة المسامحة
عليهم يصير حينئذ اوضح ثم ان مقتضى التحقيق عندنا ان مناط الامر بامكان بقاء الجزء الباقي وعدمه لينشأ منه الفرق في المقام بين المركبات الخارجية والعقلية
سواء كانت حقيقية وهي التي تختص بلوازم وآثار لا تكون عين مجموع لوازم الاجزاء وآثارها كالياقوت واحداهما غيرها وهي غيرها كالعشرة والعقرب وبعبارة
اخرى المركب الحقيقي ما يتحقق الحاجة بين اجزائه وغيرها ما لا يكون كذلك كما في الحجر الموضوع بجنب الانسان وفي المركبات الخارجية ايضا بين المركبات الانضمامية
التقييدية والانضمامية وفي الثانية بين ما يكون الجزء المنعدم من اعظم مقوماته وما لا يكون كذلك سواء كان من المركبات المعلقة بتمام غيرها او سواء
كان من الامتزاجية ام غيرها توضيح المرام ان الاجزاء على قسمين قسم يكون كل واحد منها مستقلا بالوجود ومستبدا بالتحقق والمركب منها هو المركب
الخارجي وقسم لا يكون كذلك بل يكون الاجزاء متحدة في الوجود متغيرة بضرب من التحليل والاختراع العقلي والمركب منها هو المركب العقلي والاجزاء العقلية
هي الاجناس والفصول وهي ليست باجزاء في الحقيقة لكون المركب منها بسيطا في الخارج بل باعتبار في الاجزاء الخارجية من المواد والصور فقد تقرر في محله
ان الجنس هو المادة اذا اعتبرت لا بشرط كما ان الجنس مادة اذا اعتبر بشرط لا وكذا حال الفصل بالنسبة الى الصورة فالجنس لا يمكن بقائه بدون الفصل
فلا يجري فيه الاستصحاب كما لا يجري فيه قاعدة الميسور والمعسور واما الاجزاء الخارجية فلتميزها في الوجود فان لم يعتبر على وجه التقييد بل
اعتبر على وجه يلاحظ فيها مجرد الانضمام فيمكن بقاء بعضها وجريان الاستصحاب بالنسبة اليه لامكان اعتبار الحكم بالنسبة الى الاجزاء على
وجه تعدد المطلوب بحيث يكون كل واحد منها موردا له ومحطا للنظر الا اذا كان الجزء المفقود مما به قوام الماهية بحيث يكون الماهية مع قطع النظر عنه خاليا
عن الحكم او ذا حكم آخر الا انه لم يرد تعلق الحكم بها كذلك فظهر مما بينا امكان اجراء الاستصحاب في اجزاء المركب الخارجي ولو بنى على المداقة العقلية سيما في المركبات
الشرعية التي هي ماهيات جعلية ووحدتها مجعولة من الشارع لاختلاف الاغراض في كيفية الجعل مما لا يمكن انكاره **قوله** المشكوك في مدخليتها اه اقول
بل لا مدخلية لها وانما تعلق التكليف بالقدر المشترك بينها نظرا الى ان الماهية المستجمعة لجميع الاجزاء والشرائط غير ممكنة غالبا فربما يصير المكلف
في زمان العمل مريضا بعدما كان صحيحا او مسافرا بعدما كان حاضرا الى غير ذلك من التغيرات والتبدلات فيلزم لغوية التكليف مع علم الحكيم المطلق
بها لو اريد المستجمع لجميع الشرائط او سقوطه وكلاهما بديهي البطلان قوله ومنها قوله ع في صحيحة زرارة الثانية اه اقول وربما يستشهد
عليه بفقرة اخرى من هذه الصحيحة ايضا وهو قوله فان ظننت انه اصابه ولم اتيقن الخ بتقريب ان حكم الامام عليه السلم بطهارة الثوب مع تصريح السائل
بالظن باصابة القذارة الثوب قرينة واضحة على انه لا اعتبار بالظن بالخلاف مضافا الى ما فيها من ترك الاستفصال المفيد للعموم المقتضي لارادة
المعنى الاعم من الشك الوارد فيها وفيه ما لا يخفى اذ بعد النظر والفحص في الثوب وعدم رؤية القذارة فيه مع الظن باصابتها اياه يحصل الظن بعدمها
فيكون المستصحب حينئذ مظنون البقاء والتمسك بالقاعدة لا احتياج اليه بعد عدم الاجمال في لفظ الشك وظهوره في المعنى الاعم لا موردها ما وقع فيه
الاجمال **قوله** ظاهر في مجرد الاحتمال اه **اقول** اي احتمال المستصحب وكون خلافه مظنونا فيعلم انه يكفي مجرد احتماله فلا يضر الظن بالخلاف
قوله من باب التعبد المستنبط من الاخبار اه اقول بمعنى انه لا يلاحظ فيه افادة الظن وعدمها اصلا او هو مشارك للظن النوعي في عدم منافاته مع الظن
في الطرف المخالف ويفارقه في جهات اخر مثل ان حصول الظن الشخصي يرجح احدى الامارتين اللتين يكون حجيتهما من باب الظن النوعي بخلاف الامارتين اللتين
يكون حجيتهما من باب التعبد ووجه الفرق ان المناط في الظن النوعي الوصول الى الواقع وحجية الامارة انما كانت لمصادفتها الواقع غالبا وعلى هذا فالامارة
التي تفيد الظن بالفعل اقرب الى الواقع فترجح على الاخرى لذا ذكر بعضهم ان التقليد لو بني فيه على الظن النوعي لم يكن قصر على الاعلم والاورع من المجتهدين
الا من باب حصول الظن الشخصي منه لان جواز الرجوع الى كل من المجتهدين مشروط بعدم الظن من قول الاخر ولا شك ان الاعلم يحصل من قوله الظن في مقابلة غيره
ومن هنا ذهب جماعة منهم ثاني الشهيدين في المسالك الى وجوب تقليد الاعلم مستدلين بلزوم تجويز ترجيح المرجوح على الراجح لولاه ولا يرد ما اورد عليه
المقدس الاردبيلي ره من ان الظن قد يحصل من قول غير الاعلم من جهة مطابقته لفتاوى جماعة من قدماء الاصحاب وذلك لان المدار في الظن النوعي على الظن
المستفاد من نفس الامارة لا من الامور الخارجية نعم لو بني امر التقليد على التعبد الصرف لم يكن فرق بين الاعلم وغيره وقد جعل المحقق القمي ره الفوز من فقه كبرى
حيث ان ايجابهم تقليد الاعلم يفيد ان اتكالهم على الظن وعدم اعتبارهم تقليد الميت مع امكان حصول الظن منه يفيد ان اعتمادهم على التعبد بالجملة المناط
في الظن النوعي هو اماريته والكشف عن الواقع بخلاف التعبد ومثل انه لو تعارض اماراتان اللتان يكون حجية احديهما من باب الظن النوعي والاخرى من باب التعبد قدم
الاولى على الثانية اذ المفروض انها ناظرة الى الواقع الذي هو المقصد الاصلي وهذا هو السر في تقديم الاستصحاب على البراءة الى غير ذلك من وجوه الفرق
فما توهم من عدم الفرق بين الظن النوعي والتعبد غافل عن التحصيل وهو واضح **قوله** كبقاء الموضوع اه **اقول** المعتبر في جريان الاستصحاب هو اتحاد النسبة
اي النسبة في الزمان السابق والنسبة في الزمان اللاحق من جميع جهات الاتحاد يعني الاتحاد بحسب المحمول والمكان وغيرهما من القيود عدا الزمان الموجب اختلافه
للشك في بقاء النسبة الحكمية الثابتة في القضية لحال العلم بثبوتها وبالجملة الوحدات الثمان المعتبرة في باب التناقض عدا الزمان معتبرة في جريان الاستصحاب
واعتبار بل وحدة الحمل التي اعتبرها اهل التناقض تبعا للمحقق الحكيم صدر الدين الشيرازي نعتبر هنا ايضا فلو اختلف المحمول مثلا لم يجر الاستصحاب وعليه
فرع بعضهم عدم جواز استصحاب الحكم في الاجزاء الباقية من المركب كما تقدم الكلام فيه فان الحكم الاول مقدمي والثاني نفسي فالمحمول الاول غير المحمول الثاني وكذا انا

فهو غلط لان مدعي ابقائه في مثل المسئلة ايضا يحتاج الى الاستدلال ح

في اشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب

اختلف المكان بل الزمان ايضا اذا اعتبر قيدا للاظرفا كما لا يخفى وكذا اذا اختلف الحمل مواطاة واشتقاقا او ذاتيا او وصفا عرضيا على ما حققنا ولعل تركهم للتعرض لما ذكرناه لاتكالهم على الوضوح وانما تعرضوا للموضوع لانه الركن الوثيق في مجرى الاستصحاب **قوله** رجوع الكلام الخ **اقول** يمكن ان يفرق بين الامور المذكورة بان يقال ان بقاء الموضوع ليس بشرط اذ الشرط عبارة عن الامر الخارج عن الشيء الذي يتوقف تحققه عليه وهو ليس كذلك بل هو من مقومات الاستصحاب التي لا يمكن تحققه بدونها فيكون من الاجزاء ونحو الفحص يكون شرطا لاعتبار وحجيته لا جريانه لامكان جريانه بدونه واما عدم المعارض فيختلف باختلاف الموارد فان كان الدليل المقابل له موجبا لانتفاء موضوعه فعدمه شرط لجريانه كالاول على فرض تسليم شرطيته والا فهو شرط لاعتباره وحجيته كالاخير قوله والمراد بمعروض المستصحب الخ **اقول** المراد بهذا الكلام تعريف الموضوع على وجه يظهر الفرق بينه وبين المستصحب وقد خفي ذلك على بعض القاصرين ولذا جرى ديدنه على ما هذه الاعصار بتعريض بيان الفرق بينهما مع كونه في كمال الظهور ومحصل الكلام في الفرق بينهما ان المستصحب امر عرضي مقطوع البقاء في الزمان السابق ومشكوك البقاء في الزمان اللاحق والموضوع هو المعروض له ولو كان بعارضه الامر اخر فان كان الموضوع امرا خارجيا لا يكون متعلقا بامر خارجي فالمستصحب وجود ذلك الامر الخارجي والموضوع نفس ذلك الامر الخارجي مثلا زيد المفقود الذي شك في وجوده فالمستصحب وجوده والموضوع نفس زيد واما ان كان الموضوع امرا خارجيا عارضا لامر خارجي اخر فالمستصحب هنا وان كان بحسب الواقع هو وجود ذلك الموضوع ولكن المتداول هنا ان المستصحب نفس ذلك الموضوع وموضوع المستصحب معروض ذلك الموضوع كما في الرطوبة العارضة للثوب وكذا الكلام في الاحكام فلو شك في بقاء وجوب الصلوة مثلا فالمستصحب وان كان في الحقيقة هو الوجود لا الوجوب الا ان المتداول في الالسنة ان المستصحب هنا نفس الوجوب وموضوعه هو الصلوة كذا حققه بعض الافاضل **قوله** وبهذا اندفع ما استشكله بعض الخ **اقول** حاصل الاستشكال ان هذا الشرط انما يتم فيما له موضوع كالاحكام واما ما لا يعقل له موضوع كنفس الموضوعات فلا يتم فيه اذ لو كان موجودا في الان الثاني وهو معنى البقاء لم يبق شك حتى يحتاج الى الاستصحاب وربما يدفع هذا الاشكال بان محط انظارهم في هذا الاشتراط الى الاحكام بل يكون صدره اولا من القائلين بعدم حجيته في الموضوعات ثم تبعهم في ذلك غيرهم او يكون ذلك مستفادا من الخارج وهو في غاية السقوط لانه مع كونه التزاما بالاشكال لا دفعا له لا يلائم مذهب القائلين بعدم اعتباره في الموضوعات لان انظارهم على الحجية لا على الجريان لانسلاب الامكان مع انه يستلزم التخصيص في الدليل العقلي الا ان يدفع بعدم معقولية الاشتراط بالنسبة الى الموضوعات ليرجع الى التخصص وربما يدفع بوجه اخر وهو ان الاشتراط انما هو في المقامين ويلاحظ في كل منهما على حسب حاله ففي الاحكام يشترط بقاء الموضوع في الزمان الثاني ليمكن اثبات حكمه له وفي الموضوعات ليمكن اثبات البقاء ثانيا للموجود لا لامر اخر وهذا ايضا مما لا محصل له كما لا يخفى وربما يدفع بوجه ثالث وهو ان الموضوع هو النفس الناطقة والامر المستصحب المشكوك بقاؤه في زمان الشك هو تعلقها بالبدن وهو مع الغض عن عدم الدليل على بقاء النفس انا نفرض الشك في بقاء النفس الناطقة مع ان هذا الملاحظة ذلك بعيد عن انظار العامة في مقام الاستصحاب على انه لو تم لم يفد تمام المقصود وهناك وجوه اخر في الدفع وهو ان يكون مرادهم امكان البقاء بمعنى انه يشترط عدم العلم بعدم بقاء الموضوع وهو متحقق في موارد الاستصحاب وسيأتي الكلام في دفعه والذي يختلج بالبال في حل الاشكال هو ان يقال ان الموضوع هو الذات التي ترجح طرف احتمال وجوده على عدمه بما هي منتسبة بالنسبة اليه بايجاد العلة الموجدة فان الممكن ما لم يترجح احد طرفي وجوده وعدمه لا يوجد فالعلة توجبه ولا فيجب ثم توجده فيوجد فالوجود بعد الوجوب فذلك الذات الواجب بالغير بعد ايجاده باق على حالة الترجح والخروج عن التساوي ما لم يحدث علة الاعدام فان العدم الذي لا يحتاج الى العلة هو العدم الازلي الاصلي الذي يكتفي فيه بعدم علة الوجود واما العدم اللاحق فيحتاج الى العلة كالوجود فعند بقاء الموضوع بعرض فيما يحصل فيه ما يخل بجهة الترجح كما نفضنا العمر الطبيعي حيث ان عادة الله تعالى جرت بالاعدام بعده فما لم يحصل يمكن استصحاب الذات المترجح الوجود الواجب بالغير والبقاء بهذا المعنى يمكن تصويره في استصحاب الامور العدمية ايضا كما لا يخفى وهذا غير الوجه الذي ذكره شيخنا المصور وان كان قريبا منه فان الموضوع بناء على ما ذكره هو الذات في مرتبة التقرر وبناء على ما ذكرناه هو الذات الخارج من الليس المطلق الى الترجح وبالجملة القائم بين عالمي الليس والايس المطلقين **قوله** فالموضوع في استصحاب حيوة زيد الخ **اقول** يعني ان الموضوع هو ذات زيد المتقرر في الذهن مع قطع النظر عن تلبسه بالوجود الخارجي او العدم فلا يلاحظ فيه وصف الحيوة ولا الممات لا يقال ان الذات في عالم الواقع وحاق الحقيقة ونفس الامر اما ان يكون حيا او ميتا موجودا او معدوما فما معنى قابليته للاتصاف باحدهما مع ان القابلية يستلزم عراء الذات عن المقبول وعن نقيضه والا لزم اما اتصاف الشيء بنفسه او اتصافه بنقيضه وكلاهما باطل لانا نقول هذه شبهة اوردها الحكماء والمتكلمون في تساوي الوجود والعدم بالنسبة الى ذات الممكن وعرائه عنهما في ذاته حيث انه يستلزم ارتفاع النقيضين وجوابها ان مرتبة الذات في نفسها غير الواقع ونفس الامر فلا منافاة بين كون الذات متصفة بالعدم او الوجود في نفس الامر خالية عنهما في المرتبة فارتفاع النقيضين عن المرتبة جائز والممكن مع انه واجب الوجود حال الوجود والا لم يوجد ممكن بالذات **قوله** وهذا المعنى لا شك في تحققه **اقول** لقائل ان يقول اذا كان المراد من بقاء الموضوع في استصحاب الموضوعات هذا المعنى فلا حاجة الى اشتراطه لتحققه دائما وعدم تصور خلافه والاشتراط انما يحتاج اليه فيما يحتمل البقاء وعدمه فانه يتصور عدم البقاء بهذا المعنى فان قيل في شرطه بانه ضد المستصحب قلنا هذا بمنزلة اليقين بخلاف المستصحب في استصحاب الاحكام كالعلم بالنجاسة بعد العلم بالطهارة وهذا العنوان غير عنوان عدم بقاء الموضوع الا ان يقال ان عدم البقاء يتصور فيما اذا حصل ما يخل بالترجح المترتب عليه الوجود الذي حققنا كما نفضنا العمر الطبيعي فتدبر قوله ثم الدليل على اعتبار هذا الشرط الخ **اقول** قد يستدل على الاشتراط

بالخطاب الثابت حيث انها دالة على حرمة نقض اليقين بغير اليقين وهو لا يصدق على تقدير بقاء الموضوع ومع تبدله لاختلاف الاحكام باختلاف الموضوعات ولا يكون نقضا ولا انتقاضا انها لا تفيد ازيد من اعتبار عدم العلم بالارتفاع لظهور ان الاستصحاب من قبيل التنزيلات ويكفي فيها ما ذكر المقدار ومن هنا يظهر وجه عدم الاستدلال المصرح بها فانه ممن يشترط العلم بالبقاء ولا يكتفي بعدم العلم بالعدم وقد عرفت انها غير وافية به كالاجماع الذي تمسك به بعضهم

قوله اما الاول فلاستحالة انتقال العرض اه **اقول** اتفق المتكلمون والحكماء الا ما شذ وندر وزاغ عند البصر على استحالة انتقال العرض من موضوع الى آخر واستدلوا عليه بوجوه اقويها ما ذكره الحكماء وتقريره ان تشخص العرض لا يجوز ان يكون لماهيته والا لزم انحصار الماهية في شخص ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة ولا لما هو حال في العرض والا لزم التسلسل لان الحال في الشيء محتاج اليه متأخر عنه في الوجود فلو كان علة لتشخصه لكان متقدما عليه ولا لامر منفصل عنه لان نسبته الى الكل على السواء فافادته هذا التشخص دون ذاك ترجيح بلا مرجح ولا لهويته على ما اورده صاحب المواقف سندا لمنع الحصر لان الهوية تطلق على التشخص وعلى الوجود الخارجي وعلى الماهية من حيث كونها متشخصة وشيء من هذه المعاني ليس بمتقدم على التشخص ليكون علة له فتعين ان يكون تشخص العرض بمحله فان قيل يجوز ان يكون لامر حال في محله قلنا ننقل الكلام الى علة تشخص ذلك الامر ويرجع اخر الامر الى المحل دفعا للدور والتسلسل واذا كان تشخصه بمحله امتنع بقاؤه بالشخص عند انتفاء العرض عن ذلك المحل والحق ان الاستدلال بهذا التجشم ناش عن عدم التامل في معنى قيام العرض بالمحل بل في معنى نفس العرض ولا لما احتيج اليه فان العرض تعريفه الخالي عن الكلام البعيد عن النقض والابرام هو انه ما يكون وجوده في نفسه عين وجوده لغيره ومعنى قيامه بالمحل هو ان وجوده في نفسه عين وجود ذلك المحل وحينئذ فيكون زواله عن ذلك المحل زوالا لوجوده في نفسه فلا يتصور بقاؤه بعد انتقاله اصلا فان قلت نحن نرى الانتقال بالحس كانتقال الحرارة من النار الى ما يجاورها والرائحة من المسك الى ما يجاوره الى غير ذلك من التاثيرات في الكلونيات وغيرها وبعد العيان لا وقع للبيان قلت العيان انما هو في ما هو من الباب اذ لا يحصل القطع بانه عين ذلك العرض انتقل من الموضوع الاول فلعل مثله حدث فيه بجعل الفاعل المختار كما ذهب اليه بعضهم او بحصول الاستعداد للمحل ثم الافاضة عليه من المبدأ كما ذهب اليه آخرون وليس بعرض بل اجزاء صغيرة لا تدرك بالحس كما انه ليس بذلك البعيد **قوله** ومما ذكرنا يعلم ان المعتبر هو العلم اه **اقول** مقدية على انه المشهور بل كاد ان يكون اجماعيا وبه يشعر كلمات خصوصا من عبر بلفظ البقاء لا عدم التبدل والتغير ونحوهما وان خالف فيه جماعة كالمحقق القمي والوحيد البهبهاني رحمه على ما نسب اليه ربما يتمسك فيهما بتقريب عبارة مرصد النقض على تقدير زوال الموضوع الذي هو واحد لاختلاف في صدق عدم العلم بالبقاء لان زوال الحكم حينئذ انتقاض لا نقض لكنه لا ينهض دلالتها وكيف كان فلا بد من تنقيح البيان في صور الشك في البقاء والتمييز بين اقسامها التي اشار المصنف اليها اجمالا فنقول الشك المتعلق بالموضوع بالنسبة الى بقائه وعدم بقائه اما لاجل الشك في مجرد بقاء عدم عروض مدخلية محضه وشك في الموضوع المستنبط او الموضوع الصرف والحكم سواء كان من قبيل الشك في المقتضي او من قبيل الشك في الرافع وسواء كان الحكم الشرعي حكما لهذا الموضوع بلا واسطة او بواسطة امر عادي ونحوهما له الشك في بقاء التغير في الماء المتغير سابقا على وجه اليقين الذي هو موضوع حكم التنجاسة واما لاجل الشك في الموضوع الصرف بمعنى ان يكون الشك لامر خارج كالعمى والظلمة ونحوهما من الامور الخارجية كالمثال المذكور اذا فرض ان منشأ الشك فيه ذلك واما لاجل الشك في الموضوع المستنبط اي مفهومه كما نظير الشك في الغناء كالمثال المتقدم اذا ضعف التغير بحيث يشك في كونه مصداقا للتغير الذي يكون موضوعا للحكم واما لاجل الشك في كيفية جعل الشارع للموضوع بحيث يعلم عدم بقاء الحكم نظرا الى عدم بقاء الموضوع على تقدير وبقائه نظرا الى بقائه على تقدير آخر كما اذا ثبت بالدليل اللبي حكم كنجاسة الكلب مثلا وشك في ان المجعول موضوعا هو ذات الكلب مثلا مع قطع النظر عن وصف الكلبية والصورة النوعية او مع وصف الصورة النوعية ثم صار في المملحة ملحا وعلى كل تقدير فالمستصحب اما ان يكون حكما من الاحكام او موضوعا من الموضوعات اذا عرفت هذا فاعلم انما كان المناط في بقاء الموضوع هو العلم به بحكم العقل باستحالة الانتقال ولان اتحاد النسبتين اي النسبة في الزمان السابق والنسبة في الزمان اللاحق معتبر في حد الاستصحاب كما انه معتبر في قاعدة الجريان وفيما يفيد ان اعتبار العلم بالبقاء وان لم يكن الاختبار ناهضا باثباته عندنا فلا بد ان يجري الاستصحاب في شيء من الصور المذكورة لعدم تحقق الشرط المذكور نعم على القول بكفاية احتمال البقاء لا مانع من جريانه من هذه الجهة ولو حصل المانع من جهة كون الاصل مثبتا او كون المقام من قبيل الشك في المقتضي ونحو ذلك **قوله** الا انه لا ينفع في استصحاب الحكم اه **اقول** من هنا ينشأ اشكال على القائلين بجريان الاستصحاب في الاحكام دون الموضوعات كالمحقق الخوانساري على ما نسب اليه مضافا الى الاشكال التي اوردها عليهم وعلى غيرهم من ان استصحاب الموضوع هو في الحقيقة استصحاب الاحكام لان معنى الحكم بوجود الموضوع الحكم بثبوت احكامه الشرعية المترتبة عليه غاية الامر ان استصحاب الموضوع مغن عن استصحاب الحكم او لا يبقى عليه معه شك بالنسبة اليه ولا يجري الاستصحاب فيما لا شك فيه استصحاب الاحكام كذلك ايضا فلا ثمرة لاستصحاب الموضوعات الا في التفصيل بين جريانه فيه وعدمه وما ذكروه من الثمرة مثل حصول التعارض بين الاستصحاب الموضوعي والحكمي وتقديم الاول اجماعا بل لا تعارض معهما في الحقيقة على القول بجريانه في الموضوعات وبين الاستصحابين الحكميين على القول بعدمه فلا بد من الترجيح والحكم بالتساقط مع عدم المرجح ومثل ثبوت الاحكام اللاحقة للموضوعات الغير الموجودة بالفعل على القول بجريانه فيها فيثبت وجوب الفطرة ونحوه من الاحكام الآتية على الغائب المستصحب حياته كما تثبت نفقته زوجته ونحوه من الاحكام الثابتة بعد وعدم ثبوتها على القول بعدم جريانه لعدم مسبوقيتها باليقين بالثبوت بل انتفائها باطلاقها الذي غير

في اشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب

الاولى وابقنا الثانية على القول بعدم جريان الاستصحاب في الاحكام التعليقية اذ على القول بجريانه فيها تثبت الاحكام الآتية بالاستصحاب من دون حاجة الى استصحاب الموضوع فيستصحب وجوب الفطرة مثلا تعليقا فيتنجز اذا حصل الشرط وحاصل الاشكال الثاني مما ذكر في المقام هو انه يلزم على تقدير اشتراط العلم ببقاء الموضوع عدم جريان الاستصحاب بالنسبة الى الحكم ايضا اذا كان الموضوع غير معلوم البقاء بان يكون الشك في طرو المانع لان استصحابه غير مقرون بوجود الشرط وهو العلم ببقاء الموضوع فلا عبرة به واستصحاب الموضوع وان كان مقرونا به الا انهم لا يعملون به كما هو المفروض فلا بد في مقام اثبات الحكم الثابت في الزمان اللاحق من دليل آخر غير الاستصحاب مع انهم لا يلتزمون به بل يجرون الاستصحاب في الاحكام مطلقا الا ان لا يكون العلم ببقاء الموضوع شرطا عندهم وهو غير معلوم **قوله** سواء علم كونه قيدا للموضوع آه **اقول** على جواز الاستصحاب في صورة العلم ظاهر واما في صورة الشك والتردد فلدوران الامر بين صدق البقاء وعدمه لاحتمال ذهاب ما له دخل في ثبوت الحكم في الزمان الاول وزوال ما يحتمل ان يكون له دخل فيه فيكون الامر حينئذ مرددا في الحقيقة بين الاستصحاب والقياس الذي هو عبارة عن اسراء حكم من موضوع الى موضوع آخر من دون دليل معتبر فلا بد من المداقة العقلية ليحصل العلم ببقاء الموضوع **قوله** نعم يجري في الموضوعات آه **اقول** وذلك لما هو التحقيق من ان الشك فيها مطلقا من قبيل الشك في الرافع من جهة ان الشيء اذا انتقل من العدم الى الوجود فهو باق على صفة الوجود لا ينتفي الا بسبب عروض شيء يقتضي انتفائه وهذا هو ما اصطلح عليه الاصوليون عند اهل التحقيق **قوله** الثاني ان يرجع في معرفة الموضوع للاحكام آه **اقول** هذا ما اختاره بعض العلماء قدس وحاصل مرامه على ما يستفاد من محكي كلامه ان الدليل على الموضوع اما لفظي كالكتاب والسنة او لبي كالاجماع وعلى الاول اما مطلق او مقيد او مجمل فعلى الاول لا معنى لجريان الاستصحاب لان الاطلاق يكفي في اثبات بقاء الحكم المتعلق بهذا الموضوع كما في غيره من المطلقات كما اذا ورد ان الماء يتنجس فاذا زال التغير يحكم ببقاء نجاسته لتناول الماء المحكوم بالنجاسة لمثل هذا الفرد فلم يتوهم شك في الحكم حتى يحتاج الى الاستصحاب وعلى الثاني كذلك ايضا للعلم بانتفاء الموضوع لانه مقيد والمفروض زوال القيد مثل ان يقال الماء المتغير نجس فلا يبقى الشك في انتفاء النجاسة عند زوال صفة التغير وعلى الثالث يكون محلا لجريان الاستصحاب مثل ان يقال الماء اذا تغير فهو نجس ولا فرق حينئذ بين اتحاد الموضوع عرفا في الزمانين وعدمه لان المناط اتحاده بحسب ما يصدق عليه الاسم بملاحظة ما وقع موضوعا في الكتاب والسنة وعلى الثاني وهو ان يكون الدليل لبيا يجري الاستصحاب اذا حصل العلم ببقاء الموضوع وبقاء ما يحتمل مدخليته فيه بان يكون الشك في طرو المانع والا فلا فلازم هذه الطريقة ان لا يجري الاستصحاب في كثير من الموارد التي لا يكون فيها دليل لفظي كمسئلة البقاء على تقليد الميت وتقليد الاعلم وغيرهما مما يكون الدليل فيه الاجماع وغيره من الادلة اللبية **قوله** الثالث ان يرجع في ذلك آه **اقول** يمكن تحميل كلامه ايضا هذا القول هو المحقق القمي رحمه حيث قال فما ثبت تبدل حقيقته عرفا ينتفي فيه حكم الاستصحاب لثبوت التعارض بين ما دل على حكم حقيقة المستحال اليه وما يستصحب من حكم المستحيل فعموم ما دل على طهارة التراب والدود والملح وحليتها يعارض استصحاب النجاسة وسنبين ان الاستصحاب من حيث هو لا يعارض الدليل من حيث هو انتهى ويحتمل ان يكون مراده بيان كفاية الشك وعدم اعتبار العلم في بقاء الموضوع في جريان الاستصحاب فلا دخل له حينئذ بهذا القول ثم ان النسبة بين هذا الميزان وسابقه هو العموم من وجه بالنسبة الى الصور التي قام فيها الدليل اللفظي لتصادقهما في مثل قولنا اكرم رجلا عالما فبعد زوال وصف العلم لا يبقى الموضوع لا عرفا ولا دليلا وافتراق الاول في مثل الماء اذا تغير فهو نجس لبقاء الموضوع من حيث توهم الدليل وهو الماء بعد زوال التغير وعدم بقائه ومشكوك البقاء عرفا وافتراق الثاني في مثل الكلب نجس بعد صيرورته ملحا ووقوع الشك في بقاء نجاسته لبقاء الموضوع عرفا لا من حيث توهم الخبر وعموم مطلقا بالنسبة الى الصور التي قام فيها الدليل اللبي لتصادقهما في ما اذا كان الشك في طرو المانع وافتراق الثاني فيما اذا كان الشك في المقتضي ثم لما كان هذا المطلب من المطالب المهمة المشكلة التي زل فيها كثير من الافهام وزلق فيها جم غفير من الاعلام وبناء المحققين على تدقيقات ترجع الى اصطلاحات اهل المعقول وتحقيقات لا تصل الى ادراكها الا افهام الفحول مع ما تغير الحوادث من الاصول فيها العرفية الى التدقيقات الفلسفية بل الفقه ايضا كما يظهر لمن تتبع كتب جهرة مصنفات الكلام والحكمة كالعلامة والشهيد الثاني وشيخنا البهائي وبعض من قارب عصرنا من الافاضل المتبحرين فلا بد من بسط الكلام لتتميم المرام وكشف الظلام في عدة مقام

المقام الاول

في ما استدل به او يمكن ان يستدل به على اعتبار كل من الموازين الثلاثة اما الميزان الاول وهو المداقة العقلية فيدل على اعتبارها ما دل من الدليل العقلي على اعتبار اصل بقاء الموضوع والعلم به من قاعدة استحالة انتقال العرض فان الموضوع الذي يبقى ببقاء العرض اعني الحكم هو الموضوع الحقيقي الماخوذ فيه جميع القيود المعتبرة في تحققه واما الميزان الثاني فيدل عليه العقل بتقريب ان المناط في التبدلات الشرعية التي هي بمنزلة الحقائق الواقعية هو ما يستفاد من نقل الشرع من كيفية الموضوعات التي لا يعتنى بها الا بذلك الجعل الشرعي والنقل بتقريب الاخبار الناهية عن النقض في الاحكام المترتبة على موضوعاتها التي ثبت موضوعيتها شرعا بحسب الادلة واما الميزان الثالث فاستدل عليه بوجوه احدها اخبار الباب حيث انها منزلة على الطريق المتعارف واعتبار العرف في مباحث الالفاظ في مقام تعيين الموضوع له او المراد مما لا ريب فيه ويرد عليه ان اعتبار العرف في مباحث الالفاظ مشروط بشروط ثلاثة الاول ان يكون الاشتباه من جهة الوضع او الدلالة لا من جهة الاشتباه في مصاديق الاشياء المعلومة والثاني ان لا يكون بناء العرف من جهة المسامحة والمساهلة كما في مسئلة الكر والمسافة ونحوهما من المقادير التحديدية الشرعية والثالث ان يكون جهة البحث هي الجهة

في خاتمة مباحث الاستصحاب

العرفية بمعنى تعيين المراد من اللفظ فلو كان جهة البحث في المسئلة هي الجهة العقلية فلا سبيل للعرف اليه لذا حققنا في مبحث اجتماع الامر والنهي ان التمسك في امثالها بفهم العرف فاسد الا ان يراد ان العرف يفهمون التعارض بين الامر والنهي في حد ذاتهما ويجعلون اجتماعهما ممتنعا الا اذا ثبت ذلك ونفيه من طريقة العقلاء الخ نعم لو اريد به ان العرف بعد ملاحظتهما يقدمون النهي ويقولون ان اطلاق الامر غير شامل لمورد الاجتماع كان له وجه ثانيها انه علم مما ذكرناه في كلماتنا السابقة ان الاستصحاب المعتبر بحسب الادلة لا بد وان يجري فيما اتحد فيه النسبتان السابقة واللاحقة وبعبارة اخرى يجري فيما لا يرجع الشك الذي هو من اركانه الى الموضوع والمحمول بل الى النسبة بمعنى ان الشيء المقتضي لنسبة المحمول الى الموضوع في القضية اعني العلة هل هي محدثة او مبقية ايضا فاذا صدر من الشارع كلام في بيان حكم لموضوع وفرضنا عبارة اخرى له كما في مثل الماء المتغير نجس والماء اذا تغير فهو نجس فقد يفهم العرف ان المقصود من العبارتين واحد لعدم الاختلاف الا بمجرد التفنن في تقييد الموضوع بالوصف العنواني في احديهما والنسبة في الاخرى ليس الغرض منه الاختلاف في المفاد والمراد وقد يفهمون ان الاختلاف لافادة الاختلاف ففي الصورة الاولى يجري الاستصحاب وان حصل العلم بعدم بقاء الموضوع بزوال الوصف الراجع اليه نظرا الى ان كلمات الشارع الصادرة عنه في بيان الاحكام منزلة على طريق المحاورات العرفية فمثل تلك الصورة تكون مشمولة لاخبار الباب ونظير ما ذكرناه هنا ما حققنا في زبرنا الاصولية في مبحث مقدمة الواجب في مقام الايراد على شيخ المحققين صاحب الفصول حيث فرق بين الواجب المعلق والمشروط في وجوب المقدمة وعدمه وتقريبه ان الزمان قيد للوجوب في الاول وللواجب في الثاني في مثل ان يقال صم يوم الخميس او ان يقال صم اذا دخل يوم الخميس ان العرف لا يفهمون من كلتا العبارتين ولا يستفيدون من كلا الخطابين الا وجوب الصوم في يوم الجمعة فالمسامحة غير المداقة ثالثها عمل الاصحاب حيث انهم اجروا الاستصحاب فيما لا يمكن تصحيحه الا مع هذا البناء اذ ليس دليل الاجماع وغيره ولا مدخلية للخصوصية ايضا كما في مسئلة الكر زيادة ونقصا مع ان مرجع الشك جزئية الزائد او الناقص حقيقة والشك في الجزئية اولى بالمنع من الشك في القيد الوصفي كما في مسئلة الماء المطلق اذا امتزج بالمضاف بحيث يشك في بقاء الاطلاق وعدمه **المقام الثاني** في تحقيق الحق وهو عندي تقديم النظر الاعتماد على الميزان الاول لما مر الاشارة اليه لضعف متمسك الميزانين الاخيرين الا ان يبنى في تصحيح الميزانين ايضا على المسامحة وهو لا يخلو عن شبهة ورود شبهة مضت اما متمسك الاول منهما فلان صحته مبنية على جعل الاحكام الشرعية تابعة للاسماء كما اختاره بعض الافاضل واما على ما هو التحقيق من تبعيتها لموضوعاتها الواقعية وان مجرد التعلق للاسم غير كاف في ثبوتها فلا يصح ذلك واما متمسك الثاني فلاشتراط تمامية اولا وجوه بعدم المسامحة وترك المبالاة كما ذكرناه ووجود الشرط في المقام غير معلوم وهو كاف في انتفاء العلم بالمشروط ومنع ثانيها بمنع حجية مثل هذا الاجماع لعدم كونه كاشفا عن الحجة ومع تسليم حجيته نقول ان التمسك به في المقام غير مفيد لان عمل الاصحاب عند جل الاصحاب انما هو من باب الوصف الظن لا من باب الاخبار كما عرفت فلا عليهم ان يمنعوا حجية الاصل المثبت في الموارد المجمع عليها الا اشكال في اجراء الاستصحاب بالنسبة الى الكلي مثل ان يستصحب كون الحوض المعين المشكوك الكرية محصلا للكرية وذلك لان الموضوع معلوم البقاء على فرض جريان الاستصحاب بالنسبة الى الكلي ويلزم منه كرية الفرد الخاص والقائل بحجية الاصول المثبتة يلتزم به ولا غائلة فيه عنده فان ريد الاجماع عند القائلين بالحجية من باب الظن فلا ينفع في اثبات المقصود اذ ليس ذلك الا من باب اثبات اللوازم للمستصحب الذي يكون موضوعه معلوم البقاء وان ريد الاجماع عند القائلين بالحجية من باب التعبد فهم لا يحكمون في الموارد المذكورة ببقاء الاحكام لعدم العلم ببقاء موضوعاتها وضعف الاخر بعدم اثباتها الكلية التي هي المقصود وحاصله يرجع الى التفصيل بين صور الشك في المقتضي والرافع **المقام الثالث** في بيان اقسام تبدل الموضوع وتشخيص حكم كل منها وان بناء العرف في اي قسم منها ثابت وفي اي قسم منها غير ثابت فاعلم ان انقلاب شيء الى شيء اخر مغاير له يتصور على وجوه **الاول** الانقلاب الذاتي المعبر عنه بانقلاب الماهية وهو ان ينقلب ماهية شيء من حيث هي الى ماهية شيء اخر بحسب المعنى والمفهوم وهذا هو الذي اشتهر بينهم انه ممتنع وعليه يحمل ما في كلام الشيخ الرئيس حيث قال في بعض كلماته ان قلب الصور الموجودة ممتنع ولا فرق في الاستحالة والامتناع بين انقلاب نفس الماهية الى ماهية اخرى وانقلاب وجودها الى وجودها من غير مادة مشتركة يتبدل عليها الصور بحسب الانفعالات وبهذا ينقدح فساد ما ذهب اليه السيد صدر الدين الشيرازي المعروف بين الاواخر بنسبته المتقدمين في مقام التفصي عن الاشكال الوارد في الوجود الذهني من اجتماع مقولتين في شيء واحد من القول بحصول حقايق الاشياء بانفسها في الذهن مع انقلابها فان لفظه لما كانت موجودية الماهية مقدمة على نفسها فمع قطع النظر عن الوجود لا يكون هناك ماهية اصلا والوجود الذهني والخارجي مختلفان بالحقيقة فاذا تبدل الوجود بان يصير الموجود الخارجي موجودا في الذهن لا استبعاد ان تتبدل الماهية ايضا فاذا وجد الشيء في الخارج كانت له ماهية اما جوهر او كم او مقولة اخرى اذا تبدل الوجود ووجد في الذهن انقلبت ماهيته وصار من مقولة الكيف الى ان قال فان قلت انما يتصور هذا الانقلاب لو كان للموجودات الذهنية والخارجية مادة مشتركة تكون بحسب الوجود الذهني كيفا وبحسب الوجود الخارجي من مقولة المعلوم كما قرروا الامر في الهيولى المبهمة في ذاتها حتى لا بد لها تنصير بالاقتران بكل صورة عين حقيقتها وظاهر ان ههنا ليس مادة مشتركة بين جميع الموجودات قلت انما استدعى هذا الانقلاب المادة لو كان انقلاب امر في صفته كانقلاب الهواء ماء واما انقلاب نفس الحقيقة بتمامها الى الحقيقة اخرى فلا يستدعي مادة مشتركة موجودة بينهما نعم يفرض العقل لهذا الانقلاب امرا بينهما عاما انتهى فان الانقلاب على هذا النحو غير جائز وفرض العقل المشترك الذي هو بمنزلة المادة لا يجدي واما ما اورده عليه الحكيم الفيلسوف المعاصر في شرح منظومته فليرجع الى ما ينبغي فراجع لا يذهب عليك ان ما حققه صدر المحققين من الحركة الجوهرية

في اشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب

في جملة الاشياء غير هذا الانقلاب لا دخل لاحدهما في الاخر كما هو ظاهر عند اهل الفن الثاني الانقلاب الصوري وهو تبدل الصورة النوعية التي يختلف بها الاجسام انواعا فانهم اثبتوا في محله ان لكل واحد من انواع الاجسام الطبيعية صورة اخرى غير الصورة الجسمية بها يصير ذلك النوع نوعا ولذا سميت صورة نوعية اي منسوبة الى النوع بالتقويم والتحصيل وتسمى طبيعة ايضا باعتبار كونها مبدأ للحركة والسكون الذاتيين وقوة ايضا باعتبار تأثيرها في الغير وكمالا ايضا لصيرورة الجنس بها بالفعل نوعا محصلا وذلك كما في انقلاب العناصر بعضها ببعض بوسط او بغير وسط كانقلاب الماء هواء وبالعكس الى غير ذلك فلا شك ان مادتها وصورتها الجسمية باقيتان بعد الانقلاب وانما تبدلت الصورة النوعية بصورة نوعية اخرى ومن هذا القبيل انقلاب الكلب ملحا والعذرة دودا والحطب رمادا الثالث الانقلاب العرضي وهو ان ينقلب العوارض الى عوارض اخرى ويدخل فيه التبدل بحسب الكم والتغير بحسب الكيفيات المعبر عنه عندهم بالاستحالة والتغير بحسب المكان ومنه الانتقال الذي ذكره الفقهاء كانتقال دم الانسان الى بطن البرغوث والبعوضة ومما ذكرنا ظهر لك ان الانقلاب والاستحالة والانتقال امور مختلفة مفهوما ومصداقا وان الفرق بين الانقلاب والاستحالة هو ان الاول عبارة عن تبدل الصورة النوعية والثاني عبارة عن تبدل الكيفية والفقهاء عكسوا الامر على ما يوافق اصطلاح اهل المعقول فسموا انقلاب الكلب ملحا بالاستحالة وانقلاب الخمر خلا بالانقلاب مع ان الانسب العكس حسبما ذكرناه العكس في التسمية لكن بناؤهم في امثال هذه الامور على التسامح ولذا ترى في ظاهر كلماتهم النسبة بين الاستحالة وكل من الانقلاب والانتقال عموما مطلقا باعمية الاول وربما يستفاد من اطلاقهم الانتقال على ما يعم الامور المعنوية والحالات الباطنية كانتقال الكافر الى الاسلام انه اعم من وجه من كل من الاستحالة والانقلاب اذا عرفت هذا فنقول مقتضى المداقة العقلية عدم جريان الاستصحاب في القسم الاول لو فرض جوازه وتحققه وكذا الثاني وكذا الثالث بالنظر الى غالب افراده واما بناء العرف فهو مختلف لاختلاط ففي كثير من مسائل الطهارة والنجاسة بناؤهم مستقر على الاستصحاب فاذا حكم الشارع بنجاسة الكلب بعد صيرورته ملحا حكم العرف بانها هي النجاسة السابقة وكذا في حكم الشارع بطهارة الشاة بعد موته حيث يحكمون ان الطهارة هي الطهارة السابقة الموجودة في حال الحيوة لا انها حكم جديد مماثل للحكم السابق ففي امثال هذه المقامات لو لم يحكم الشارع ببقاء الحكم السابق من الطهارة والنجاسة يحكم العرف به من باب الاستصحاب وفي بعض المقامات لم يستقر بناؤهم عليه كما لو حكم الشارع بنجاسة المني ثم حكم بنجاسة ولد الكافر المتكون منه لم يحكم العرف ببقاء الحكم السابق بل جعلوا النجاسة الثابتة لولد الكافر نجاسة اخرى فلا يكون من مجاري الاستصحاب لعدم احراز الموضوع فيه عرفا ولعل سر استقرار بنائهم فيما ذكر من مسائل الطهارة والنجاسة انهما عندهم من قبيل الاوصاف العارضة للاجسام من حيث هي وان الوصف العنواني سبب لعروضهما لها الا انه مقوم لها محلا لهما بل وكذا الامر في مثل جواز اللمس والنظر الى الزوجة بعد الموت مع صيرورتها بعد الموت جمادا فالوصف العنواني لا مدخلية له في الحكم عندهم بحيث يكون منشأ الاختلاف ولذا لو فهموا مدخليته لم يجروا الاستصحاب الا ترى انهم لا يحكمون ببقاء الطلب المتعلق بالعنوان المخصوص بعد زواله ولو فرض حكم يقولون انه حكم جديد مثل السابق لا عينه فاذا قال المولى اكرم الرجل العالم ثم تغير العلم الى الجهل لم يحكموا ببقاء الحكم بل حكموا باحتياج في البقاء الى امر جديد وبعد حصوله لم يقولوا انه الحكم السابق وكأنهم جعلوا الاحكام الشرعية التي هي من قبيل سائر الاعراض في الافتقار الى المحل القابل للمحلية والاوصاف وان لم تكن قابلة للمحلية لكنها تصلح للتحسين والتقبيح اللذين هما المدار والمناط في الاحكام الشرعية فتدبر واما الفقهاء فهم في المقام في قال وقيل وتخبط وعويل ولهم كلمات مختلفة مضطربة فربما ترى بعضهم يفرق بين الانقلاب والاستحالة والانتقال وربما ينسج بعضهم كلها على منوال وتارة يفرق بعضهم بين نجس العين والمتنجس واخرى بين بعض امور متحدة المناط وبعضها الاخر كما لا يخفى ترددا وترديدا في مسئلة استحالة المتنجس وكلام بعضهم مما ينفي الاستصحاب ناظر الى عدم الجريان وكلام اخرين مشعر بعدم الحجية بعد الامكان فعليك بالتامل والتتبع استخراج الحق الحقيق بالتصديق والله ولي التوفيق **قوله** وبهذا الوجه يصح اه **اقول** بل يشبه ان يكون هذا القول بحصول الطهارة الى ابي حنيفة ونسبة الخلاف الى ابي حنيفة يشعر بعدم القول به عند اهل الوفاق واما ثانيهما وان حكم ببقاء النجاسة في المنتهى لكنه تنظر في القواعد فانه قال فيه وفي تطهير الكلب والخنزير اذا وقعا في المملحة فصارا ملحا والعذرة اذا امتزجت بالتراب وتقادم عهدها حتى استحالت ترابا نظر وعن المحقق الثاني في شرحه بيانا لوجه النظر ينشأ من ان الاجزاء النجسة باقية لم تزل وانما تغيرت الصورة وكما ان النجاسة حكم شرعي لا يثبت الا بالدليل كذا حصول الطهارة موقوف بالدليل ومن ان مناط النجاسة هو تلك الصورة مع الاسم لان احكام الشرع جارية على المسميات بواسطة الاسماء الى ان قال وقد خرج الفاضل ولد المصنف بقاء النجاسة تارة على كونها ذاتية واخرى على ان الباقي مستغن عن المؤثر ونزلها على الخصمين واورد عليه بوجوه منها ان ابتناء الطهارة على احتياج الباقي غير واضح لان احتياجه في البقاء لا يقتضي زواله بانتفاء المؤثر ولا بتغير محله والا لكان الحكم الشرعي الثابت بالدليل في كل ان زائلا بكل تغير يعرض لمحله وهو ظاهر الفساد وقد تقرر في الاصول ان استصحاب الحال حجة الى ان يحصل الناقل فان قيل لما كان المقتضي للنجاسة هو تعليق الشارع اياها بالاسم والصورة المخصوصين وجب ان يعتبر بقاؤهما في بقائه قلنا ليس المقتضي للنجاسة هنا ذلك بل المقتضي نص الشارع على نجاسة الجسم المعين ولا يعتبر في بقاء الحكم الا بقاء ذلك الجسم ولا دخل لاحتياج الباقي واستغنائه في بقاء الحكم وزواله مع بقاء المحل فان الدليل حجية الاستصحاب انتهى كلامه رفع مقامه وزيف المحقق القمي ره استصحاب النجاسة بمعارضته بما دل على حكم حقيقة المستحال اليه من التراب والدود والملح والدليل مقدم على

في خاتمة مباحث الاستصحاب

الاستصحاب وقد نقلنا عبارته في بيان ذلك سابقا وفيه ما لا يخفى اذ ليس في خصوص كل منها عموم يقتضي طهارتها حتى يعمل به دون الاستصحاب فلعل قبل المراد
عموم طهارة الاشياء قلنا تقديم مثل هذا العموم على الاستصحاب محل نظر ومنع لاعتبار الجهل في موضوعها كما في اصل البرائة والاستصحاب فيكون في
عرض الاستصحاب الوارد عليه نعم يتم ذلك في ما ورد فيه بخصوصه ما يدل على طهارته كالتراب فان الحكم بالكلية غير سديد مع انه لو سلم ورود الدليل في الكل
يمكن منع تقديمه على الاستصحاب جمعا فان ادلة طهارة الموضوعات المعينة وحليتها واردة لبيان احكام موضوعاتها ذواتها او حليتها في مقابل نجاسة الموضوع
الاخر وحرمتها فلا ينافي جريان الاستصحاب فافهم **قوله** واحتج فخر المحققين اه **اقول** قد نقلنا عن جامع المقاصد احتجاج فخر المحققين بوجهين
وظاهر الوجهين المذكورين في المتن غير ذينك الوجهين فان اريد من هذين الوجهين ما هو ظاهرهما من الاستصحاب ومنع قاعدة تبعية الاحكام للاسماء
فقد عرفت ما يتعلق باولهما وستجي ما يتعلق بثانيهما وان اريد منهما ما اريد من ذينك الوجهين بان يكون المراد من اولهما حيثية استغناء الباقي عن المؤثر
ومن ثانيهما حيثية ذاتية النجاسة فيرد على الاول ما اورده الكركي ره مضافا الى عدم جريان ذلك في نحو العلل الشرعية التي هي معرفات وانه انما يتجه بعد
تماميته في صورة القطع بالبقاء والاشكال في اصل البقاء كما هو محل البحث والمناقشة في ذلك بانه لا وجه للاشكال في اصل البقاء بعد امكان اثباته بالاستصحاب
واضحة الدفع ضرورة عدم تسالمنا لما هو العمدة في دليل الاستصحاب من الاخبار لمثل ذلك مما وقع في موضوعه هذا النحو من التغير مع ما شاع في السنتهم من عدم
جريان الاستصحاب مع تغير الموضوع وعلى الثاني ما اورد في الجواهر من ان المراد بذاتية النجاسة حكم الشارع على العين بذلك من غير اعتبار امر خارجي ومن
الواضح عدم مدخليته في بقاء النجاسة في المفروض وارادة معنى اخر من الذاتية بحيث يكون له مدخلية فيه دونه البحث **اقول** قد يطلق الذاتي ويراد به المقوم للشي
بالجزئية وهذا الاطلاق شايع في باب ايساغوجي من المنطق فالمراد حينئذ ان النجاسة من مقومات ذات الكلب مثلا فاما ان يراد من الذات المنسوب اليها هذه
الوصف المادة او الصورة الجسمية او الصورة النوعية او المجموع المركب من الاولين او من الثلاثة والاحتمال الاول والثاني والرابع واضح البطلان اذ لو
كانت النجاسة من ذاتيات المادة او الصورة الجسمية او هما لزم اتصاف جميع الاجسام بالنجاسة لاشتراكها فيهما وعلى الثالث والخامس لا بد ان يزول اذ
المفروض زوال الصورة النوعية بالاستحالة فلا معنى للحكم ببقائها وقد يطلق ويراد به ما لا يعلل بعلة في مقابل العرضي وهو المعلل بعلة ويعبر اخرى
يراد به ما هو بين الثبوت للذات في مقابل ما لا يكون كذلك وهذا الاطلاق شايع في باب البرهان من المنطق وهذا ايضا يرد عليه ما ورد على سابقه
لانه اما بين الثبوت للمادة او الصورة الجسمية او النوعية او المجموع من الاولين او الثلاثة والكل ظاهر الفساد وقد يطلق ويراد به ما لا ينفك عن الشي
مطلقا وكون النجاسة ذاتية بهذا المعنى اول الكلام **قوله** ثم ان بعض المتاخرين فرق اه **اقول** المشهور بين الاصحاب بل مقتضى اطلاق معقد
صريح اجماع جامع المقاصد وظاهر التذكرة بل عن مفتاح الكرامة لعله الظاهر من اطلاق الفقهاء بل يستفاد منهم الاجماع ايضا عدم الفرق بين النجس و
المتنجس في ذلك الطهر او لو بدا المتنجس من عين النجاسة وبعضهم وان اقتصر على ذكر النجاسة بل حكي عن الاكثر الا ان ملاحظة كلماتهم في البحث عن طهارة
الطين بالخزفية والاجرية ونحوهما تشرف الفقيه على القطع بعدم فرقهم بين النجس والمتنجس ضرورة ان بحثهم في ذلك من حيث كون ذلك استحالة وعدمه فلو
فرض استحالة ذلك الى الرماد فهو مما يقطع باستحالته كان من المتسالم على طهارته كما لاحظ اطلاقهم او اكثرهم طهارة الكلب ونحوه بالملحية مثلا والشاة
لما لو تخلل لما بنتم صار موجودا معه ملحا بل في لوامع النراقي الاول الاستشكال في ذلك الى حكمهم بطهارة الخمر ولعدمه اذا صار خلا وترابا مع نجاسة الاناء
بالاول والارض بالثاني اذا كانت رطبة وان كان ليس مما نحن فيه من مسئلة الاستحالة بل من مسئلة التبعية كما تفطن له شيخ الجواهر وذهب جماعة من المتاخرين
منهم صاحب الفوائد الى ثبوت الفرق بينهما استنادا الى الوجه المذكور في المتن وفيه ما فيه **قوله** ومما ذكرنا يظهر ان معنى قولهم اه **اقول**
تحقيق المقصد بحيث ينكشف منه المرصد ان معنى قولهم الاحكام تابعة للاسماء ان الادلة الدالة على ثبوت الاحكام لما كانت لفظية او راجعة اليها
فلا بد من التعبير عن موضوع ذلك الحكم بلفظ من الالفاظ وحينئذ تارة نعلم مدخلية خصوص معنى هذا اللفظ الذي عبر به في هذا الحكم كما اذا قال
الشارع البول نجس او الكلب نجس ونحو ذلك واخرى نعلم عدم مدخليتها فيه وان الحكم تعلق بامر كلي يكون هذا الجزئي المسمى بذلك الاسم الذي عبر به
لانه محل الحاجة او لانه غالب الافراد والمعلومية حكم غيره الى غير ذلك من النكات كما اذا قال اليهودي نجس مثلا فانا نعلم من الخارج ان الكافر نجس وما ذكر
يكون من افراده ولا مدخلية لخصوصيته في ذلك فلو انتقل اليهودي الى دين النصارى او كفر على وجه اخر لا اشكال في عدم الاخبار بقي على نجاسته ومن هذا القبيل
نجاسة الاجسام المتنجسة على الوجه الذي نقلنا عن بعضهم فان الوارد في الروايات فيها من الاسامي الخاصة انما هو لمس الحاجة وطورا نشك في مدخلية الخصوصية
وعدمها كما اذا قال الشارع الماء اذا كان كرا لا ينجس بالملاقاة فانا نشك فيما اذا انجمد هل هو كذلك اولا من جهة انا لا ندري ان الحكم لمصداق لفظ الماء او لهذه العين
الخارجية المعينة الخاصة كيف كانت وكذا الكلام في عصير العنب وعصير الزبيب ونحو ذلك فما علمنا فيه عنوان الحكم من الخارج عاما او خاصا فالامر فيه سهل
وما شككنا فيه فالالتزام فيه اتباع الاسم الذي عبر به في دليل الحكم وبما حققنا ان المدار في كل الافتاء على الاسم لكن الاسم يختلف بالخصوصية والعمومية
والجزئية والكلية ومن هنا حكم بعض الافاضل بان النزاع بين من اجرى الاستصحاب في الاستحالات نظرا الى عدم العبرة بالاسم ومن منع جريانه فيها من جهة
اعتبار الاسم كالفاضل النراقي ره في عوائده لفظي لان الظاهر ان من لم يعتبر الاسم اراد به الاسم الخاص الذي لا يدور الحكم مداره كاليهودي والنصراني ونحوهما
كما ينبه عليه ما ذكره من الامثلة ومن اعتبر اراد به العنوان الكلي المعلوم من تتبع الادلة وذلك لان اعتبار بقاء الموضوع في مجرى الاستصحاب مما لا ريب فيه فانه

في الكلام في الاستصحاب في الشك في السبب

ليس بشرط في القاعدة وشرط بالمعنى الذي هو شرط فيها فيكون مسئلة اشتراط بقاء الموضوع من جزئيات القاعدة والمراد بالموضوع تلك الاسم لقبا الجا
لهما قول لبعض الاواخر ان الاحكام تتبع عناوينها ثم ان في المقام مسلكا اخر يعجبني ذكره وهو ان الحكم بطهارة النجاسات والمتنجسات بالاستحالة دائرا وتغلغلا
ليس للقاعدة تبعية الحكم للاسم وان جاءت في بعض افرادها ولا لعدم حجية الاستصحاب مع زوال الاسم مطلقا حتى يرجع الى قاعدة الطهارة وان كان متجها في بعض
الفروض بل انما هو لادلة تعبدية قامت على مطهرية النار ويمكن استظهاره من الاصحاب حيث يتعدى بعضهم الى الفحم والخزف والاجر بل تمسك الشيخ ره الى
خبر العجين المتنجس فان امثال ذلك تدل على ان النظر الى جهة مطهرية النار ولا ربط لذلك بمسئلة الاسم والاستصحاب والاستحالة نعم مطهرية
الاستحالة ماخوذة من هذه القاعدة وتخيل جماعة ترتب فروع مطهرية النار على الخروج عن الاسم اوقعهم في الاضطراب من جهة انه كيف يصير المتنجس
طاهرا بالاستحالة مع ان الموضوع الجسم الملاقي للنجاسة الصادق على الرماد المستحال اليه ايضا وان اريد من ذلك زوال اسم الخشب فما بال الخزف و
الخزف ان اريد انسلاخ الحقيقة فالضابط فيه اي شيء فان اريد انسلاخ الحقيقة فالتفاوت الاثار والصفات فلم لا يطهر اللبن بصيرورته جبنا والعصير
المتنجس بصيرورته دبسا وهذا المسلك وان كان لا يخلو عن وجه الا انه ايضا لا يلائم كثرة اختلافات الفقهاء وجمعهم بين المختلفات وتفريقهم بين المؤتلفات
مع انه لا ينفع بالنسبة الى الاستحالة التي تحصل بتمادي الايام من دون مقتضى سبب خارجي كالنار مثل استحالة الكلب في المملحة فتدبر **قوله** فلا نقد
حكاية بقاء نجاسة الخنزير اه **اقول** لا يخفى انه لم يتقدم منه الحكاية على هذا الوجه **قوله** فافهم اه **اقول** لعله اشارة الى ان المدار حينئذ حقيقة
على فهم العرف خروجا عن مقتضى القاعدة وبقاء على مقتضاها فلا مدخلية للاسم مع ان المناط في اعتبار الاسم وعدمه تشخيص كيفية اعتبار الفهم
الافهام العرفية **قوله** الثاني مما يعتبر في تحقق الاستصحاب اه **اقول** كما يخرج بهذا الشرط الاستصحاب في الشك الساري الذي هو محل الكلام في المقام يخرج
قسم اخر من الاستصحاب يسمى عندهم بالاستصحاب العرضي الذي هو اعم من الاول من وجه لما طوى المصنف الاشارة ذكره وان امكن استنباط حكمه من كلامه الا انه
الخبر فلا باس بان نسوق الكلام فيه فنقول هو ان يثبت حكم لامر واحد كان له جهتان وكان ثبوت الحكم من جهة مما قطع به ومن جهة اخرى مما شك فيه ثم ارتفع
الحكم من الجهة الاولى وبقي الشك في ارتفاعه من الجهة الثانية التي كان بحسبها مشكوكا فيه فخرج بالقيد الاخير الاستصحاب في الشك الساري القدر المعتبر
الجامع للاستصحاب العرضي اذ الشك في بقاء الحكم الظاهري لا يكون من جهة الشك في ثبوته في بدو الامر وخرج بالتقييد بقولنا لامر واحد ما كان المتعلق
فيه متعددا كما اذا دار الامر بين الفور التقييدي والتعدد المطلوبي فان الحكم وان كان بالنسبة الى زمان الفور مما قطع به ولكن مما يشك في بقائه بعد مضي
زمان الفور وهو الشك في بقاء الطلب بالنسبة الى المهية اللابشرط وما قطع به هو المهية المقيدة فلا يكون الاستصحاب في مثله عرضيا بل لا يعقل
جريانه فيه ويشمل التعريف ما لو كان الجهتان ذاتيتين او عرضيتين او الزائلة ذاتية والباقية عرضية او بالعكس وكذا ما لو كان الجهتان تقييديتين
توجبان تكثر الموضوع وتعدده او تعليليتين لا توجبان سواء علم ان العلة المحدثة هي المبقية وعلم عدمه او شك فيه وان كان بعض هذه الصور خارجا عن مسئلة
الاستصحاب العرضي كما ستعرف وقد مثلوا له بالحيوان المتولد بين طاهر ونجس في ماكول اللحم وغيره مع انتفاء المماثل فانه قبل الغسل والتذكية كانت النجاسة
والحرمة مقطوعا بهما من جهة مدلول فانه النجاسة وهي دم الرحم والنطفة وعدم تذكيته وكانتا النجاسة والحرمة من جهة الذات مشكوكا فيهما فبعد الغسل
والتذكية يحصل الشك في بقاء النجاسة السابقة وكذا الحرمة من جهة ان العرضيتين منهما قد ارتفعتا قطعا والذاتيتين منهما مما شك فيهما في بدو الامر
ومتعلق النجاسة والحرمة فيهما شيء واحد ومثل له بعض المحققين بامثلة اخرى وهي اكل الميتة حال المخمصة والقعود بدل القيام في الصلوة حين عدم التمكن منه
وجواز العمل بالظن حين انسداد باب العلم وذلك اذا زالت الاعذار كما اذا حصل التمكن من تحصيل العلم في المثال الاخير وقد نسب التمسك بالاستصحاب في هذا
الاخير الى بعض الافاضل وكيف كان فاختلفوا في حجيته وعدمها على قولين اختار اولهما ثاني الشهيدين كما يظهر من تمسكه به في كتبه والتحقيق ان يفرق
بين الصور التي اشرنا اليها ويقال انه لا اشكال في عدم جريانه فيما اذا كانت الجهتان تقييديتين لعدم امكان اثبات حكم موضوع خاص بعد ارتفاعه لموضوع اخر
اخر وكذا اذا كانتا تعليليتين وعلم ان العلة المحدثة هي المبقية لان بقاء الحكم في الزمان الثاني مقتضى العلة حينئذ فلا حاجة الى الاستصحاب نعم اذا كانتا تعليليتين
ولم يعلم ذلك يجري الاستصحاب كما في مسئلة الماء المتغير بعد زوال تغيره فيعلم كون المتغير علة محدثة للنجاسة لا كونه علة مبقية لها ولو بعد زوال التغير
واما صورتي العلم بعدم كون العلة المحدثة هي المبقية وهو مورد الاستصحاب العرضي المعروف فلا يجري فيها الاستصحاب ايضا لعدم اليقين السابق والشك
اللاحق اللذين هما من مقومات مجرى الاستصحاب فلا يشمله اخبار الباب بل الوصف وبناء العقلاء غير متحققين فيه ايضا فيكون مجرى اصالة عدم علة
علة اخرى مقتضية للنجاسة فيثبت عدم المعلول المقتضى لثبوت الطهارة وهذا الاصل وان كان من الاصول المثبتة في باب النظر الا ان النظر الدقيق يحكم
بعدم كونه كذلك لانه يكون كذلك اذا كان الحاكم بالعلية هنا العقل كما في علية المؤثر للاثر وليس الامر كذلك فان الحاكم بها هنا هو الشرع فالمعلول
المنفي هو المعلول الشرعي وانتفائه بانتفائها من اللوازم الشرعية وان كان المدرك له هو العقل كما في جميع الاحكام الشرعية هذا في الوجوديات كما في
الامثلة السابقة واما العدميات فيجري فيها هذا الاستصحاب كما في مسئلة التكليف بعد البلوغ فانا نعلم بارتفاع التكليف عن الصغير من جهة
الصغر ونحتمل زواله والعلم بانه ليس علة مبقية لنفي التكليف نتمسك باستصحاب العدم والفرق ان العدم غير محتاج الى العلة وعدم وجود علة الوجود كاف
في الحكم بالعدم وان لم تكن علته المحدثة له **تنبيه** قد اشرنا الى ان النسبة بين الاستصحاب في الشك الساري وهذا الاستصحاب بحسب المورد عموم من وجه

في خاتمة مباحث الاستصحاب

ونقول في توضيحه ان مادة الافتراق الاول العام المخصص والامر الواقع عقيب الحظر والمجاز المشهور ونظائرها والتقريب في المجاز المشهور هو ان الشك في بقاء الحكم
الالتفات الى الشهرة من الشكوك الساري نظرا الى كون المخاطب بعد الالتفات الى الشهرة شاكا في اصل التحقق ومنه يظهر التقريب في الباقي ومادة افتراق
الثاني مثال الحيوان المذكور ومادة اجتماعهما المتيمم الواجد للماء المعتقد للتمكن من استعماله المنكشف فساد اعتقاده بفقده بعد ذلك بتقريب ان الشك
في بقاء المنع من الدخول بعد زوال التمكن شك في اصل التحقق في بدو الامر بمعنى انه غير متيقن باليقين السابق على الوجه الثابت فانه ثابت في السابق انما
هو المنع الظاهري الجامع للمنع الواقعي والشك انما في البقاء والارتفاع بعد زوال التمكن غير موقن باليقين الثابت على الوجه الثابت لكونه شاكا في المنع
الواقعي بحيث يسري الشك الى تحقق المنع الواقعي في السابق هذا بالنسبة الى الساري واما بالنسبة الى العرضي فبقاء المانع من الدخول على متيمم في بقائه
من عدم المقتضي للمبيحية وعرضي بقائه من منع المانع بحيث لا ينافي ثبوت المقتضي في ذلك الحين فنقول ان الاباحة الذاتية بمجرد التيمم ثابتة وكذا المانعية
من الامر الظاهري ايضا ثابتة واما المانعية الذاتية فغير ثابتة فثبت ان المستصحب في الاستصحاب المنع ان كان هو المنع العرضي المستبب من الامر الظاهري الغير المنافي
لمبيحية التيمم وصحته ففيه انه ارتفع وان كان هو المنع الذاتي ففيه انه لم يثبت بعد هكذا قرره بعض الافاضل وفيه تامل **قوله** فلو كان الشك
في تحققه اه **اقول** اشار بهذا الكلام الى تعريف الشك الساري وملخص الفرق بينه وبين الشك الطاري بعبارة تفيد رسمهما ان متعلق الشك
اما نفس البقاء او هو مع اصل التحقق بان يكون الوقت ظرفا للشكين فالاول هو الثاني والثاني هو الاول والقدر المشترك بينهما هو العلم باليقين السابق
وبعبارة اخرى الطاري هو الشك في بقاء المعتقد مع اليقين بثبوته اولا والساري هو الشك في نفس ذلك الثبوت ومثاله من الموضوعات مذكور في المتن
ومن الاحكام الوضعية ما لو تيقن طهارة ثوب ولاتم شك في صحة ذلك اليقين بسبب من الاسباب كاخبار عدل بنجاسته ومن الاحكام التكليفية ما لو
تيقن وجوب الاستعاذة في الصلوة ثم شك في صحة يقينه لاجل تعارض الادلة او رجوعه عن اعتبار الدليل الذي تمسك به اولا وقد مر بعض امثلته سابقا
فراجع ثم ان اول من تمسك لذكر هذا العنوان على ما اتفقنا بعض الافاضل هو السيد صاحب المفاتيح والمناهل وتبعه جماعة في رسائلهم الاستصحابية وتبعهما شريف
العلماء ثم شاع بين تلامذته **قوله** ثم لم يكن هذا من موارد الاستصحاب اه **اقول** لا فرق بين ان يكون مدرك الاعتقاد دليلا شرعيا وامارة شرعية او
غيرها بل لو شك في الحكم المستند الى الادلة الشرعية بمجرد احتمال تجدد رأي له في مقام الاستنباط لو راجع المدارك وجدد النظر لا زدياد قوة استنباطه
اشكل الحكم بجريان الاستصحاب ايضا وان حكم المشهور بجريانه فيه ووجه الاشكال ان الاخذ بمؤدى الامارات الشرعية كخبر الواحد مثلا اما ان يكون من
باب التعبد وعليه فلا اشكال في الجريان الا ان القول به ضعيف في هذا الشبهة الحكمية واما ان يكون من جهة افادتها الظن المطلق والظن الخاص الشخصي فيجري
الاشكال نظرا الى ان الموضوع الثابت ولا بالقطع هو المكلف الموصوف بصفة الظن وقد انتفى بزوال وصف الظن وحصول الشك كما هو المفروض ومع انتفائه
ينتفي الحكم فلا يمكن الاستصحاب ومع احتمال كون الموضوع هو المكلف مع قطع النظر عن اتصافه بذلك الوصف لا يمكن جريانه ايضا لاشتراط العلم
ببقاء الموضوع وهو منتف مع الاحتمال المذكور واما ان يكون من جهة افادتها الظن النوعي فيكون كذلك وان كان اخفى في النظر لكن القوم لا يلتفتون الى
هذا الاشكال بل التحقيق انه حقيق بان لا يلتفت اليه كما لا يخفى لانه اذا لم يمكن اجراء الاستصحاب في الشك الساري من جهة عدم احراز اليقين السابق
فليجر في الاحكام المترتبة على اليقين الثابت فيه من باب وجوب الاتباع ونحوه فانها محتملة البقاء وان زال نفس الاعتقاد الا انا نقول ليس مثل ما ذكر من الاحكام المترتبة
على الاعتقاد حكما واقعيا ولا ظاهريا جعله الشارع في مرحلة الواقع او الظاهر حتى يتمسك عند الشك في بقائه بالاستصحاب بل هو من قبيل الاعذار
التي قبلها الشارع من المعتقد ما دام معتقدا فهو من الاحكام العقلية التي قبلها الشارع في مقام العذر ويزول العذر بزوال الاعتقاد فلا يجوز استصحابها
قوله بين مدعي لانصرافها اه **اقول** المدعي لذلك شريف العلماء ره ومن جملة ما حذره دافعا لما يرد عليه من ان جعل الاستصحاب حجة في العبادات
المتعاقبة كان تطهر فخرج منه فصلى ثم خرج وذى فصلى ثم خرج وذى فصلى مع شكه في ما نقيته الكل وعلمه اجمالا بما نقية احدها هو خلاف مقتضى
الاستصحاب بحسب الواقع يقتضي حجيته هنا بطريق اولى بان الاولوية ممنوعة من جهة ان الشك فيما علم خلافه الواقع اجمالا طار وههنا سار ومع تسليمها
فهو ظنية لا عبرة بها في المقام وفي كلامه مع ما لا يخفى من حيث المطلب الغرض الذي ذكره لا يفهم معنا كيف ومقامنا خروج المذي او الودي والودي
مختلفة فان منها ما يخرج عند الملاعبة وغلبة الشهوة ومنها ما يخرج بعد البول ومنها ما يخرج بعد انزال المني كما صرح به الفقهاء وغيرهم فكيف
يتصور الشك في الناقضية في الكل **قوله** وبين منكر له غاية مل بعمومه اه **اقول** وهذا هو الذي اختاره جماعة ممن قارب عصرنا وبعض من عاصرناه استنادا
الى شمول الاخبار لهما اذ مفادها المضي على طبق المعلوم سابقا وعدم الالتفات الى الشك اللاحق مطلقا بل ربما يدعى ان اكثر اخبار الباب ناظر
الى الشكوك الساري مقتضيا لا يخص الحجية فيها لو لم يكن الشكوك الطارية مما اطبق على اندراجها في الاخبار فان قوله ع من كان على يقين فشك
الخ يدل على ان وجوب المضي على اليقين انما هو اذا حصل يقين ثم حصل بعده الشك كما هو قضية كلمة الفاء فيحمل على ذلك ما لا يكون على ذلك المنوال
مثل قوله ع فانه على يقين من وضوئه لينتظم تلك الاخبار حق الانتظام مع ان ظاهر الاخبار اتحاد مورد اليقين والشك وتاخر الثاني عن الاول وهما
موجودان في هذه الصورة دون غيرها فان اليقين في صورة كون الشك طاريا انما تعلق بالثبوت وتعلق الشك اللاحق بالبقاء وكذا لم يتاخر الشك
فيها عن اليقين بل تاخر المشكوك عن المتيقن وان تحد متعلق الشك واليقين لو فرض كونه مورد السؤال في الاخبار الشكوك الطارية لا يرفع البعد ...

في الكلام في الاستصحاب في الشك الساري

الذي لا يختص بخصوص الأسئلة فان قيل اذا لم يفد بعض الأخبار ازيد من الحجية في موارد الشكوك الطارئة لا يجوز الاحتجاج بالباقي في المسئلة الأصولية قلنا قد ذكرنا سابقا ان اخبار الاحاد ان كانت حاوية لشرائط الحجية جاز التمسك بها في الأصول والفروع من دون فرق بينهما **قوله** وتوضيح دفعه **اقول** التوضيح دفعه بتقرير اخر ان يقال ان بين موردي القاعدتين تعاندا وتخالفا من حيث المناط في الاستصحاب المشهور هو اليقين الفعلي بالثبوت القطع في الزمان الأول فان الشاك في طهارتها مثلا يتيقن فعلا ثبوتها في الزمان الأول بطريق القطع والمناط في الشك الساري هو الشك الفعلي بالثبوت في الزمان الأول وايضا قد مر ان المعتبر في الثاني اتحاد متعلق اليقين والشك دون الأول وان المعتبر فيه تاخر الشك عن اليقين فبينهما عموم من وجه لا اتحاد والتساوي حتى يشملهما دليل واحد فان من الموارد ما يصلح لجريان الاستصحاب المشهور والقاعدة كما اذا تيقن وجود شيء في الزمان الأول ثم عرض الشك فان كان الشك في البقاء فهو مجرى الأول وان كان في اصل التحقق في الزمان الأول فهو مجرى الثاني ومنها ما لا يصلح الا لجريان الأول كما اذا اتحد زمان اليقين والشك او تاخر المشكوك ومنها ما لا يصلح الا لجريان الثاني وهو ما اذا تعلق به الشك المتاخر باصل التحقق في الزمان الأول فيلزم من ارادتهما معا من الاخبار استعمال اللفظ في معنيين ولا يمكن الحمل على ارادة الاشتراك المعنوي لعدم معنى عام جامع لهما فلا بد حينئذ من ارادة احدهما منها ولا ريب في شمولها للاستصحاب المشهور باعتراف الخصم فلا تشمل الشك الساري وهو المطلوب واما قوله من كان على يقين الخ فلو سلم ظهوره في الثاني فيمكن صرفه عنه بدلالة الاخبار الأخر اعانة للانتظام كما هو مطلب الخصم بل الانتظام حينئذ اتم من الانتظام بما رامه الخصم فان من لاحظ نظائر هذه الفقرات الاخبار هو الاستصحاب المشهور فمن جملتها قوله في صحيحة زرارة فانه على يقين من وضوئه الخ بتقريب ان معناه ان الشاك متيقن فعلا بوجود الوضوء في الزمان السابق فيجب عليه الاستصحاب فيبنى على اعتباره مع انتفاء اليقين الفعلي كما في الشك الساري ومنها قوله في رواية عمار لانك اعرته وهو طاهر فان معناه انك متيقن فعلا بطهارة الثوب قبل اعارتك فاجر الاستصحاب ومنها الاخبار المشتملة على النهي عن النقض بتقريب ان معنى النقض هو ابطال الشيء الثابت المتحقق كما اشرنا سابقا مضافا الى ما قيل من انه يلزم من حمل الاخبار على العموم تخصيصها الا من شمولها على هذا التقدير ما اذا انكشف فساد ذلك اليقين السابق مع انه لا يجري فيه الاستصحاب اجماعا ولو قلنا باختصاصها بغير هذه الصورة فيكون من باب التخصيص مما يابى عنه ما ينطق به الطائفة الاخبار بملاحظة سياقها وناهيك التعليل المذكور فيها الدال على كون المناط هو اليقين السابق فلا بد من حملها على الاستصحاب المشهور كما هو مقتضى كثير منها لئلا يلزم ذلك مع ان شيئا من نظائر الاستصحاب لا يتقيد على ذلك الا ان يدعى ان القدر المشترك بينهما هو كون الزمان السابق ظرفا لليقين ولو سلم افادتها ازيد من ذلك فلا اقل من الوهن في الأخبار فلا بد من ارجاع النظائر اليها لا العكس وهو بمكان من السقوط واما ما يقال من انه كلما وجد الشك الساري كان منضما الى الشك الطاري فلا يبقى مورد لعدم الحجية فخال عن التحصيل اذ المناط ليس وجود الشك الطاري ولو بانضمام شيء اخر بحيث يجري الاستصحاب كما لا يخفى

قوله فانهم اه **اقول** يمكن ان يكون اشارة الى عدم امكان المعنى المتعدد وعدم تعدده بمجرد الاعتبار الا يوجب حمل هذه الفقرة من الخبر على المعنى المذكور المنطبق على الاستصحاب المشهور لامكان حملها على الشك الساري كما ادعاه هو بما فيه **قوله** وربما فصل بعض الاساطين اه **اقول** هيهنا صور ست مندرجة في الاعتقاد بعد زوال الشك في بقاء احكام المعتقد السابق اما مع العلم او مع الشك في صحته وفساده وعلى التقديرين اما ان يعمل على طبق معتقده قبل الشك ولا وعلى تقدير العمل اما مع تذكر صورة العمل اولا اما صورة العلم بفساد المدرك مع عدم العمل فلا دليل فيها سواء حصل التذكر اولا على جواز ترتيب احكام الاعتقاد بالنسبة الى الأزمنة الآتية فكما لا يجري الاستصحاب لا يقتضي دليل اخر ولم يدع احد وجود الدليل عليه اما ثالث الصور فبعينها مع العمل كان يعتقد الشخص كونه مجتهدا له ملكة الاستنباط ويعمل على وفق اجتهاده ثم يتبين له فساد اعتقاده وكذا لو اعتقد العالم اجتهاد الشخص عمل بقوله ثم انكشف الخلاف سواء حصل التذكر ام لا او غيرهما مما يجري فيها قاعدة الشك بعد الفراغ بناء على تعميمها لصورة تذكر صورة العمل فيرتب الآثار على الأعمال السابقة ولا يجري فيها الاستصحاب الذي يترتب عليه صحة الأعمال اللاحقة واما صورة الشك والعمل معا فلا اشكال في جريان قاعدة الشك بعد الفراغ فيها بالنسبة الى الأعمال السابقة وانما الاشكال في صحة الأعمال اللاحقة كما في صورة الشك مع عدم العمل فذهب كاشف الغطاء الى انها مسئلة بان الأصل في كل ما خلقه الله هو الصحة فيحكم بان الاعتقاد ناش عن المدرك الصحيح وفيه ان هذا الأصل غير صحيح ومدركه غير معلوم فان كان قاعدة الشك بعد الفراغ فموردها الأفعال وكذا ان كان قاعدة حمل فعل المسلم على الصحة او هي شاملة للأقوال ايضا على وجه وان كان هو الغلبة فلا يعتبر بها بعد تحققها الا ارباب الظنون المطلقة فاللازم حينئذ تجديد النظر والفحص فالتحقيق انه لا فرق بين صورتي العلم بفساد المدرك والشك فيه بالنسبة الى الأعمال اللاحقة في الاعتقاديات التي لا منشأ من الأدلة والامارات الشرعية لما اشرنا اليه سابقا من ان الاعتقاد عذر عقلي قبله الشارع ما دام ثابتا فلا يترتب عليه الآثار بعد زواله وان امكن القول بترتب الآثار على الاعتقاد الناشي من الأدلة الظاهرية فيتوهم فيه الاستصحاب الذي هو من الأدلة الظاهرية اذ ليس المدار فيه على مجرد الاعتقاد بل على الأدلة الا انا اشرنا سابقا الى ضعف ذلك ونقول هنا تتميما للمبحث ان الأصحاب اختلفوا في وجوب تجديد النظر على المجتهد عند الشك في فساد المدرك وعدمه على قولين فذهب جماعة الى العدم واستدلوا عليه بوجوه منها ما ذكره كاشف الغطاء وقد مر مع الجواب عنه ومنها الاستصحاب الأحكام الثابتة لذلك المجتهد وفيه ان الاستصحاب لا يجري الا مع احراز الموضوع وهو منتف هنا اذ الموضوع في الزمان الأول هو المجتهد المتصف بصفة العلم بصحة المدرك وقد زال بزوال الصفة ومنها اصالة البراءة وفيه ان مجرى البراءة انما هو التكليف الذي يترتب عليه

في خاتمة مباحث الاستصحاب

الثواب والعقاب الا الطرق التي يؤخذ منها التكاليف التي لا يترتب عليها كالاجتهاد والتقليد للذين يتعلق بهما تكليف من الشارع وانما الحاكم بهما
العقل في مقام الارشاد فلا بد فيهما من الاحتياط وتحصيل طريق النجاة ومنها لزوم العسر والحرج المنفيين بالآية والرواية وفيه منع اللزوم بالنسبة الى المجتهد
المطلق العارف بالمدارك والمآخذ المحيط بجهات الاستنباط فالحق وجوب تجديد النظر عليه ومما ذكرنا يظهر الحكم فيما لو كان الشك من المجتهد في تغير الحكم
بسبب العلم بازدياد قوته واشتداد ملكته الراسخة وانه يجب عليه النظر نعم هنا لا يمكن للقائلين بعدم جواز التمسك بالاستصحاب في الاشياء كما لا يخفى
قوله الثالث ان يكون كل من بقاء آه **اقول** اراد تحقيق الحال فيما جعله التوني من شرط العمل بالاستصحاب وهو قيام الدليل على خلافه او على عدمه
وهذا مع العلم بالبقاء آه اقول ملاك الامر في المقام هو تحقق المراد من اليقين والشك في اخبار الباب فيمكن ان يراد من اليقين في المقام من اليقين الوجداني
وكذا الشك نظرا الى مقابلته لليقين وان يراد من الاول والشك ما يعم الوجداني والشرعي الجعلي ومن الثاني الوجداني خاصة وان يراد من كل الاعم
والاولان لم نظفر على قائل بهما والثالث هو المعروف بل المقطوع به منهم وان كان الاول اظهر بحسب النظر لعدم صدقهما على الجعلي حقيقة وانما اجري عليه
حكمهما قوله ولا ريب في العمل به آه اقول وهو المعروف بين معتبري الاستصحاب من الاصحاب من غير فرق بين الاقوال من القول باعتباره من باب الوصف او من باب
السببية الشرعية المطلقة او السببية التعبدية العقلية فيكون المعارضة بين الاستصحاب والدليل معارضة بدوية غير محتاجة الى ملاحظة المرجحات
ومن هنا يصعب الامر على القائلين باعتباره من باب الوصف فقضيته تقديم الاستصحاب على الدليل تارة والتوقف فيه اخرى لا يقال نحن نرى انهم قد يميلون
الى الحكم المطابق للاستصحاب ويتوقفون مع تحقق الدليل في المورد لان ذلك للشك في دليلية الدليل عندهم من جهة عدم احراز شرائطها مع ان هذا
النحو من التوقف قد يصدر عن القائلين بعدم حجيته كما نقله العلامة عن بعضهم حيث رد ذلك الدليل بالاستصحاب وصرح بتقديم الدليل عليه فلولا ذلك لاختل
امر الاجتهاد والاستنباط ولانسد ابواب الفقه اذ لو لم يعمل به فاما ان يتوقف ويعمل بالاستصحاب وكلاهما في غاية البعد لعدم اللزوم ووقوع التعارض بينهما
في غالب المسائل ويرجع الامر بالاخرة الى العمل بالاستصحاب لانه المرجع في صورة التوقف ايضا اذ المرجع في صورة التساقط اصالة البراءة واستصحابها والحكم
بالتخيير بين العمل به والعمل بالدليل يرجع الحكم باصل البراءة الراجع الى الاستصحاب وربما يستدل على وجوب التقديم بوجوه اخر منها الاجماع القولي والعملي
واورد عليه بانه كيف يدعى الاجماع عليه والحال ان مثل المحقق القمي ره خالف في المقام وذهب الى تقديم الاستصحاب على الدليل الاجتهادي في بعض المقامات
ونسب المخالفة الى الاصحاب ايضا في مسئلة حيوة المفقود المذكورة في المتن حكاية عنه ره وفيه ان ما ذكره لا ينافي الاجماع في محل البحث وهو تقديم الدليل الاجتهادي
على الاستصحاب اذ من المسلم ان الدليل الاجتهادي هو الذي يكون ناظرا الى الواقع من دون اخذ الجهل فيه وما ذكره لا يصلح نقضا بالنسبة اليه اذ المخالف فيه خالف في تقديم
الاستصحاب على الخبر الواحد ولا يكون كل خبر دليلا اجتهاديا مثل الخبر في المقام حيث انه اخذ فيه الجهل اذ مؤداه ان من غاب ولم يعلم حاله يقسم ماله بعد
اربع سنين بعد الطلب فهو من قبيل الادلة الفقاهتية من جهة اخذ الجهل فيه ولا استبعاد في كون الدليل اللفظي فقاهتيا فانه كثير مثل قوله ع رفع عن امتي
ما لا يعلمون وقوله ع الناس في سعة مما لم يعلموا وقولهم ع كل شيء طاهر وكل شيء مطلق الى غير ذلك ومنه يظهر ان ما اورده صاحب الفصول على المحقق القمي ره من
ان عمل بعض الاصحاب بالاستصحاب وطرح الاخبار في المقام ليس من جهة انكارهم تقديم الاخبار على الاستصحاب بل من جهة عدم صحة تلك الاخبار عندهم
بسببه فهذان الفاضلان قد اشتبه عليهما الامر في معنى كون الدليل اجتهاديا وفقاهتيا ومنها ان دليل الاستصحاب من قولهم ع لا تنقض اليقين بالشك
لا يدل الا على حجيته في مقابلة البراءة والاحتياط فلا دلالة له على حجيته في مقابلة الدليل الاجتهادي اذ المراد فيه النهي عن نقض حكم اليقين في الاستصحاب
بحكم الشك من البراءة والاحتياط على اختلاف الفريقين في الطريقين لا نقض نفس اليقين كما اشرنا سابقا وكذا سائر ادلته من بناء العقلاء والاجماع
والغلبة وكونه مفيدا للظن لا تدل على اعتباره مع وجود الدليل الاجتهادي وهو غير خفي الا في الاخيرين والراجع اولهما الى ثانيهما ووجه عدم الدلالة فيه بناء
على الظن الشخصي في الاستصحاب ظاهر والا فلا الا ان يقال ان الظن الحاصل من الدليل اقوى الظنين فتامل هذا اذا بنينا على حجية الدليل الاجتهادي كالخبر
تعبدا واما على تقدير اعتباره من باب الظن والانسداد فعلى القول بانتاج دليل الانسداد اعتبار الظن الشخصي فالمدار عليه ايضا وجه على القول بانتاجه
اعتبار الظن النوعي فيجيء الاشكال في صورة افادة الاستصحاب للظن الشخصي لما قرر من الاعتبار في ما اذا تعارض الظن النوعي **قوله** بل هو من باب
تخصيص ادلة الاستصحاب آه **اقول** كما هو المشهور وفي السنة الفقهاء حيث يقولون ان الاستصحاب مخصص بالدليل فراجع كتاب الرياض تجده مشحونا بذلك
وضعفه ظاهر بل لم يصدر عنهم الا غفلة او تسامحا نظرا الى ان التخصيص انما يكون في العام والخاص المطلقين فيحمل العام على الخاص وليس حال الاستصحاب مع
الدليل كذلك اذ النسبة بينهما العموم من وجه لاجتماعهما فيما ورد الدليل كالخبر على طبق الاستصحاب وافتراقهما فيما يوجد فيه حالة سابقة ولا دليل
هناك او بالعكس مع ان المناط في التخصيص تغير الحكم لا الموضوع والدليل يرفع موضوع الاستصحاب الذي هو الحكم الظاهري نعم قد يقال بكونه من
باب التخصيص في بعض الموارد وهو ما اذا كان الحكم الشرعي محمولا على نفس الشك بنحو الموضوعية من دون اعتبار امر اخر اصلا مثل قول الشارع لا يعتد
كثير الشك والسهو على شكه او سهوه فان مثل ذلك لا بد من كونه مخصصا لقوله ع لا تنقض اليقين بالشك لان المناط في التخصيص اتحاد المخرج مع المخرج منه
بحسب الموضوع واختلافهما بحسب الحكم كما في قولنا اكرم العلماء ولا تكرم النحويين فان النحويين يغاير حكمهم مع سائر اصناف العلماء مع انهم من العلماء
والشك في المثال مع انه اعتبر شكا اختلف حكمه مع حكم سائر الشكوك فيكون المحصل بعد تعارضهما بالعموم والخصوص لا تنقض اليقين بشيء من الشكوك الا

في تقديم الدليل على الاستصحاب

بشك عرض من جهة كثرة الشك وكذلك قاعدة الشك بعد الفراغ فان المضي مع الشك كما هو مقتضاها يستلزم نقض اليقين باشتغال الذمة وكذا الشكوك
الواقعة في الصلوة المامور بالبناء فيها على الاكثر ويمكن المناقشة في المثال الاول بجعله من باب الحكومة لان الظاهر من قوله لا يعتد كثير الشك انه سبحانه
عليه الافلا معنى للبناء او عدم الاعتناء فيكون من قبيل ادلة العسر والحرج الحاكمة على ادلة الاحكام وكذا المثال الثاني فان ذلك فيه مبني على عدم
جعل القاعدة من باب الامارات الكاشفة وهو ممنوع لكون التعليل فيها بكون الشاك اذكر حين العمل ظاهرا في كونها امارة لا من باب التعبد
الصرف فيكون من باب الحكومة لا التخصيص اما الاول فلانه يأتي بالحكم المخالف ويرفع المعاضة كالمفسر بالنسبة الى المفسر واما الثاني فلان الدليل
كما انه يثبت تغير الحكم يقتضي تبدل الموضوع حسبما هو مقتضى الكاشفية واما الثالث فلعدم ارتفاع الشك عن المكلف حقيقة لانه لا يمكن زواله
الا بالعلم الوجداني واتما امر بالاخذ بمفاد الدليل هو الواقع ثم انه لا ثمرة لهذا الخلاف اذا لم يلاحظ التعارض في البين ولم يلاحظ ما يترتب عليه الا
ان يقال ان من جعله من باب التخصيص قد لاحظ ذلك **قوله** ولا تخصصا بمعنى خروج المورد آه **اقول** قيل التخصص هو ان يلوح من الدليل
الاستصحاب تقدم الادلة عليه بل ان تشتمل على ذلك ليس المراد به هو ان يكون الحكم المشكوك مرفوعا بارتفاع موضوعه كما يتوهم فان كون ذلك
لاجل ارتفاع الموضوع احتمال رابع في عرض الاحتمالات الثلاث من التخصيص والتخصص والحكومة وان لم يقل به احد انته خبير بما فيه فانه اجنبي
عن الاصطلاح وخشي عن كلمات القوم **قوله** لان هذا مختص بالدليل آه **اقول** اذ ليس الدليل الاجتهادي مط وان لم يكن علميا برافع للشك مالم
اذ لا يقطع بمطابقته للواقع بمجرد كونه دليلا اجتهاديا وان كان ناظرا الى الواقع مرآتا له فهو علم شرعي لا علم وجداني والمطلوب في التخصص هو الثاني
لا الاول فبعد يبقى ما يكون الشك باقيا الا اذا كان مفيدا للقطع الوجداني كالاجماع المحصل والضرورة والخبر المتواتر **قوله** ومعنى الحكومة آه
اقول قد يقال ان مراده تفهيما من التحكيم في المقام هو معنى آخر وهو مطلق التوارد بينهم العرف والعقلاء وفيه ما لا يخفى ثم ان هذا التعريف للحكومة اظهر
مما ذكره في باب التعارض والتراجيح تحقيقا حيث انه في بعض الموارد فان الملخص مما ذكره هناك في تعريفها ان يكون الحاكم ناظرا بمدلوله الى المحكوم عليه مفسرا
له بحيث لو قطع النظر عن هذه الملاحظة لكان لغوا والتفسير قد يكون جليا يفهمه كل احد كما اذا قال اكرم العلماء ثم قال اردت غير زيد وقد يكون خفيا لا
الا الخبير البصير بلطائف التفسير كما في ادلة الضرر والحرج بالنسبة الى جميع التكاليف الشرعية الالزامية وادلة المسامحة بالنسبة الى الاوامر ومما ذكرنا
يظهر الفرق بينه وبين التخصيص وسيأتي توضيحه **قوله** وربما يجعل العمل بالادلة آه **اقول** جاعله اياه من باب التخصص هو صاحب الفصول وقد
يقال في تسديد كلامه ان مراده ان معنى حجية خبر الواحد مثلا هو انه عبارة عن جعل مؤداه مطابقا للواقع وتنزيله منزلته في جميع الاحكام المترتبة
عليه ومن جملتها رفع اليد به عن الحكم المشكوك فيه تعبدا او ضع الخبر الواحد طريقا من طرق الامتثال بالواقع كالطريق القهري وكما يرفع اليد بوجود الطريق
القهري اي القطع عن الحكم المشكوك فيه في مسئلة الاستصحاب لحصول الامتثال بالخطاب لا تنقض اليقين بالشك لحصول اليقين برفعه فكذلك بوجود ما هو
بمنزلته لارتفاع الشك حينئذ وان كان حكما وبجعل الجاعل وانت خبير بما فيه فان المدار في ارتفاع الشك على اليقين الوجداني كما اسلفناه **قوله**
ولعل ما اورده عليه المحقق القمي ره آه **اقول** ملخص ايراده على ما هو صريح كلامه ان ان اراد من الدليل ما ثبت حجيته على معارضه فلا اختصاص له
الشرط بالاستصحاب وان اراد منه ما يقابل الاصل ففيه منع الاجماع في الاستصحاب وان اراد ان الاستصحاب من حيث انه استصحاب لا يعارض الدليل النطقي من
حيث هو هو اجماعا فله وجه كما ان العام من حيث انه عام لا يعارض الخاص من حيث انه خاص والمفهوم من حيث انه مفهوم لا يعارض المنطوق وكذلك لا ينافي
تقديمه لامر خارج كما في العام والمفهوم ومما يقضي منه العجب ان بعض الفضلاء المعاصرين قرء في العبارة الدليل القطعي بدل قوله الدليل النطقي فابرق
وارعد وصاح وعربد موردا على المحقق بان الدليل القطعي لا يقدم عليه الاستصحاب وان اعتضد بالف معاضد مع ان الكلام ليس في الدليل القطعي خاصة بل
في مطلق الدليل الاجتهادي وليس مثله الا مثل من يحكى انه قرء في عبارة بعض المحققين من اهل الحكمة الوجود لتحديد بدل قوله الوجود البحت فاورد عليه بانه لا
التحديد على وجود الحق ولا ضير في امثال ذلك بعد ما تحقق ان الانسان محل النسيان **قوله** فلا دخل له بما نحن فيه آه **اقول** قد ذكر في محله
وجوها منها ما ذكر في المتن ومنها ان عمل الاصحاب بالاستصحاب فيه ليس بنفسه بل بموافقة اخبار اخر ايضا مضافا الى ردهم دلالة الاخبار المخالفة فانها
غاية الاختلاف مع ان بعضها من قبيل قضايا الاحوال كما يظهر للمتامل فيها ومنها ان القائلين بالقول المشهور وان لم يكونوا على نمط واحد في باب اخبار
الاخبار من الاقتصار على الصحاح الا انهم صاروا الى ما صاروا وطرحوا اخبار الاربع سنين لمراعاة القاعدة نفي الحرج التي تعد من اصول المذهب عند جمع المقتضية
لعدم الطلب في المدة المذكورة ومنها انه لما كان الطلب من اربع جوانب في هذه المدة مما يتحمل في الاغلب فصار بمثابة ما ليس مصداق صار المشهور الى ما
صاروا اليه لا انهم لا يعتنون بما كشف السلطان في اربع سنين ومنها ما اشرنا سابقا من ان عملهم بالاستصحاب في هذه المسئلة لا ينافي الاجماع على
تقديم الدليل الاجتهادي نظرا الى ان الاخبار الواردة فيها من قبيل الادلة الفقاهتية ولا يرد عليه ما قد يتخيل وروده من ان الاجماع لم ينعقد على تقديم
الدليل على الاستصحاب من حيث انه معنون بعنوان انه دليل اجتهادي لان هذه اللفظة من الالفاظ المستحدثة فيما يقرب من عصرنا بل هو منعقد على تقديم
الدليل الشرعي الذي هو غير الاصول وذلك لان هذه اللفظة وان كانت مستحدثة لكنها مسبوقة بحسب اللب قوية بحسب المعنى حقيقة مع انا نمنع كون معقد
الاجماع ما ذكر بل معقده تقديم ما هو ناظر الى الواقع كاشف عنه غير ماخوذ فيه الجهل سواء سمي بهذا الاسم ام لم يسم والتحقيق عندنا ان بناء المشهور على العمل

في خاتمة مباحث الاستصحاب

بالاستصحاب في المقام انما هو لاجل استقرار عادتهم واستمرار ديدنهم على ان لا يرفعوا اليد عن القواعد الكلية المعتنى بشأنها بمجرد ورود الخبر على خلافها ولذا لم يجوّز كاشف الغطاء ومن بعده وخلد بيع الاعيان الموقوفة مع ورود اخبار كثيرة على جوازه فمثل هذه الاخبار كلما ازدادت كثرة وقوة ازدادت ضعفا من جهة ان عدم العمل بها مع كثرتها يكشف عن وجود خلل فيها **قوله** وان كان مقدما على بعض صور اخراه **اقول** لا اشكال ولا ريب في تقديم الاصول بعضها على بعض ولا في معلومية بعض موارد التقدم وانما الاشكال في فهم الميزان الكلي الذي هو ملاك التقديم لستيات ...

والذي يمكن ان يجعل ميزانا لذلك امور ثلاثة الاول قلة الجهل المأخوذ فيها وكثرته فيقدم الاقل اخذا على الاكثر اخذا كما اذا قيل اذا جهلت بالواقع فافعل كذا ولا شك في ميزانية هذا الميزان لكن الشأن في تشخيصه في الادلة ومعرفة ان الدليل الفلاني اخذ فيه الجهل القليل والدليل الآخر اخذ فيه الجهل الكثير والمثال الملائم لذلك تعارض الاستصحاب مع البراءة والاحتياط فقد حكموا بان اعتبارهما انما هو بعد فقدان العلم بالواقع وبالاستصحاب ولعله انما يكون لاجل ان اعتبارهما من باب حكم العقل وما ورد فيه من النقل يكون امضاء له وحكم العقل فيهما كذلك بخلاف الاستصحاب فان المعتبر فيه هو الشك بالواقع فقط وهو كما ترى فان حمل الادلة على التقرير والامضاء مع انها في عرض دليل الاستصحاب بعيد نعم يتم ذلك اذا جعل مدرك اعتبارهما هو العقل الكاشف المنزلية والمنزل لهذا الواردية والمورودية فيقدم المنزل الوارد على المنزل المورود ونحن اخرى يقدم المخصص منهما للآخر عليه وذلك كانقلاع موضوع الثاني بالاول كما في استصحاب نجاسة الثوب المغسول واستصحاب طهارة الملاقي فان الاول يرفع موضوع الثاني ويخصصه بصورة عدم ملاقاة الطاهر المتيقن هذا الميزان يشارك الاول في افادة تخصيص احد الدليلين بالآخر وان كان الاول في تلك المرحلة اظهر وسيجيء تمام الكلام في بيان هذا الميزان وان ميزانيته محل الخلاف

الثالث الميزان الموجود في تقديم احد الدليلين الاجتهاديين على الآخر من الرجوع الى المرجحات في العموم من وجه وحمل العام على الخاص في العموم مطلقا كما في تعارض الاستصحاب وقاعدة الشك بعد الفراغ المستفادة من مثل قوله انما الشك في شيء لم تجزه فان الاستصحاب يقتضي عدم اتيان الشيء المشكوك ولو بعد الفراغ وتجاوزه والقاعدة يقتضي البناء على اتيانه فهما متنافيان ولما كان الاستصحاب عاما بالنسبة الى ما بعد العمل وغيره فيعمل بالقاعدة حملا للعام على الخاص كما في تعارضه مع قاعدة البناء على الاكثر في عدد الركعات والاستصحاب اعم منها لشموله الشك في الصلوة وغيرها واختصاص القاعدة بالصلوة وكما في تعارضه مع قاعدة حمل فعل المسلم على الصحة في اشتراء اللحم من يده وكما في تعارضه مع قاعدة الطهارة في مثل الجلد المطروح فيقدم الاستصحاب لكونه خاصا وهذه الموازين تجري مع عدم امكان الجمع بين الدليلين والا فهو اولى مهما امكن كما فيما اذا توضأ بالمائع المردد بين كونه ماء او بولا فيحكم بطهارة الاعضاء وبقاء الحدث عملا بالاستصحابين **قوله** الاولى ان اليد مما لا يعارضها آه **اقول** لا فرق في ذلك بين اليد المؤكدة بالتصرف المتكرر بالبناء والهدم والاجارة ونحوها وغير المنفردة عنه لخبر حفص بن غياث الدال على ما ذكر بعمومه فلا وجه لحمله على الاولى كما ارتكبه البعض مع ما فيه من التعليل الصريح في عموم الحكم وللاخبار المستفيضة والاجماع والسيرة على جواز قبول اهل الشرع من ذي اليد اكلا ولبسا وصلوة فيه وقبول هبته وبيعه واجارته الى غير ذلك مما يستلزم تصرفا في اليد قوله في ذيل رواية حفص بن غياث آه **اقول** قد تقدم ذكرها في اوائل الكتاب فارجع اليها وذيل الرواية وان كان مفيدا لتعبدية اليد الا ان تجويز الامام عليه السلام الشهادة بالملك لذي اليد بمجرد اليد حيث قال عليه السلام نعم بعد قول السائل ايحل لي ان اشهد انه له يفيد اعطاء اليد حكم الواقع في افادة القطع المعتبر في الشهادة فتكون من الادلة الاجتهادية الناظرة الى الواقع المتقدمة على الادلة الفقاهتية ثم ان ذيل الرواية مما يستشم منه الاجتزاء بالظن في كل ما يعتبر فيه العلم لزوم العسر والحرج واختلال النظام كالاحكام الشرعية في زمان الانسداد فيثبت حجية الظن المطلق وكالعدالة خصوصا على القول بكونها ملكة عبارة عن الملكة النفسانية وكالنسب والوقف ونحو ذلك **قوله** فيلزم المحذور المنصوص آه **اقول** مع انه لو لم يعتبر اليد في مقابلة الاستصحاب للزم لغوية اخبار اليد اذ ما من مورد من موارد اليد الا وفيه استصحاب عدم يعارضه فلا يبقى مورد لليد هذا انما يلزم على المختار من جواز المخالفة الاجمالية في صورة تعارض الاستصحابين كما لو تداعى شخصان مالا في يد احدهما فاستصحاب عدم ملكية كل منهما يعارض استصحاب عدم ملكية الآخر فيعمل باليد والا ويلزم لغوية اليد حتى في موضع التعارض واما على القول بعدم جوازها فلا يمكن العمل بكلا الاستصحابين لاستلزامه المخالفة الاجمالية من جهة حصول القطع بان المال لاحدهما اجمالا فيطرحان ويبقى اليد مستقلة في افادة الملك لذيها فتكون لليد فائدة في هذه الصورة الا ان يقال ان هذا المقدار من الفائدة في قوة اللغوية فلئن قلت لزوم اللغوية انما يقتضي تقدم اليد على الاستصحاب التي لا ينفك عنها كاستصحاب عدم الملكية واما تقدمها على الذي يجامعها تارة ويفارقها اخرى كما في تعارض اليد السابقة واللاحقة حيث ان مقتضى اليد كون المال لذي اليد في الوقت ومقتضى استصحاب بقاء المال على ملك المالك كونه لذي اليد السابق لكون ذلك الاستصحاب قد يجامع اليد كما اذا بقي المال في يد المالك السابق فلا يلزم اللغوية من العمل بالاستصحاب في محل الاجتماع للعمل باليد في غيرها التعارض في مقابل الاستصحاب الذي لا ينفك عنها قلت ادلة الاستصحاب تأبى عن التفريق بين موارده وبما حققنا من وجوب تقديم اليد مطلقا سواء جعلناها من الادلة او من الاصول نقدر على دفع ما يقال ان مقتضى تقديمها على الاستصحاب كونها من الامارات الناظرة الى الواقع والمعلوم عدم تقدم الادلة الاجتهادية بعضها على بعض مع انهم حكموا بتقديم البينة عليها مضافا الى ما ذكره بعض الافاضل من ان لليد جنبتين جنبة الدليلية لكونها مشخصة للموضوع وان ذا اليد هو صاحب المال في الواقع ولذا يقدم على الاستصحاب وسائر الاصول لسكوتها عن تشخيص الموضوع وانحصار دلالتها على افادة ترتيب الاحكام وجنبة الاصلية لاعتبار الشك في موضوعها فلئن قلت لو تم تقديم اليد على الاستصحاب لم يبق وجه لاتفاقهم على كون استصحاب

منه

في حكومة قاعدة اليد وقاعدة أصالة الصحة بعد الفراغ على الاستصحاب

مستنداً للشهادة واختلافهم في اليد فيجوز لمن علم كون شيء ملك شخص في الزمان السابق أن يشهد في الأزمنة اللاحقة بكونه ملكاً له ولا يجوز لمن رأى شيئاً في يده أن يشهد له أنه ملكه قلت لو سلّم ذلك فإنما هو حكم تعبدي حكم به الشارع مع إمكان ابداء الفرق بينهما بأن الاستصحاب لو لم يشهد به لانسدّ باب الشهادة فإن انسداد الأغلب أوجب عدم ثبات فيها ولا يستلزم ذلك تقديمه حين التعارض وفيه ما فيه **قوله** بل الأجل أن دعوته آه **أقول** فالمورد وإن صار للاستصحاب إلا أنه من قبيل المعارضات الاتفاقية وقد أشرنا في بعض كلماتنا السابقة إلى إمكان اجتماع عنوانين في مورد لا مدخل لأحدهما فيما يثبت به الآخر ولا يخفى أن ما ذكره إنما هو فيما لو كان ثبوت كون المال لذي اليد السابقة بإقرار ذي اليد اللاحقة كما هو صريح كلامه وأما لو كان ثبوته بغير كشهادة عدلين أو علم الحاكم فيمكن منع تقديم ذي اليد السابقة لخروج المسئلة حينئذ عن عنوان الادعاء والانكار وإن توهم الاصحاب كونه من ذلك العنوان على هذا التقدير أيضاً قوله يظهر مما ورد في محاجة علي ع آه أقول روى في الاحتجاج مرسلاً وفي الوسائل عن تفسير علي بن ابراهيم صحيحاً عن الصادق عليه السلام في حديث فدك أن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام قال لأبي بكر تحكم فينا بخلاف حكم الله في المسلمين قال لا قال فإن كان في يد المسلمين شيء يملكونه ادعيت أنا فيه من تسئل البينة قال إياك كنت أسئل البينة على ما تدعيه قال فإذا كان في يدي شيء فادعى فيه المسلمون تسئلني البينة على ما في يدي وقد ملكته في حياة رسول الله صلى الله عليه وآله وبعده ولم تسئل المسلمين على ما ادعوا علي كما سئلتني البينة على ما ادعيت عليهم الحديث ثم إن مقتضى طلبه ع ذلك بعضها ناظر إلى جهة الإرث وبعضها إلى جهة اليد فلا بد من التأمل فيها وأنها على فرض كونها من جهة اليد هل يكون محطّها القسم الأول من اليد أعني المقرونة بالإقرار كما يظهر من المصنف حيث عبّر بكلمة بل أو القسم الثاني منها **قوله** وإن شئت قلت إن دليله أخص آه **أقول** بأن يكون مورده منحصراً في مجرى الاستصحاب نظراً إلى الغلبة وإن شئت قلت إنه أقل مورداً من أدلة الاستصحاب وسيأتي في باب التعارض والتراجيح أنه إذا دار الأمر بين العامّين كان أحدهما أقل أفراداً خصص الآخر أو لو خصص الأقل أفراداً لقلّ مورده قوله فلا يكشف عن كونها من الأصول آه أقول على هذا يكون كلاهما من الأمارات ويقدم أحدهما على الآخر لما ذكره في المتن وإن جعلنا حجيتهما من باب السببية والتعبد فوجه تقديم البينة على اليد ما قلنا في تقديم اليد على الاستصحاب إذ البينة مستولية على اليد غالباً قوله وحال اليد مع الغلبة آه أقول الظاهر البينة بدل الغلبة الموجودة في النسخة الحاضرة عندي وإن كان لها معنى قوله فافهم آه لعله إشارة إلى ما يمكن أن يورد على ما ذكره ومورد حال اليد مع البينة لو كانت من قبيل ما ذكر لزم تقديم الثانية على الأولى مطلقاً مع أنه فيما لو شهدت بينة المدعي بيد أو ملكه سابقاً مع [illegible] لك بنفسها يد المتشبث للغصب أو السرقة أو نحوها أو التحقاق العين لكونه بيد المستأجر أو المستعير أو الودعي لما اشير إليه في المتن من أن اليد مجملة وقد فصلنا البينة حالها ونفت حجيتها وأثبت ملك المدعي من غير معارض وأما لو لم تشهد بذلك ففي تقديم إحداهما على الأخرى خلاف بين الاصحاب واحتج مقدموا اليد اللاحقة على بينة اليد السابقة أو الملك السابق بوجوه منها أن اليد الحالية محسوسة قطعية التحقق واحتمال عدم الملك مشترك إذا شهدت باليد بل إذا شهدت بالملك بعد احتمال استنادها في شهادتها إلى اليد فيفيد المساواة وتفصيل الكلام والنقض والإبرام فيها موكول إلى كتب الفروع **قوله** في أن أصالة الصحة في العمل آه **أقول** اعلم أن ههنا قاعدتين إحديهما قاعدة حمل فعل المسلم على الصحة والثانية قاعدة الشك بعد الفراغ أما القاعدة الأولى فلا تجري بالنسبة إلى المكلف نفسه بمعنى أنه لا يمكن المكلف التمسك بها في إثبات صحة الأفعال الصادرة عنه المشكوك فيها صحة وفساداً لعدم نهوض أدلتها به كما ستعرف نعم ذهب كاشف الغطاء إلى جريانها فيه أيضاً فالمتكفل لإثبات صحة فعل المكلف نفسه هو القاعدة الثانية والنسبة بينهما التباين لكون مورد إحديهما فعل الغير ومورد الأخرى فعل نفس المكلف ولكنها تشبه العموم من وجه نظراً إلى أعمية الأولى بجريانها بالنسبة إلى الشك في الأثناء والشك بعد الفراغ واختصاص الثانية بالثاني وأخصيتها من حيث اختصاصها بالصفة أعني الصحة وشمول الثانية لها ولأصل الفعل وأما على طريقة كاشف الغطاء من اختصاص شمول الأولى لفعل المكلف نفسه فالنسبة بينهما عموم من وجه حقيقة لاجتماعهما في شك المكلف في صحة عمل نفسه بعد الفراغ وافتراق الأولى في الشك في الأثناء والثانية في الشك بعد الفراغ والمقصود هنا بيان القاعدة الثانية ووجه تقديمها على الاستصحاب **قوله** إلا أن الأمر بالأخذ بها آه **أقول** وعلى هذا لا يلاحظ فيها مرحلة ظهور حال المسلم أو الغلبة حتى تترتب عليه ما أشير إليه في المسئلة الآتية من الاختلاف في كون القاعدة الآتية في درجة الاستصحاب أو أعلى درجة منه علوّ وجه المنجز على المعلّق فلا إشكال في تقدم هذه القاعدة عليه وعلو درجتها منه على الوجه المذكور بعد احراز العنوان وتحقق الموضوع بل التحقيق أنه لا يتمشى هنا حديث التخصيص والتحكيم المتمشي في المسئلة السابقة بل الأمر هنا من قبيل التخصيص كما يظهر من التأمل في أخبار القاعدة وأخبار الاستصحاب ولذا صرح به شيخنا الأستاذ ولم يتعرض لذكر احتمال آخر قوله ولعل المتتبع يعثر على أزيد آه أقول مثل ما في ذيل صحيحة زرارة فإذا قمت عن الوضوء وفرغت عنه وقد صرت في حال أخرى في الصلاة أو غيرها فشككت في بعض ما سمى الله مما أوجب الله لا شيء عليك ومثل صحيحة محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام في رجل شك في الوضوء بعد ما فرغ من الصلاة قال يمضي على صلاته ولا يعيد وأما ما استدل به بعض المعاصرين من الحسن أو الصحيح في الرجل يشك كثيراً في صلاته حتى لا يدري كم صلى ولا ما بقي عليه قال عليه السلام يعيد قلنا فإنه يكثر عليه ذلك كلما أعاد شك قال يمضي في شكه ثم قال عليه السلام لا تعودوا الخبيث من أنفسكم نقض الصلاة فتطمعوه فإن الشيطان خبيث معتاد لما عوّد فليمض أحدكم ولا يكثرن نقض الصلاة فإذا فعل ذلك لم يعد إليه الشك الحديث فما لا دلالة له أصلاً كما لا يخفى **قوله** لكن الإنصاف إمكان آه **أقول** بأن يكون المراد من قوله عليه السلام فامضه كما هو الحكم بوقوعه والإتيان به كما يليق وبيناه سابقاً في [illegible]

أما أن يراد بعد ترتب الآثار التي رتب عليها سابقاً وصحة الأعمال الماضية المتفرعة عليه فإذا تيقن الطهارة سابقاً وصلى بها ثم شك في طهارته في ذلك الزمان فصلوته

لا ان يكون المراد ما مضى كما وقع **قوله** وبعبارة اخرى محل الشئ آه **اقول** وبعبارة اخرى الشئ الذي يقع الشك بعد الشروع فيه اما ان يكون مترتبا على الشئ المشكوك فيه ترتبا شرعيا او ترتبا عقليا او صناعيا او عاديا او اتفاقيا كما اذا اتفق جلوسه بعد الوضوء من دون ان يكون ذلك عادة له فلعل المشهور الى اعتبار الترتب الشرعي نظر الى كون موارد الاخبار من هذا القبيل لكن سياق الاخبار العموم والعبرة بعموم اللفظ لا خصوص المحل فيشمل الترتب العادي ايضا كما اختاره كاشف الغطاء بل الترتب الاتفاقي ايضا وان لا يبعد الاشكال فيه ثم على القول باعتبار الترتب الشرعي فالترتب اما تكليفي كقول الشارع يجب اتيان صلوة العصر بعد الظهر او وضعي كقوله لا يصح صلوة العصر قبل صلوة الظهر او كالترتيب للدخول في مشاهد الائمة عليهم السلم على الطهارة حيث انه لا يلزم من عدمها الفساد او ترك الواجب فقصر المشهور على اجراء القاعدة في الاولين وعممه كاشف الغطاء بالنسبة الى الثالث ايضا **قوله** لكن الذي يبعده آه **اقول** يمكن ان يدعى ان ما ذكر في الرواية في مقام التحديد للدخول في الغير انما هو من قبيل ما يكون محققا للتجاوز عن المحل الذي نفى الاشكال عنه لا يصدق على الاخذ في الهوي للسجود او النهوض للقيام انه تجاوز محل الركوع او السجود ولعل ذلك منشأ جزم المشهور بوجوب الالتفات الى الشك فيهما **قوله** لان الظاهر ان القيد وارد آه **اقول** توضيحه ان الغرض من القيود الواردة في الخبر لعله في مقام تعداد موارد الشك بعد تجاوز المحل هو التحديد للغير الذي يعتبر في التجاوز توطئة للقاعدة الكلية بحيث يعرف جزئيات القاعدة بعد الاستيناس بها فمحصل القاعدة حينئذ ان كل ما يكون من قبيل الموارد المذكورة يكون من موارد الشك بعد تجاوز المحل الذي لا عبرة به فيكون مثل الهوي والنهوض ومثالهما من مقدمات الافعال الخارجة عن اصلها غير محتاج الى الاخراج فيكون خروجها عن القاعدة من باب التقييد لا التقييد كما زعمه البعض **قوله** فالاولى ان يجعل هذا كاشفا آه **اقول** ظاهره عدم الفرق فيما ليس له في الشرع اسم وعنوان خاص بل لا حظ بالتبع بين الاجزاء الشرعية سواء كانت واجبة كاجزاء القراءة او مستحبة كالقنوت وبين الاجزاء العقلية كالانحناء الذي هو مقدمة للركوع والسجود والقيام الذي هو مقدمة للقراءة ونحو ذلك **قوله** من باب القاعدة لا الخارج عنها آه **اقول** وذلك لان المستفاد من هذه الرواية ان المناط في عدم وجوب الالتفات الى الشك في الوضوء هو الفراغ منه او الدخول في غيره فمورد الاجماع ليس خلاف القاعدة المقررة في الوضوء من قبل الامر فيكون خروجه من باب التخصص لا التخصيص **قوله** ولكن الاعتماد على ظاهره آه **اقول** هذا الاشكال انما نشأ من حمل الشئ في ذيل الرواية على مطلق العمل ولو كان جزءا لعمل آخر كغسل اليد الذي هو جزء الوضوء ولا يخفى ان الانسب ارجاع الضمير في غيره الى الوضوء ان يحمل الشئ على العبادة كالوضوء والصلوة ونحوهما لا اجزائها اذ الرواية متكفلة لبيان امرين احدهما عدم اعتبار الشك بعد تجاوز المحل والدخول في الغير وبيان انه يحصل بالدخول في غير ذلك العمل والثاني اعتباره في صورة عدم تجاوز المحل ويكفي في بيان الغير بالنسبة اليه بيانه في الاول فيعلم منه ان المناط في عدم التجاوز عدم الدخول في غير نفس ذلك العمل بتمامه فتأمل لئلا تتوهم ان ما ذكرناه هو الذي سيذكره المصنف **قوله** وهي ان **اقول** فالمأمور به هو الطهارة لا افعال الوضوء فيجب العلم بالبرائة وهو لا يحصل الا بالعلم بغسل جميع الاجزاء **قوله** والقرينة على هذا الاعتبار آه **اقول** يعني ان القرينة على اعتبار الوضوء امرا واحدا هي انهم جعلوا قاعدة الشك بعد الفراغ ضابطا لحكم الشك في اجزاء الوضوء فاذا كان قبل الفراغ يلتفت اليه واذا كان بعده لا يلتفت اليه كما جعلوها ضابطا للشك في اجزاء سائر العبادات ومع ذلك لم يجروها في الشك في الاجزاء بعد تجاوزها قبل الفراغ فيعلم ان الوضوء فعل واحد والفراغ منه هو الدخول في غيره لا التجاوز من بعض اجزائه الى البعض **قوله** بل جعل بعضهم القراءة فعلا آه **اقول** فجعلوا الصلوة ابوابا فالقراءة بابا والركوع بابا آخر وهكذا وهذا هو طريقة الشيخ ره على ما حكي عنه **قوله** الحاق المشهور الغسل والتيمم آه **اقول** قال في الجواهر بعد اختيار اختصاص الحكم بالوضوء ونفى البعد عن الحاق التيمم به ومن العجب ما وقع للفاضل في الرياض من جريان حكم الوضوء للغسل فيلتفت الى كل جزء وقع الشك فيه مع بقاء على حال الغسل ولم اعثر على مثل ذلك لغيره وكان منشأ الوهم ما في بعض عبارات الاصحاب كالمصنف وغيره من ذكر لفظ الطهارة الشاملة للوضوء وغيره وهو مع ان الظاهر ارادة الوضوء منه لذكرهم ذلك في بابه بانه لا يصلح لان يكون المنجبرة حجة مخصصا للقاعدة المتقدمة الشاملة للصلوة وغيرها واحتمال ان يراد بالشئ فيها ما يشمل الغسل مثلا بتمامه فلا يصدق الدخول في الغير مع الشك في بعض الاجزاء قبل الفراغ منه في غاية الضعف اذ لفظ الشئ ليس من الالفاظ المجملة التي هي محل الشك فانه لا يرتاب احد في صدقه على من شك في غسل بعض رأسه مع الدخول في الجانب الايمن والايسر بالنسبة الى الايمن انه شك في شئ قد دخل في غيره وخروج الوضوء عن ذلك لا يقضي بخروج الغسل انه هو قياس لكنا نقول بانه نفي ما ابعد ما بين ما ذكره وبين دعوى المصنف الشهرة فيه فان كان مستند دعواه الشهرة ما ذكره هذا الشيخ الجليل فلا يعبأ بها لكن الظاهر من كلامه ان مستند دعويه الاطلاع بتنصيص جماعة به كما نص عليه في كلامه السابق نعم ربما يستفاد ذلك من موثقة ابن ابي يعفور بعد حمل الضمير فيها على الوضوء لا شيء لها حينئذ على التعليل الجاري في الوضوء والغسل وهو شك في شك بعد اجمال الرواية كما اعترف به سيد الرياض القائل بالتعدي مع انه على فرض تسليمه لا يكفي في دعوى الشهرة فتدبر **قوله** ذكر بعض الاساطين آه **اقول** هذا البعض سيد المدارك وكاشف اللثام وبعض من تأخر عنهما **قوله** ان الشك في الشرط آه **اقول** كالشك في الطهارة بعد الفراغ من الصلوة او الدخول فيها او التهيؤ لها ومثله الشك في الموانع لرجوعها الى الشرط كما اذا شك بعد الصلوة او في اثنائها في وجود نجاسة مانعة عن صحتها **قوله** بناء على ان مورد السؤال آه **اقول** بان يكون الشك من قبيل الشك الساري لا من قبيل الشك الطاري كما هو مورد الاحتمال الثاني فيه **قوله** لان مرجعه الى الشك آه **اقول** هذا نظير ما ذكره بعضهم في باب مقدمة

في قاعدة الشك بعد التجاوز المحل

الواجب من ان شرط الصحة راجع الى شرط الوجود لانه شرط لوجود الفعل الصحيح **قوله** لكن الانصاف ان الالحاق آه **اقول** وفي ذلك بعد لشمول الاخبار له لذكر الضمير فيها الراجع الى الشيء الظاهر في تعلق الشك بنفس الشيء كما افاده شيخ الجواهر قده **قوله** ومدركه ظهور حال المسلم آه **اقول** فان قيل هذا الاصل انما يجري في صدور الخلل منه سهوا فلا يتم المقصود قلنا يتمسك في عدم صدوره سهوا بالاصل ومع عدمه فالظاهر عدم الترك والظاهر وان كان لا يعارض الاصل كما قرر في محله لكنه بعد الاعتضاد بالنصوص بالتعليل الموجود في الرواية يصلح حجة كما لا يخفى **قوله** نعم قد يجري هنا امثال عدم الحائل آه **اقول** ولعل ذلك لتوجه ما عليه البعض من الفرق بين الشك في الحيلولة والحائل الا انه غير وجيه بعد بطلان الاصول المثبتة على ما حقق في محله بقي ههنا امور لم يتعرض شيخنا المصنف لها او تعرض لها اجمالا فلا باس بان نذكرها تتميما البحث الاول ان الشك بعد التجاوز قد يكون ابتدائيا بمعنى انه لم يكن في اثناء الفعل شاكا وبعد ذلك عرض له الشك وبحكمها لو شك بعد ذلك ولم يعلم ان شكه كان في وقت الفعل لاصالة تاخر الحادث وقد يكون شكا مستمرا من الاثناء الى ما بعد الفراغ وقد يكون ابتدائيا لكنه عرض له الشك في الاثناء ايضا فزال ثم بعد الفراغ عاد وهذا قد يكون من سنخ الشك الاول كما لو شك في اثناء الصلوة انه تشهد ام لا فزال شكه وبنى على الفعل ثم بعد التجاوز عن المحل ايضا شك في انه تشهد ام لا وقد يكون غير مماثل كما اذا شك في الاثناء في التشهد بعد الفراغ في التسمية وهذا القسم تارة يكون عود الشك فيه بسبب زوال ما ازال الشك وظهور خلل فيه كما اذا شك في عدد الركعات ثم وجد امارة على انها ثلاث من حصى ونحوه ثم تبين بعد الفراغ ان الامارة ليست امارة وانما تخيلها كذلك فعاد الشك وتارة بحدوث سبب آخر للشك واخرى بجهل المكلف بعد حدوث الشك انه من اي الوجهين ثم الشك الابتدائي قد يكون سببه ايضا عارضا ابتداء وقد يكون سببه سابقا على العمل او حادثا في اثنائه بحيث يكون انه لو اطلع عليه ابتداء لكان شك بعد ملاحظة هذه الاقسام وضربها في احتمال كون الشك في اصل العمل او في جزئه او شرطه او مانعه وضرب الحاصل في احتمال كون الفراغ بالشروع في امر مترتب عليه بالحسبان الترتيب المذكورة سابقا سواء كان فعلا تاما مستقلا او جزءا او شرطا او مانعا وبعدم ترتيب الصلوة الى ما يقرب من اربعمائة وزيادة كما ذكره بعض الافاضل ولا يهمنا امتحانه بالحساب فكيف كان لابد من التامل فيها وتشخيص ما يجري فيه القاعدة وما لا تجري فيه منها وما مر في المباحث السابقة يكفي في ذلك مؤنة التجشم الثاني العمل المشكوك فيه قد يكون من الموقتات كالصلوة اليومية وصوم شهر رمضان وقد يكون من الفوريات كالحج واداء الزكوة واداء الدين وتارة يكون من الواجبات الموسعة المطلقة مدام العمر واخرى من المباحات التي متى ما اراد المكلف ايجاده يوجده كالعقد ومنها ما قسم يترتب عليه آثار شرعية ويشك بعد تلبسه بالآثار وقسم يترتب عليه ويشك قبل تلبسه بها اما الموقت فان كان الشك في اتيانه مع بقاء وقته فليس مندرجا تحت القاعدة وان كان بعد خروج وقته فهو مجرى القاعدة بلا اشكال ولا ريب واما الفوريات فمع بقاء ما يصدق به الفور كالاول ومع فواته فهل يكون كالثاني وجهان اقويهما العدم لما بلينه الفورية للتجدد آنا فآنا كذا قيل وفيه ما فيه واما الموسعة المطلقة كصلوة الزلزلة فعدم اندراجها تحتها اوضح من ان يحتاج الى البيان واما المباحات فالظاهر ثبوت الفرق بين قسميها باندراج اولهما فيها كما لو كانت الزوجة في حبالة يتمتع بها لامكان عدم الاثر الشرعي مما قد مضى وعدم اندراج ثانيهما لعدم صدق المضي والفوات الثالث ذكر العلامة قده في المنتهى والشهيد في الذكرى نقلا عن ابن طاوس ره مع عدة ايده وجها جريان القاعدة فيما اذا علم اجمالا بالاخلال بواحد من الشيئين اللذين يترتب على الاخلال باحدهما اثر وحكم دون الاخر كما لو علم اجمالا بالاخلال اما بالوضوء الرافع للحدث او المبيح للصلوة او بالوضوء التجديدي بناء على عدم استباحة الصلوة وكما لو علم اجمالا بالاخلال بالركوع او بالقراءة واعترض عليه صاحب المدارك بانه لا يمكن اجراء القاعدة لعدم امكان نفي كلا الاحتمالين من جهة العلم الاجمالي بثبوت احدهما الاخلال الذي يترتب عليه الاثر لبطلان الترجيح بلا مرجح وهو غير وارد لما حققنا في مبحث البراءة من ان تعارض الاصلين ان يترتب على احدهما الاثر ولا يترتب على الاخر يعمل بما يترتب عليه الاثر ويلغى الاخر كما اذا علم باصابة قطرة من البول اما في داخل الاناء او في خارجه فيعمل بالاصل بالنسبة الى الداخل لترتب الاثر عليه ففيما نحن فيه يعمل باصالة عدم الاخلال بالوضوء المبيح ولا يعمل بالاصل بالنسبة الى الاخر الرابع اذا علم اجمالا بالاخلال بواحد من الامرين اللذين يترتب على الاخلال باحدهما اثر البطلان وعلى الاخلال بالاخر غيره من الاثار كالقضاء وسجدتي السهو كما اذا دار الامر بين حصول الاخلال بالركوع او بالسجدة الواحدة فالحق عدم جريان القاعدة لما ذكره صاحب المدارك ولا يرد عليه ما اوردناه في الصورة السابقة لترتب الاثر على كل من الامرين وان تفاوت الاثران فلابد من اعادة الصلوة وقيل ان الاحوط اتمامها والاتيان بالاكثر مما لا يوجب البطلان كالقضاء وسجدتي السهو ثم اعادة الصلوة عملا بالاحتياط بالجمع بين اثري الاحتمالين واورد عليه بانه وان كان موافقا للاحتياط من جهة عدم لزوم قطع العمل مع انه مخالف للاحتياط من جهة اخرى وهي الاخلال بالجزم المعتبر في النية والثاني متقدم على الاول من جهة استلزام تركه بطلان الصلوة وترك الاول ارتكاب الحرام والثاني اعظم من الاول ولو فرض في هذه الصورة فوات محل احد الامرين وبقاء محل الاخر فيجري فيها القاعدة بالنسبة الى ما فات محله فيؤتى بالاخر وتصح الصلوة بلا اشكال وهو ظاهر الخامس مقتضى ما ذكرناه سابقا في بيان اخبار الاستصحاب من ان الشك بحسب اللغة اعم من الشك المصطلح وهو مقابل اليقين امكان حمل الشك في اخبار القاعدة عليه بل تعينه كما يظهر عن بعضهم فيبنى على الصحة بعد الفراغ ولو ظن النقصان ايضا الا ان ما يساعده الاعتبار والامارات ان الظن الضعيف بعد تحقق كونه مصداقا للظن مما يشمله الشك الوارد في الاخبار وليس فيها ما يدل على التعميم كما في اخبار الاستصحاب ونظيره

في خاتمة مباحث الاستصحاب

التمرة بين حمله على الاعم او الاخص في صورة الظن بعد الاتيان بعد الفراغ فعلى الاعمية لا يلزم بدونه الاخصية اما في صورة الظن بالاتيان او الظن بعد
قبل الفراغ فلا يظهر الثمرة كما لا يخفى على المتأمل مما لم اجد احدا من الاصحاب تعرض لعنوانه في المقام سوى بعض الافاضل ان مفاد هذه القاعدة في
موردها هل هو العزيمة او الرخصة مقتضى ما اشار اليه بعضهم في مسئلة كثير الشك من بطلان صلوته لو اتى بما شك فيه هو الاول مضافا الى
ظاهر اخبار الباب سيما قوله عليه السلام فامضه كما في صحيحة محمد بن مسلم الا ان شيئا من بعض الاخبار وعدم التزامهم بالعزيمة في ابواب المعاملات
وان الامر في مقام توهم الحظر يفيد الاباحة تشهد بالثاني **قوله** وهي في الجملة من الاصول الخ **اقول** ولذا لم يتعرض اكثر من تعرض لها
الا على وجه الاجمال من دون ان يبين ماخذها وموردها بحيث يتميز محل النزاع فيها مشتبه الحال والكلمة الجامعة فيها انها قد تلاحظ في الموضوعات
التي لا تلاحظ فيها جهة من جهات العقود والايقاعات من وقوعها على وجه الصحة والفساد كما اذا تصرف شخص في ملك الغير واقر بانه باق على ملكه
صبا لكنه وقع الشك في ان تصرفه على وفق الشرع ام لا فيقال الاصل في فعل المسلم الصحة وقد تلاحظ فيها ملحوظا فيها جهة من جهاتهما
وكان الشك من الغافل او غيره في الصحة والفساد باعتبار جامعية العقد للاجزاء والشرائط وعدمها فيجري هذا الاصل ويحكم بالصحة
فقد تلاحظ في مقام النزاع في صحة العقد وفساده فيترتب عليه باجزائها آثار الصحة وقد تلاحظ في الموضوعات التي تتعلق بالمطلع عليها حكم
كصلوة الميت لمن شك في انه احضر بعد التغسيل والتكفين او لا او شك في غسله مثلا وقع صحيحا او لا فيقال الاصل صحة فعل المسلم وقد تجري
في العبادات على وجه آخر كما لو نذر ان يعطي من رأى انه يصلي صلوة صحيحة درهما فرأى شخصا يصلي وشك في صحتها فيجري الاصل ويترتب آثار
الصحة وقد توهم لا يجرونها في بعض امثال تلك المقامات اذ لوحظ فيها الالتزام بالنسبة الى الغير نظرا الى ان هذا الاصل لا يعمل بالنسبة الى غير
من يجري في حقه فلا بد من التتبع وتميز مواردها عن غيرها **قوله** ولا بد من تقديم ما فيه اشارة الخ **اقول** لا بد من تقديم بيان كيفية تاسيس
هذا الاصل وتاسيسه على وجهين الاول ما ذكره كاشف الغطاء ره حيث قال في كتابه البحث السادس والثلثون في ان الاصل في ما خلقه الله تعالى
من الاعيان من عرض وجوهر حيوان او غير حيوان وكذا لما اوجده الانسان البالغ العاقل من اقوال وافعال فيبني فيها على وقوعها على نحو ما خلقه
وعلى وفق الطبيعة التي انحدث به من مسلم مؤمن او مخالف وكافر كتابي او غير كتابي فيبني اخباره ودعاويه على الصدق وافعاله وعقوده وايقاعاته على الصحة
حتى يقوم شاهد على الخلاف الا ان يكون في مقابلة خصم ولا سيما ما يتعلق بالمقاصد ونحوها ولا تعلق به مشاهدة فانه يصدق مدعيه ويجري
الحكم على نحو الدعوى فيه الى ان قال وتفصيل الحال ان الاصل في جميع الكائنات من ذوات ونباتات وحيوانات وعبادات وعقود وايقاعات
وغيرها من انشاءات واخبارات ان تكون على نحو ما غلبت عليه حقيقتها من التمام في الذات وعدم النقص في الصفات وعلى طور ما وضعت له مبانيها
وعلى وجه يترتب آثارها فيها على معانيها من صدق الاقوال وترتب الآثار على الافعال انتهى كلامه **اقول** الذي يمكن ان يثبت به هذا الاصل بالنسبة الى ما
خلقه الله من الكائنات العينية والاعيان التكوينية الخارجية امور احدها القاعدة ويمكن تقريرها بوجهين الاول ان القاعدة الالهية و
العادة الازلية جرت على ايجاد الاصلح كما هو قضيته وجوبه عليه على ما قرر في الحكمة فاعطى كل شيء خلقه مما يليق بحاله ويناسب ذاته ويلائم ماهيته
ولم يغادر صغيرة ولا كبيرة من المصالح الواقعية الباطنية الا احصيها فافاض على المجردات وجودا قدسيا نورانيا فالقى في هويتها مثاله فاظهر عنها
افعاله بحيث تكون صورا خالية عن المواد خالية عن القوة والاستعداد تجلى لها بها فاشرقت وطالعها فتلألأت الى ان وصل الافاضة في السلسلة
الطولية التنزلية الى عالم المادة والهيولى المغشى بغواشي الظلمة الكدرة المغطى بغطاء القوة والاستعداد فكل نال منها من مولاه ووصل اليه ما في
رضها فالجوهر يظهر جوهريته على ما هو اللائق بحاله ويتزين بسرباله بجناح اشرفيح قصبة ذنب طائر مسجد العرض في بادية التنزل على قوائم
حسن كقوائم الدبكة الخلاسية والكل في الصحة والاستقامة على نحو وجوده بلا قصور ولا فتور وان اخرج من الظلمات الى النور ذلك تقدير العزيز
العليم الثاني ان المجعول من جناب القدس عالم الوحدة والانس هو الوجود الذي سرى في كل ماهية سريان نور العشق في اهله ويظهر آثاره ما ينطوي
في ذاتها من طهور وهو خير محض لا شر فيه والشرور راجعة الى الماهيات بمقتضى ذاتها فالذي صدر عنه تعالى هو على وجه الصحة فالصحة للسيف
هو كونه قاطعا ومظهر الوجود وان كان موجبا لانفصال اجزاء الملتئمات وتفرق المؤتلفات وبالجملة الاستقامة هي طرز صحة المستقيم والاعوجاج طرز
صحة المعوج حتى ان الحاجب في عين عوجاجه مستقيم كما هو ظاهر فكل ما تلبس بلباس الوجود فهو صحيح في ذاته ووصفه بل يتم هذا التقرير على القول باثبات
المهية ومجعوليتها ايضا كما لا يخفى على المتأمل ثانيها الغلبة والاستقراء فان افراد كليات الكائنات مما اطلعنا عليها كلها على الحال الاتم
والنمط الاوسط بحسب الذات والصفات فالمريبة لها عن احوالها من ثلثة انها اما على نمط الوجود والكمال بحسبها وجود الموجودات العينية
بحسب الذات والصفات على الوجه الذي خلقت عليه من استعدادها عند تطرق ... اذا عرفت هذا فاعلم ان شيئا من الوجوه لا يتمشى بالنسبة الى
الانسان واقواله اما الاولان فظاهر مما عرفت انهما ليسا فعل الانسان واقواله هو ما خلقه الله بل هي مخلوقة لهم على نمط الامر بين الامرين
المنزلة بين المنزلتين كما عليه العدلية واما الثالث فظاهر ايضا بحيث لا يحتاج الى البيان ولكن بعضهم من مرحلة السهو والخطاء والنسيان بالنسبة الى
المؤمنين المتحرزين عما يوجب الخلل لانها على وجه العدل اما الاخير فلان صحة الافعال والاقوال ليست كصحة الاعيان باقية على حالها بل هي عبارة عما يترتب

في اصالة الصحة في فعل الغير

الشارع عليهما من الآثار فكل ما ترتب عليه الآثار فهو صحيح وكلما لم يترتبها عليه فهو باطل فالصحة ليست مما يقتضيه نفس الفعل والقول وطبعهما حتى يحكم ببقائها باطلا عند المانع فالتسوية بين الافعال والاقوال وبين ما خلقه الله تعالى في الصحة لا وجه لها الا ان يقال ان الطبيعة البشرية والصورة الانسانية التي هي اكبر حجج الله وهي الصراط المستقيم وهي الجسر الممدود بين الجنة والنار كما ورد في الخبر مجبولة على جبلة التوحيد ومصبوغة بصبغة الله التي هي احسن صبغة ومفطورة بفطرة الاسلام حتى يكون ابواه هما اللذان يهودانه وينصرانه ويمجسانه فهي مائلة بحقيقته الى عالم الصدق والصحة والاستقامة ومنه يظهر سر التعبير في القرآن المجيد عن كثرة الثواب بثقل الميزان وعن قلته بخفته كما في قوله تعالى فمن ثقلت موازينه فاولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه فاولئك الذين خسروا انفسهم في جهنم خالدون فان مقتضى فطرة الانسان ثقل الميزان بتكثير موجب الثواب لا خفته بتكثير موجب العقاب فاذا بقي الانسان على فطرته الاصلية من الايمان فلا يصدر عنه الشر والفعل المائل عن الصحة والصراط المستقيم واذا تغير عنها فلا يصدر عنه الخير فكل اثر شيئا بصفة مؤثره وكل معلول من سنخ علته فالخير لا يصير مبدأ للشر كما ان الشر لا يصير منشأ للخير فعلى هذا فيكون الاصل في افعال المؤمن واقواله هو الصحة والاستقامة الى ان يثبت خلافه فالمعنى الاصل ان لا يصدر عنه ما لا يترتب عليه الآثار فعلا وقولا ويمكن حمل الاصل بناء على هذا على الوجوه الثلاثة المتقدمة فان قلت لا حاجة الى هذه التدقيقات لامكان تتميم المقصود بوجه اخصر واظهر وان يحمل الاصل في كل مقام على معنى بلا ابهام بان يحمل في الاعيان على القاعدة او الاستصحاب او الاستقراء وفي الافعال والاقوال على القاعدة المأخوذة من المدارك الشرعية من الاجماع وغيره قلت مع انه لم يشر فيه الى المدرك اصلا فيه انه مستلزم للتفكيك لكن لم يتم عليه مضافا الى ظهور عدم استنهاض المدارك على صحة افعال الكفار واقوالهم الثاني من وجهي كيفية تاصيل هذا الاصل وتاسيسه ان الاصل في كل متدين بدين ان يكون ملتزما باحكامه جاريا من حيث حركاته وسكناته على طبقه ولا يخرج عنه الا بخروج من تسويل النفس ووساوس الشيطان والاصل عدم فالمقتضي لصحة الافعال والاقوال الصادرة عن المؤمن وكونهما على طبق دينه موجود وسولت بين دين الاسلام والتزين بزينة الايمان والمانع مفقود الاصل فيحكم بالصحة ولذا ذهب الشيخ واتباعه الى ان الاصل في المسلم العدالة فعملوا بخبر مجهول الحال ويرد عليه اولا منع وجود المقتضي فان ارادة الافعال والاقوال على مقتضى احكام الدين جزئية فلا بد من احرازها وهو غير ممكن لمساواة احتمالها مع احتمال عدمها وثانيا ان احراز عدم المانع لا يجدي في ثبوت اقتضاء المقتضي وتاثيره ويرشد الى ذلك انه لو التوالة قتال من يقتل واحد بسهم من قريب او بعيد الى شخص بحيث لولا المانع عن وصوله لقتله ولم يعلم بحصول القتل فلا يحكم بالقصاص بمجرد اصالة عدم المانع وان كان القتل من اللوازم العقلية والعادية لا لقاء الآلة الى المحل القابل وان كان بناء الاصل بناء العقلاء نظرا الى عدم استقرار بنائهم في المقام فضلا عن ان يكون مدركه الاخبار لبطلان الاصل المثبت كما مر تحقيقه وثالثا انه لو تم فهو اخص من المدعى لعدم جريانه في الجاهل الغافل من المسلمين بعد تحقق جهله وغفلته اذ الالتزام فرع العلم والتفطن والمفروض عدمهما فيهما **قوله** بناء على تفسيره آه **اقول** وفي رواية اخرى قولوا للناس حسنا ما تحسبوا ان يقال فيكم **قوله** ولعل مبناه آه **اقول** كما يراد في الرواية النبوية المذكورة في بعض كتب العربية وهي قوله صلى الله عليه وآله من قال لا اله الا الله فقد كفر وجعل القول لهذا المعنى لغة بني سليم على ما حكاه ابن مالك في منظومته ولا يخفى انه لا داعي الى حمله على هذا المعنى اذ تتم المدعى بدونه **قوله** وكذا قوله تعالى الا ان تكون تجارة آه **اقول** بتقريب ان العقد الذي صدر عن غاضبي الطرفين يصح ترتيب الآثار عليه ما لم يعلم فساده فيحمل على الصحة **قوله** والاستدلال به يظهر آه **اقول** الضمير راجع الى قوله تعالى اوفوا بالعقود كما يظهر من سياق استدلال المحقق والى الاصل المستفاد من الآيتين فان المحقق لم يذكر في استدلاله شيئا منهما بل تمسك بالقاعدة المقررة فان ما نقله شيخنا المصرح عين عبارته في جامع المقاصد اما ارجاعه الى قوله تعالى الا ان تكون تجارة وان كان انسب لفظا الا انه بعيد سياقا كما لا يخفى **قوله** لكن لا يخفى ما فيه **اقول** اي لا يخفى ما في الاستدلال بهذين الآيتين على صحة فعل المسلم من الضعف مع قطع النظر عن كونه اخص من المدعى بعدم تمامه فيما ان قاعدة حمل فعل المسلم على الصحة غير قاعدة لزوم البيع ووجوب الوفاء به لما تقرر في محله من الفرق بينهما من جهة ان الاولى اشبه بالاصول والثانية بالادلة وان الاولى لا تثبت ولا تسقط حقا بالنسبة الى غير الفاعل بخلاف الثانية وان الثانية تشمل ما لم يعلم صحته ولا فساده ولذا ذكر بعضهم ان النسبة بينهما عموم من وجه ولو بني على خروج مجهول الصحة عن الثانية فضعف الاستدلال بها اوضح وتما ذكرناه يظهر ان الاستدلال المحقق الثاني لا يضر فيه من هذه الجهة وان كان مدخولا فيه من جهة اخرى مذكورة في كتب الفقه **قوله** واضعف منه دعوى آه **اقول** وجه ضعف هذه الدعوى ان المستفاد من الآية الاولى وهو حسن الظن من الثانية وهو الاجتناب عن سوء الظن بها لا يستلزمان وجوب الحمل على الصحة لثبوت الواسطة وهي التوقف لا ان يقال ان لو وجوبهما شرطي لا شرعي سيما الثانية كما يظهر من سياقها فهو نظير وجوب التبين في آية النبأ على ما تحقق في مباحث الاخبار ومن هنا ينقدح القدح في الاستفتية **قوله** انما خالا يمان آه **اقول** الاثبات التدليل بقوله عليه السلام فلا حرمة بينهما آه **اقول** معناه انه يرتفع حقوق الاخوة عنهما **قوله** الى غير ذلك من الاخبار آه **اقول** مثل ما في الخبر من حق المؤمن على المؤمن المودة له وان لا يكذبه وان اتهمه انماث الايمان في قلبه كما ينماث الملح في الماء وفي خبر اخر من كان على يمينك على الى طريقه وجاء على يسارك لا تقل فيه الا الخير حتى تسمع من اخرى هذا الراوي القلوب بين اصبعين من اصابع الله تعالى يجعله بكل وجه يريد شيئا هكذا وشيئا هكذا وكثيرا ما يوفق العبد للخير في الخواتيم الله حرمة المسلم دمه وعرضه وان

به التسوية وفي رواية السكوني عن الصادق عليه السلام انسك الناس نصحا انصحهم جيبا واسلمهم قلبا لجميع المسلمين وفي رواية المعلى بن خنيس عنه عليه السلام قلت له ما حق المسلم على المسلم قال له سبع حقوق واجبات ما منهن حق الا وعليه واجب ان ضيع شيئا منها خرج من ولاية الله تعالى وطاعته ولم يكن لله تعالى فيه من نصيب الى ان قال الرابع ان يبر قسمه وتجيب دعوته وتعود مرضه وتشهد جنازته بناء على ان قوله عليه السلام ان يبر قسمه ان يصدقه فيما قاله وحلف عليه ولا يبغي الظن بالكذب على ما فسره بعضهم وفي خبر آخر لا يقبل الله من مؤمن عملا وهو مضمر على اخيه المؤمن سوء **قوله** او ما يقرب منها آه **اقول** مثل ما ورد في جملة من الاخبار ان المؤمن وحده حجة وما ورد ان المسلم من سلم المسلمون من يده ولسانه ومما يقرب تلك الاخبار ويناسبها من كون حرمة عرضه كحرمة المؤمن وسماعه اخبار حرمة البهتان عليه وسبه واضمار السوء له واخبار حرمة احصاء عثراته وعوراته لاجل تعييره بها واخبار تحريم اهانته وتنقيصه بروايته وهجوه واخبار تحريم كون الانسان ذا وجهين ولسانين الى غير ذلك من الاخبار الواردة في الابواب المتفرقة قوله ولكن الانصاف آه اقول هذا مع قطع النظر عما يرد على الاستدلال بها وتسليم دلالتها والا فللنظر فيها مجال واسع اما الخبر الاول فلان محل الاستدلال منه فقرتان كما هو ظاهر ولا يتم دلالة شيء منها اما الاولى فلان الامر فيها اذا تردد بين ارتكاب المجاز في الامر وحمله على الندب وبين التزام تخصيص الاكثر لو ابقى على ظاهره وافاد انه يجب الحمل على الاحسن لوجود فعل المسلم بين الحسن والاحسن كالاباحة والندب وهو الوجوب مع انه غير واجب اجماعا فيلزم مما ذكر ترجيح ارتكاب المجاز لشيوعه بخلاف مثل هذا التخصيص وحمل اسم التفضيل على مجرد معنى الوصف الخالي عن معنى الزيادة كما في قوله تعالى ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن لم يقم عليه قرينة في المقام الا ان يدعى ان ذيل الخبر قرينة عليه واما الثانية فلما اشرنا سابقا من ثبوت الواسطة بين ظن السوء والحمل على الصحة مع اخصيتها من المدعى لاختصاصها بالاقوال واما الخبر الثاني فلان الشهود ممن يقبل شهادتهم في الاقارير ولو على الاقارب فيستفاد عمله من جهة فقدانه لشرط من شرائط الصحة فلا بد من حمل التصديق على التصديق الصوري واظهاره في وجه المؤمن لجبران كسر قلبه مع ان منطوق الاستدلال كون المراد هو التصديق الصوري واظهاره في وجه المؤمن اي الحكم بصدقه وترتيب الآثار على قوله كما هو المتبادر من قوله كذب سمعك وبصرك عن اخيك لا محض التصديق الصوري بان يقول صدقتك ولا يرتب على قوله الآثار مضافا الى ما اورد على الاول من الاخصية من المطلوب الا ان يستفاد العموم من قوله عليه السلام كذب سمعك وبصرك عن اخيك واما الاخبار الباقية فلظهور ان مرجوحيتها بالحمل على الفساد اعم من وجوب الحمل على الصحة ومما حققنا تقدم على النظر في دلالة ما نقلناه من الاخبار ايضا **قوله** كبيع الراهن بعد رجوعه آه **اقول** اي بعد رجوعه عن اطلاع المرتهن او قبل رجوعه فان الاول فاسد غير قبيح لعدم اطلاعه والاول صحيح قوله بقرينة ذكره آه اقول يحتمل ان يكون متعلقا بالمنفي ولكل وجه قوله ومما يؤيد ما ذكرنا آه اقول وقد يتمسك في مقام التأييد لذلك بالاخبار الواردة في الموارد الخاصة من النجاسات والشهادات والمنازعات والدعاوي ونحوها الدالة على عدم اعتبار القاعدة مثل صحيحة الحلبي عن الصادق عليه السلام قال سئل عن رجل استكرى من رجل ابلا وبعث معه بزيت الى ارض فزعم ان بعض الزقاق انخرق فاهراق ما فيه فقال عليه السلام ان شاء اخذ الزيت ولكنه لا يصدقه الا ببينة عادلة وفي موثقة سماعة قال سألته عن رجل تزوج امة ثم تمتع بها فيخبره الثقة او غيره انها امرأته وليست بينة فقال ان كان ثقة فلا يقربها وان كان غير ثقة فلا يقبل منه وفي موثقة عمار عن الصادق عليه السلام انه سئل عن الرجل يأتي بالشراب فيقول هذا مطبوخ على الثلث فقال ان كان مسلما ورعا مأمونا فلا بأس ان تشرب منه الى غير ذلك مما يخالف كلية القاعدة وربما يتمسك ايضا باشتراطهم العدالة في الشهادات والتعدد وانضمام الحلف فبعد ملاحظة ما ذكر لا يعلم في الموارد التي يكون الحكم فيها موافقا للقاعدة انه لاجل ما يقتضيه القاعدة بل لعله لخصوص الموارد او علة اخرى ولذا نراهم في بعض الموارد لا يقتصرون على المسلم الذي هو موضوع القاعدة كما في يد ذي اليد العمل فيسوون في البناء على الصحة بين المسلم والكافر وانت خبير بما في ذلك كله فان القاعدة مما تقبل التخصيص ما لم تبلغ حد الضرورة وليس تخصيص العام امرا بدعا حتى يهرب منه بعد ما وصل الى المثل كما لا يخفى مع ان ما ذكر نظائر موارد جزئية اخر لا جدوى في ذكرها **قوله** فان عمر الاشتغال **اقول** معناه ان الوقعة التي تحصل من الاستيناس والاطمينان بمن يوثق به كالثقة لا تنفسخ ولا تزول قوله وما في نهج البلاغة آه اقول يمكن ان يقال انه لا تأييد فيه ولا في امثاله لان عدم الوثوق مقيد بزمان غلبة الجور لا مطلقا فلا يتم عموما والمستفاد منها ان المراد بالوثوق موثر تقييد الاثر فيعلم ان الوثوق المرخص منه هو الوثوق بهذا المعنى فافهم قوله فقد غرر آه اقول اي اوقع نفسه في الغفلة كذا فسره المحقق القمي ره في حاشية القوانين قوله فلا تحققوا آه اقول اي لا تحققوا ظنك بان يترتب عليه الآثار قوله واذا تطيرت فامض آه اقول مفهوم من الامضاء والمضي اي فامض امرك الذي تطيرت فيه او امض عليه بمقتضى ما ورد من انه لا عدوى ولا طيرة في الاسلام وانه دفع عن امتي تسعة وعد منها الطيرة وقد مر بعض الكلام فيها في مبحث البراءة قوله الاجماع القولي آه اقول قام الاجماع محصلا ومنقولا على لسان غير واحد كالمحقق السبزواري والوحيد البهبهاني وسيد الرياض والفاضل القمي قدس الله اسرارهم **قوله** بانه لو لم يبن على هذا الاصل آه **اقول** نظير ذلك ما ذكره كاشف الغطاء من عدم جواز نقض فتوى المجتهد لمجتهد آخر من انه لو جاز ذلك لسلبت المرتبة عن اهلها ولحلت الفتاوى عن اهلها قوله ويشير اليه ايضا ما ورد آه اقول وقد يتمسك فيه بوجوه اخر منها الاستقراء بتقريره انا نرى ان الشارع امر بحمل قول المسلم على الصحة في مقام الاخبار ولو منفردا وفي مقام الشهادة في الجملة ولو بانضمام شاهد آخر وفي مقام اخبار المرأة بالطهر وعدم كونها في العدة فيحصل الظن بان الشارع اعتبر هذه القاعدة على سبيل الكلية

في اصالة الصحة في فعل الغير

وموظن حاصل من الخبر فيكون حجة وهذا الظن يعلم بدار باب الظنون الخاصة ايضا ونظير ما ذكرناه ما ذكره صاحب الحدائق في الشبهة المحصورة من انه اذا رأينا الشارع حكم باهراق الانائين المشتبهين وعدم جواز الوضوء بهما وكذا بعدم جواز الصلوة في الثوبين المشتبهين حصل لنا الظن بعد ملاحظة خصوص المقام وان المعتبر عند الشارع هو وجوب الاجتناب عن كل ما اشتبه في محصور ومنها دليل الانسداد فان العلم بافعال المسلمين واقوالهم غير ممكن غالبا والعمل بالاصول كالبرائة والاحتياط مؤد الى الوقوع في خلاف الواقع فانه لو عمل بالاحتياط عند ارادة شراء متاع من مسلم لزم اختلال النظام الذي لا يرضى به الشارع فلا بد من اعتبار الظن ونظيره ما ذكره الشيخ الجليل علي بن الشيخ جعفر ره في بعض كلماته على ما حكي عنه في اثبات كفاية الظن في معرفة الاوقاف من ان العلم بها غير ممكن غالبا لثبوتها في الغالب بالمكتوبات التي لا تفيد ازيد من الظن والعمل بالاصول كاصالة برائة ذمة الواقف عن وجوب رفع اليد عن المال الموقوف واصالة عدم الوقف واصالة بقاء الملك على مالكه يؤدي الى خلاف الواقع وبطلان الاوقاف وفوات حق الموقوف عليه ولا شك ان الشارع لا يرضى ولا يتوهم ضعفه لك من جهة عدم جريان دليل الانسداد في الموضوعات وذلك لترتب الاحكام عليها فيرجع الامر في الحقيقة الى اثباتها ومنها قاعدة نفي الضرر وتقريرها من وجهين احدهما ان كل ما فيه مشقة وحرج فهو ضرر كما صرحوا بذلك في كثير من الموارد وان كان الحرج يلاحظ غالبا في حيثية الحكم التكليفي بخلاف الضرر فانه اعم منه ومن الوضعي وهذا التقرير ناظر الى جريانها بالنسبة الى غير الفاعل وثانيهما ما يكون ناظرا الى جريانها بالنسبة الى الفاعل وهو ان ترك حمل فعله او قوله على الصحة او حملهما على الفساد مما يوجب هتكه وترك احترامه بل كسر صولته وسوء ظن الناس به وهو ضرر عليه التعدي عليه في ماله او حقه فقاعدة الحمل على الصحة من جزئيات تلك القاعدة كما ان منها امورا اخر مثل سقوط النهي عن المنكر واقامة الحدود مع عدم الامن عن الضرر وعدم الاجبار على القسمة مع تحققه وعدم لزوم اداء الشهادة كذلك وحرمة الغش والسحر والنجش والتجارات والطلسمات ونحوها وحرمة التدليس ومشروعية التقاص وجواز بيع ام الولد في مواضع وحرمة الاحتكار مع حاجة الناس اليه وجواز قلع البايع زرع المشتري بعد المدة وتخير المسلم في الفسخ مع انقطاع المسلم فيه عند الحلول والخيارات وعدم سقوط خيار الغبن بالخروج عن الملك وخيار العيب والتدليس والتصرية والشركة وخيار الغبن في الصلح وتبعض الصفقة الى غير ذلك من الجزئيات المنفرقة في ابواب الفقه وللتامل في هذه الادلة كغيرها مجال واسع **قوله** وذم من ضيقوا آه **اقول** في قوله عليه السلام ان الخوارج ضيقوا على انفسهم بجهالتهم **قوله** فان الحكم بالحلية آه **اقول** حاصله ان في كل منها اصلا وان القدر الجامع بينها هو اصالة الصحة **قوله** ظاهر الرواية الحكم بثبوت الحل آه **اقول** اذ لو لم يحمل على ذلك لم يحصل قدر جامع يرجع اليه الكل ولا يلائمه قوله عليه السلام والاشياء كلها على هذا الخ **قوله** ان المحمول عليه فعل المسلم هل الصحة آه **اقول** وبعبارة اخرى كما يترتب الاثار على طبق هذا الاصل في حق العالم بالاحكام فهل يترتب عليه بالنسبة الى مجهول الحال بل الجاهل بها ايضا وجهان **قوله** هل الصحة باعتقاد الفاعل آه **اقول** المراد من الصحة عند الفاعل ما يعتقدها صحيحا حين اتيانه بالفعل سواء كان بالنظر الى نفس مسئلة من المسائل الوفاقية او الخلافية من غير تحقق عذر من الاعذار في البين او بالنظر الى حالته من الاعذار وعدمها سواء كان ذلك من الوفاقيات ام من الخلافيات فكما يدخل في الصحيح عنده ما اتى به على نمط الواقعيات الاختيارية فكذا يدخل فيه ما اتى به على نمط الواقعيات الاضطرارية من الاحكام الواردة في مقامات التقية ونحوها من سائر الاعذار وكذا الظاهريات الشرعية والظاهريات العقلية وكذا الصور الدائرة بين الامرين المجد وبين **قوله** فعل الحكم الخ آه **اقول** اي بحكم بمجرد فعله لا بسبب وثوقه لانه مطلع فيه **قوله** ظاهر المشهور الحمل على الصحة الواقعية آه **اقول** صرح طائفة بان ترك البيان في كلام المعظم انما هو للاتكال على الظهور بل ربما شدد هؤلاء النكير على القول الاخر بان لك يظهر من الطريقة الجارية والسيرة المستمرة هو الحمل على الصحة الواقعية كيف لا ولولاه لا يتم للمسلمين سوق لاختلافهم في احكام الذبائح والجلود وغيرها وكيف لا وان كثيرا من العامة لا يشترطون الاسلام في المذكي ويحللون ذبائح اهل الكتاب وجماعة منهم يقولون بطهارة جلد الميتة بالدباغ فلو لم نقل بهذا القول لم يجز لنا ان ناخذ شيئا من اللحوم والجلود مع عدم علمنا بحقيقة الحال وهو خلاف الطريقة المستمرة من لدن اعصار الائمة عليهم السلام بل يجري ذلك ايضا بالنسبة الى اهل الحق لاشتباه الامر على جمع من الاعلام في كثير من الاحكام فالاختلاف الحاصل بين علماء الفرقة المحقة والطائفة المحقة وحكم بعضهم بفساد ما يزعم الاخر صحته كما في ذلك فان قيل الصحة والفساد في كل شيء يختلف باختلاف الفاعل من جهة اختلاف حالات المكلف كالصلوة حيث تصح للمعذور بالتيمم ولا يصح لفاقد العذر او من جهة اختلاف آراء المجتهدين كما ان التذكية على نحو خاص قد تكون صحيحة عند مجتهد دون اخر والقدر الثابت هو تنزيل فعل كل مسلم على ما هو الصحيح في حقه لا مطلقا يجاب بان من حالات الفاعل التي يختلف لاجلها الصحة والفساد الجهل والخطاء والنسيان فلو تم ما ذكر لاقتضى القاعدة الى نفي التعمد في الاتيان بغير المشروع عنده **قوله** انما يتم اذا كان المدعى آه **اقول** لانه اذا كان عالما بفساد ما يعلم الشاك انه هو موافق له فيحمل على الصحة الواقعية واذا لم يكن عالما به فلا يمكنه ذلك **قوله** ويظهر ذلك من بعض ما صرناه آه **اقول** يظهر ذلك من المحقق القمي ره ايضا في مبحث الاجتهاد والتقليد من قوانينه وكذا في مسئلة التصحيح الاعم منه حيث ذكر فيه مقام بيان ثمرة المسئلة انه لو نذر احد اعطاء درهم لمن رآه يصلي فرأى احدا يصلي ومذهب الناذر اجتهادا او تقليدا هو وجوب السورة ولم يتبين عنده قرائة المصلي للسورة وعدمها فعلى القول بالاعمية يجب اعطاء الدرهم لتعلق النذر بالصلوة الصادقة على الصلوة الخالية عنها الفاسدة عند الناذر وعلى القول الاخر فلا يبر باعطاء الدرهم اياه لعدم العلم بالصحة فلا بد من الفحص حتى يتبين صحته عنده وقاعدة الصحة لا تغني عنه

في خاتمة مباحث الاستصحاب

اذ غاية ما تفيده هو الصحة عند الفاعل هذا ملخص كلامه زيد في اكرامه **قوله** فانه لا يشمل صورة اعتقاد الصحة الخ **اقول** اى اعتقاد الصحة في
باطل حصول ... اذا كان ممضى من قبل الشارع فانه حينئذ لم يرتكب باجراء العقد الفارسي مثلا اخلالا بتكليفه حتى يثبت بطلان الصحة كون العقد عربيا
قوله وتفصيل المسئلة الخ اقول ينبغي التفصيل في المسئلة على طرز اخر وطور جديد وهو ان يقال ان النسبة بين اعتقاد الحامل والفاعل
اما التباين كان يعتقد الحامل وجوب الاستعاذة والفاعل حرمتها او يعتقد الاول حرمة الكشف والثاني وجوبه واما التساوي كان يعتقد
كلاهما وجوب السورة واما العموم المطلق باخصية اعتقاد الحامل كان يعتقد الفاعل الاجزاء في حلية الذبيحة بكل من الاستقبال والاستدبار
والحامل اختصاصها بالاول او اعميته كان يعتقد الحامل جواز السورة بالمعنى الاخص والفاعل وجوبها وعلى كل من هذه التقادير اما ان يكون
الصحيح في اعتقاد الفاعل مستندا الى ماخذ شرعي من الاجتهاد او التقليد او الاحتياط ام لا كان يكون بطريق الجهل المركب مانع عن تكليف الشارع
مساحه بغير ما اعتقده وعذر له لا امضاء وتقرير من الشارع ولا يتحقق ثمرة النزاع في صورة المساواة ولا في صورة اعمية ما عند الحامل سواء كان له ماخذ
شرعي ام لا لاتحاد اعتقادهما في الاول ولاستلزام الصحة عند الفاعل الصحة عند الحامل ايضا في الثاني فيظهر ثمرة النزاع في صورة التباين بقسميه
واخصية اعتقاد الحامل بقسميه ففي صورة التباين مع الاستناد الى الماخذ الشرعي وجهان الامر في الاخبار بالحمل على الاحسن ومواسم التفصيل
واما مجرد عن معناه وعلى التقديرين فمصداقه في المقام الصحة الواقعية لكونها احسن وحسنا بالنسبة الى معتقد الفاعل ومن هذا لا اشكال
على اعتبار اذ بل من اعتبار الصحة عند الفاعل والاقوى هو الثاني لما ذكر ولم يستشكل الاصحاب فيه وفيها مع عدم الاستناد الوجهان اقويهما هنا
الاول لقيام الاجماع والسيرة عليه من غير خلاف في ذلك وفي صورة الاخصية مع عدم الاستناد يحمل على الصحة الواقعية لما مر كما يظهر من بنائهم من
اخذ اللحوم والجلود من العامة مع اختصاص حلية المذكى بما يتحقق معه الاستقبال عندنا واما في صورة الاخصية مع الاستناد ففيها النزاع المشهور
فالمعظم يحملونه على الصحة الواقعية وجماعة المشار اليهم على الصحة عند الفاعل واستدل للاول بقوله عليه السلام ضع امر اخيك على احسنه
بالتقريب السابق مضافا الى ان الالفاظ موضوعة للمعاني النفس الامرية فالمراد من الصحيح هو الصحيح الواقعي لا الفاعلي وبالاجماع والسيرة ويرد على
الاول ما مر من ان الاخبار اذا لوحظ بعضها مع بعض لا تدل الا على لزوم عدم سوء الظن وهتك الحرمة وعلى الثاني عدم مسلميته في بعض الموارد
كما فيما اذا تنازع المتبايعان فادعى البايع كون المبيع خلا مثلا والمشتري كونه العصير العنبي النجس الغير القابل للبيع على زعم المشتري باجتهاد
او تقليد فحكموا بكونه من التداعي من غير تفصيل بين كون الحاكم في القضية ممن يرى نجاسة العصير وحرمته وبين غيره مع ان مقتضى الحمل على الصحة
الواقعية تقديم قول البايع المدعي للصحة مع الحلف في الشق الاول لمطابقة قوله لاصالة الصحة فيكون منكرا والمشتري مدعيا نعم يتم دعويه
بالنسبة الى بعض الموارد كما في مسئلة الاقتداء المأموم المعتقد لوجوب السورة بالامام المعتقد لجوازها مع العلم بعدم قرائته لها فحكموا ببطلان
صلوة المأموم وعلى الثالث ان المراد من السيرة اما القائمة بالنسبة الى العامة وحمل فعلهم على الصحة فهي خارجة عن مفروض البحث لعدم امضائنا
ورخصة من الشارع بالنسبة اليهم واما القائمة بالنسبة الى الخاصة فمع محلية الاحتمال ان تكون لاجل الحمل على الصحة الواقعية وان تكون لاجل الصحة الفاعلية
نظرا الى كفايتها في ترتيب الحامل اثار الصحة لامضاء الشارع اياها وجعلها بمنزلة الواقع ونحن نقول بعد تجديد الكلام وتفصيل المرام ان الحق بحسب
النظر هو كفاية السيرة ولا يجب الالتفات الى وجهها ولكن التحقيق ان يقال ان الموارد مختلفة بالنظر الى اجماع قاعدة الحمل على الصحة وكون الصحة عند
الفاعل كافية شرعا وافتراقهما ففي صورة الاجتماع كمسئلة الاقتداء المذكورة مع الشك في قراءة الامام للسورة مثلا يحسب تبين الصحة من
جواز الاقتداء واما في صورة افتراق الاولى كما في مثال تنازع المتبايعين والثانية كما في مسئلة الاقتداء مع العلم بترك السورة فلا يحكم الا بمقتضى القاعدة
الجارية ففي الاول يحكم بقاعدة الصحة دون الاخرى فلا يجري الحاكم الصحة الواقعية الموجبة لتقديم قول البايع بل يقضي بالتحالف كما افتى به الاصحاب
وفي الثاني بالقاعدة الثانية دون الاولى لان مورد هذا الشك وهو منتفع كما هو المفروض فلا يحكم بترتيب اثار الصحة ووجه عدم ترتيب اثار الصحة في صورة
الافتراق عدم تمامية كل منهما اما الاولى فلما مر واما الثانية فلما سنحققه ولا باس ببسط الكلام فيها فنقول ان محل الكلام فيها هو الصورة المذكورة
اخيرا اعني صورة اعمية معتقد الفاعل مع استناده الى مدرك شرعي بان يكون باحد طريقي الاجتهاد والتقليد وامضاء الشارع لذينك الطريقين احد
وجوه محتملة عقلا احدها ان يكون لاجل المرآتية للواقع والحكاية عنه كالقطع فان حيثما فالواقع ولا كانا من قبيل الواقع الثانوي بجعل الشارع
اكتفائه بهما وثانيها ان يكون لاجل جعل الشارع اياهما بدلا عن الواقع مع عدم الاصابة فالواقع مكلف به لمن اصاب ومؤداهما لمن لم يصبه وثالثها ان
يكون لاجل مؤداهما الواقع بان لا يكون هناك واقع مستقر بل هو تابع لهما ورابعها ان يكون من باب العذر بان يكون مؤداهما في صورة عدم مطابقتها الواقع
من قبيل العذر لكن لا يمكن للشارع التكليف بغيره كالجهل المركب فلا يترتب عليهما الثواب ولا اشكال في بطلان الاحتمالين الاخيرين ثانيهما عند الفريقين
واولهما عندنا اما الاول فلان التسوية بين العامل باحد الطريقين والجاهل المركب في عدم استحقاق الثواب مما يشمئز منه طباع العدلية فانهما لا ينفكان
غالبا لخلوهما عن الاجر مما يرفع الامتياز بين المطيع الممتثل وغيره واما الثاني فلما دل من الآيات والاخبار على ثبوت الاحكام الواقعية حتى الارش في
الخدش وتحقيقه محل اخر وكذا الاحتمال الثاني لرجوعه الى الثالث مع جهة تقييد الواقع بعدم المخالفة فالصحيح هو الاول لكن البحث في كفاية الصحة الفاعلية من

في تنبيهات المسألة

الصحة الواقعية لا يختص بمن فالغرض من التشبث احقاق الحق وابطال الباطل ثم ان محل النزاع موضوع الاحكام من العبادات والمعاملات اذ لا معنى لكفاية
عنها فيها بان يرتب المجتهد الذي يرى نجاسة الغسالة آثار الطهارة عليها بسبب طهارتها عند مجتهد آخر فيلبس الثوب الملاقي لها في الصلوة ويأكله
بالرطوبة وكيف كان ففي المسألة وجوه وان لم نجد الاقوال على طبقها اذ ليس للمسألة عنوان في كلماتهم حتى في كلمات المحدثين بل المسألة الاولى اعني
مسألة الحمل على الصحة ايضا ومن هنا قال بعض المنكرين لاعتبار القاعدة ان عدم صدور عنوان لذلك من اساتيد من الاصحاب كالشيخ والعلامة
لا في فهرست مسائله ولا في الفصول المهمة ولا غيرهما وغيره قاض بعدم الاعتداد بها وعدم وقع للاحتجاج بالاخبار لها احدها كفاية الصحة الفاعلية
عن الواقعية مطلقا ولعله الذي اختاره صاحب الجواهر حيث ذكر على ما حكى عنه ان الاسباب الشرعية كالبيع ونحوه مقتضية لترتيب آثارها عليها
ولو عند من لا يرى سببيتها وصحتها فيكفي الصحة عند الفاعل في ترتيبها وثانيها عدمها مطلقا وثالثها التفصيل بين العبادات والمعاملات
بالكفاية في الاولى وعدمها في الثانية ورابعها التفصيل في المعاملات بين مقررات الشارع كالبيع الثابت في العرف قبل الشرع الذي امضاه
الشارع وبين مجعولاته التي هي من قبيل التسبيبات كالتذكية التي ما عرفها قبل الشرع وانما جعلها الشارع سببا للطهارة والحلية بالكفاية
في الاولى وعدمها في الثانية وخامسها التفصيل بين الاحتمالات الاربعة السابقة في الاجتهاد والتقليد بالكفاية على الاحتمالين الموجبين
للتصرف وعدمها على الاخرين والمختار هو الثاني لنا عدم الدليل على الكفاية والاصل عدمها مع انا بنينا على من انه الطريقية في كشفهما عن
الواقع فمع الالتفات الى حكم واعتقاد الحكم الواقعي لا يجوز ترتيب الآثار على خلافه الا ان يجعل الشارع الحكم الظاهري للمجتهد هو الحكم الواقعي للآخر
كما ذهب اليه جماعة حيث جوزوا اقتداء احد واجدي المني في الثوب المشترك بالآخر وقد عرفت في اول الكتاب ذهاب جماعة من الاواخر كالمحقق القمي و
صاحب الفصول والمناهج والضوابط الى التفصيل الثاني واستدل عليه في المناهج بما ملخصه ان مؤدى ما كان من قبيل الامضاء كالعقود هو امر
اضافي ككون الثمن للبائع والمثمن للمشتري فمع اداء الاجتهاد الى جواز العقد الفارسي واجرائه يحصل ذلك الامر الاضافي وهو كونه ماله ولو اعتقادا
فيلزم ترتيب الآثار عليه كحرمة التصرف لغيره بدون اذنه بخلاف التسبيبات الشرعية كالتذكية لحلية المذبوح وطهارته والرضعات العشر لتحريم
من نشر الحرمة بالنسبة اليه فانه اذا بنى مجتهد فيهما على امر فلا يجوز لمجتهد آخر ترتيب آثار الصحة عليه لكون كل مجتهد مكلفا بتحليل ما هو حلال واقعا
وتحريم ما هو حرام كذلك بمقتضى اجتهاده الذي هو مرآة لكاشف عنه فيه او لا نقض بصورة العلم الوجداني القطعي بفساد اجتهاد المجتهد فانه يجري
فيها هذا التدبير مع انها خارجة عن محل النزاع بلا اشكال وثانيا ان الفرق غير معقول مع ان الامضاءات والانشاءات كلها من قبيل الواقعيات
فلا فرق بين حلية المذبوح وحلية مال الغير في اشتراط الواقع وعدم كفاية اجتهاد المجتهد لان الالفاظ الصادرة عن الشارع الدالة على الامور الاضافية
كالبيع والصلح وغيرهما اسام للمعاني النفس الامرية ومنه المسألة ومسألة عدول المجتهد عن رأيه الاول من واد واحد والمشهور المنصوص فيها هو عدم
جواز ترتيب المجتهد الآثار على اجتهاده السابق مع تغير رأيه وان ذهب جماعة الى جوازه منهم المحقق القمي استنادا الى الاستصحاب واعتمادا على ادلة
نفي العسر والحرج لكن القول كالدليل عليل اذ لا وقع للاستصحاب مع قيام الدليل على خلافه للمجتهد ولا وجود للعسر والحرج النوعيين المفيدين لجواز
ترتيب الآثار مطلقا ولو في مورد فقدانهما والشخصي منهما لا يوجب جواز ترتيب الآثار الا بالنسبة الى الاشخاص الخاصة والمدعى هو العموم ولا يخفى
ان اجراء الاستصحاب في مسألتنا اصعب منه في تلك المسألة لاختلاف المتيقن والشاك هنا واتحادهما هناك ومن جميع ما ذكرناه تلخص عدم
اعتبار الصحة الفاعلية وعدم كفايتها عن الصحة الواقعية فلئن قلت بعد تحقق السيرة وبطلان اعتبار الصحة الفاعلية يرتفع الاجمال عن السيرة
ويتعين حجيتها وهو قاعدة الحمل على الصحة الواقعية كما اختاره صاحب الفصول واخوه المحقق التحرير قلت ان ذلك صدر عن الغفلة عن بطلان الاصول
المثبتة فان اصالة عدم الحجية وعدم كون حجة السيرة هو القاعدة الثانية لا يثبت حجية الاولى وكونها وجه السيرة فتدبر **قوله** كما في العقد
بالعربي والفارسي آه **اقول** حيث ان المعتقد بالفارسي يجوز العربي ايضا **قوله** بل يمكن جريان الحمل على الصحة آه **اقول** بان يقال الاصل يكون
اعتقاده صحيحا **قوله** بعد استكمال العقد للاركان آه **اقول** وبعضهم اقتصر على ذكر البلوغ والعقل ولم يتعرض لذكر سائر شرائط المتعاقدين
باقي الاركان والظاهر عدم الفرق لاتحاد الطريق في الكل ثم ان المحصل من اقوالهم في جريان هذا الاصل مع عدم البلوغ والعقل ونحوهما ثلاثة اولها
عدم الجريان اصلا وهو مذهب العلامة والمحقق الثاني كما يظهر من كلماتهما المذكورة في المتن وغيرها وهو ظاهر كاشف الغطاء حيث قال ان الاصل في الافعال
الصادرة عن البالغ العاقل هو الصحة وثانيها الجريان والعمل به مذهب الشيخ احمد بن حنبل على ما نقله العلامة ره وثالثها الجريان وعدم الاعتبار بالمعارضة
باصل آخر من استصحاب الفساد واصالة البراءة وهو مذهب الشهيد في الذكرى على ما نقل عنه **قوله** فلو اختلفا في كون المعقود عليه آه **اقول** صرح هنا
بعدم اعتبار اصالة الصحة في المقام الا ان بعض المشايخ نقل عنه انه ذكر في باب البيع انه لو اختلف البائع كون المبيع حرا وانكره المشتري وادعى كونه
عبدا قدم قول البائع لاصالة الصحة وهذا منه شاهد عجيب لو صح النقل بل لو لم يصح النقل لكفى كون المسألة مما لم يقع فيها الخلاف كما صرح به في الجواهر
نعم يمكن الفرق بين الشك في البلوغ ونحوه والشك في كون المعقود عليه مما يصح تعلق العقد به او مما لا يصح مع كمال المتعاقدين كما في تلك المسألة
بدعوى عدم تحقق موضوع اصالة الصحة وهو فعل المسلم الكامل كما يشعر عبارة كاشف الغطاء الا انه يتوجه عليه المنع بادعاء ان الاصل في الفعل نفسه الصحة

وانما يمنع منها عند الكل الغرض عند تحققه والغرض وقوع الفعل بحكم بصحته حتى يتبين خلافه فتأمل **قوله** لان الظاهر انهما لا يتصرفان الخ **اقول**
نقل في الجواهر كلام القواعد ليس فيه هذه العبارة وقد نقلها عن جامع المقاصد في شرح قول العلامة بخلاف ما لو ادعى شرطا فاسدا فان الظاهر
ما نقل هنا مشتمل على الخلط بين عبارتي الماتن والشارح فلا تغفل **قوله** وكذا البحث فيمن عرفت الخ **اقول** قال في جامع المقاصد في شرح هذا الكلام
اي فيما سبق من الاختلاف في وقوع الضمان حال الصبا والبلوغ ات فيما عرف له حال الجنون بعين ما ذكر لكن لو حصل الاختلاف في وقوع العقد في يوم
الجمعة وكان فيه كاملا في يوم الخميس قبله وكان باتفاقهما صبيا او مجنونا فهل هو كما سبق يحتمل الحاقه بعد نقل كل ممكن انتهى **قوله** حيث صرح المحقق
الثاني الخ **اقول** في القواعد انه لو قال البايع بعتك وانا صبي فانكر المشتري قال بعتني وانت بالغ احتمل تقديم قول مدعي الصحة مع يمينه وتقديم
قول البايع لاصالة البقاء وقال المحقق الثاني رده ان الاحتمال الثاني في غاية الضعف لان اصالة البقاء مندفعة بالاقرار بالبيع المحمول على البيع الصحيح
شرعا فان صحته تقتضي عدم بقاء الصبي فلا يعد معارضا كما لا يعد احتمال الفساد معارضا لاصالة الصحة في مطلق الاقرار بوقوع عقد البيع
فان قلت الاصالة قد تعارضا للقطع بثبوت وصف الصبوة سابقا قلت قد انقطع هذا الاصل بالاعتراف بصدور البيع المحمول على الصحيح كما يحكم بانقطاع
اصالة بقاء ملك البايع بالاعتراف بصدور البيع لو اختلفا في صحته وفساده ولو ثبت في هذه المسئلة تعارض الاصلين لثبت تعارضهما فيما لو تبايعا
وادعى احدهما الفساد والفرق غير واضح وكون الصبوة مستمرة لا دخل له في الفرق انتهى فاطرده هنا على اجراء اصالة الصحة وانكاره في مسئلة الضمان
كما هو مقتضى صريح كلامه حيث قال قبل كلامه المشتمل على السؤال والجواب المذكور في المتن في شرح عبارة القواعد المذكورة انفا اي فان اختلف
الضامن والمضمون له في وقوع الضمان حال الصبا او حال الكمال قدم قول الضامن في انه كان صبيا وقت الضمان لان الاصل برائة الذمة فيستصحب
وكذا اصل عدم البلوغ وليس لمدعي اهلية الضمان حالة وقوعه اصل يستند اليه لان الظاهر مرجع اليه يكون معارضا للاصلين لان بقوله اعرفا قال
مع ظهور عدم الفرق بينهما او عدم ظهوره في غاية الغرابة ولذا صرح في الجواهر بعدم الفرق في تقديم قول مدعي الصحة لاصالة الصحة القاطعة لجميع الاصول
بل حكم بانه كذلك وان لم يعترف بانه باع ثم ادعى انه كان صبيا ويكفي ثبوت اصل الفعل فيه ولو ببينة ثم تصححه الاصل ومما بيناه ظهر معنى عبارة
المتن وان قوله وان اختلفا بين من عارضها الخ نشر على خلاف ترتيب اللف **قوله** والاقوى بالنظر الى الادلة الخ **اقول** والاقوى بالنظر
الى الادلة هو التفصيل بان يقال ان مورد الشك اما البلوغ والعقل وغيرهما من شرائط المتعاقدين كالرشد والصحو والاختيار او شرائط العقد
في الخارج كتعيين الثمن والمثمن وعدم اشتمال المعاملة على الربا او المعتبر في انشائه ككونه عربيا وعدم فصل معتد به بين ايجابه وقبوله او المعتبر تحققها
بعده كالقبض كما لو تفرقا بعض في المجلس في بيع الصرف اما الاخير فليس محط نظرهم ولا اشكال في عدم كونه مجرى القاعدة اذ المفروض الشك في تحقق الشرط
والحكم بصحة العقد لا يجدي في اثبات وجود الشرط اللاحق كما سيأتي بخلاف الاقسام الباقية فانها تكون قابلة لجريانها فيها لتحقق العقد في الخارج
فيمكن اثبات وجودها بواسطة الحكم بصحة العقد فالاخير منها لا اشكال بل لا خلاف كما في الجواهر في جريان القاعدة فيه وكذا الثاني على الاظهر
اما الاول فله ثلاث صور لانه اما ان يعلم كمال احد المتعاقدين ويشك في الاخر ولا يعلم كمال واحد منهما بل يكون حال كل منهما مشكوكا بالنسبة اليه و
هذا اما مع تسالمهما على العقد وترتيب الاثار عليه وعدم التنازع او مع علمنا بان نعلم عدم كمالهما في وقت وحصوله في وقت اخر ويشك في تقدم العقد عليه
وتأخره عنه مع عدم ترتيب الاثر بينهما اما الاول فلا اشكال في جريان القاعدة فيه لاستلزام فعل احدهما فعل الاخر لعدم امكان التفكيك في معاملة واحدة
بالصحة والفساد وان امكن في اللزوم وعدمه كما في الاثار واللوازم كما في مسئلة اقرار احد الزوجين بالزوجية وانكار الاخر وكذا الثاني لقيام السيرة
عليه اما الثالث فجريانها فيه محل اشكال لعدم معلومية قيام الاجماع والسيرة فيه بل معلومية عدمه كما لا يخفى **قوله** ثم ان ما ذكرنا من جامع المقاصد
اقول كان نظر المحقق الثاني الى ان اصالة الصحة كالاستصحاب تحتاج الى موضوع محقق فما لم [?] مشكوكا لا تجري وان الفاظ المعاملات اسامي
للصحيح العرفي والعرف لا يعد مثل ذلك صحيحا وقد يوجه كلامه بان مراده ليس نفي جريان قاعدة الصحة في الصورة المفروضة بل مراده نفي اثبات الصحة بسبب
التمسك بالعمومات في صورة الشك في الموضوعات المستنبطة وان كان تمام الاختلاف ولا اشكال فيه كما اذا قال المولى اكرم العلماء ولا تكرم الفساق وشك في
مفهوم الفاسق هل هو الخارج عن طاعة الله بارتكاب الكبائر او الصغائر او الخارج عنها بارتكاب خصوص الكبائر فيحكم بوجوب اكرام مرتكب الصغائر تمسكا
بالعموم اقتصارا في التخصيص على القدر المتيقن كما ان التمسك بها في الموضوعات الصرفة اشكالا واختلافا على اقوال ثالثها التفصيل بين الشرط والمانع
فلا يصح في الاولى بخلاف الثانية ففيما اذا شك في البلوغ والعقل وغيرهما من الشرائط للبيع لا يجوز التمسك بعموم اوفوا بالعقود في اثبات صحته
لزومه وسر ذلك ان الشرائط منوعة للعقد الى نوعين يجب الوفاء باحدهما وهو الجامع للشرائط فمع الشك في تحقق الشرط لا يمكن التمسك بعموم اوفوا
بالعقود لعدم احراز الشرط الذي بمنزلة المقوم للعقد بحيث يكون العقد مع فقده كانه ليس بعقد بخلاف الموانع كعدم الرؤية في البيع فان الشك فيها
بعد العلم بحصول العقد محققا جامعا للشرائط ومعه لا مانع من التمسك بالعموم لاثبات الصحة سواء كان بالعموم وحدها كما احتمل في الجواهر
ام بها مع اصالة عدم المانع كما يستفاد من كلامه **اقول** هذا الذي ذكره في المانع لو تم فانما يتم فيما اذا كان المانع شرعيا وجوديا قابلا لجريان
الاصل فيه بلا واسطة كما اذا قال المولى اكرم العلماء ولا تكرم الفساق وشك في فسق زيد وعدالته فينفى الفسق باصالة العدم ويحكم بوجوب اكرامه سليما عن

فى تنبيها المسئلة

المعاصر وكما فى الماء الذى علم قلته سابقا وشك فى صيرورته كرا فبعد تجويزه اطلاقا عدّا الكرية التى هى مانعة عن الانفعال على القول بان الاصل فى المياه الانفعال بمجرد الملاقات والكرية مانعة عنه بشبب نجاسته بمجرد الملاقاة بمقتضى العمومات الدالة على انفعالها بمجرد الملاقاة واما اذا كان المانع شرعيا غير قابل لجريان الاصل فيه كذلك بل يحتاج الى الواسطة ولو كانت خفية كما اذا وجد ماء غير مسبوق بالحالة السابقة فيها اطلاقا عدّا الكرية التى هى مانعة شرعا واطلاقا عدّا القلة ولا بدّ فى اثبات انفعاله من التمسك باطلاقا عدّا المانع الكلى عن انفعاله حتى يثبت بواسطة عدّا الكرية التى هى من جزئيات المانع الكلى او عقليا غير مجعول من الشارع كما اذا رمى سهما الى غيره بحيث يعلم انه لولا الحائل والمانع لوصل اليه فقتل فلا يصح التمسك بالعمومات ونفى المانع بالاصل لبطلان الاصل المثبت فلا يصح القول بجواز التمسك بالعمومات بعد نفى المانع بالاصل مط كما هو مذاق شيخ الجواهر ولا يخفى بعد هذا التوجيه ذا المستفاد من كلماته عدم الصحة فى مقام الشك فى الشرط الفاسد لكونه من قبيل الموانع مع ان مقتضى هذا التوجيه تجويزه التمسك بقاعدة الصحة فينبغى ان يحكم بالصحة فى المسائل المذكورة لا الفساد مضافا الى ما لا يخفى من منافرته لاطراف كلامه مده **قوله** واما ما ذكره من الاختلاف اه **اقول** ملخص مرامه مدّ فى اكرامه ان ما ذكره من مسئلة الاختلاف فى كون المعقود عليه هو الحر او العبد فيها احتمالان لا يصح على شئ منهما ما ذكره من عدم جريان اصالة الصحة فيها اما على الاول فلعدم كونها مما يقصد فيه اجراء الاصل فلا تكون محلا لها كما هو ظاهر واما على الثانى فلانها داخلة فى المسئلة المعنونة فى كتب بعض اجلة الاصحاب وهى مما اجمعوا على جريان اصالة الصحة فيها وقد نفى الخلاف فى جريانها فيها شيخ الجواهر ره بعد حكم المحقق ره بذلك وان تنظر فيه الكفاية ولعله لاعمية اصالة الصحة من كون المبيع عبدا ولاصالة عدّا العقد الصحيح فيكون كانكار البيع او لما ذكره المحقق الثانى من اشتراط استكمال الاركان العقد فى صحة جريان ذلك الاصل وكلاهما مدخول فيهما فى الجواهر من ان ذلك من توابع العقد الصحيح الذى تخصه الاصل فى المقام فهو فى الحقيقة من لوازم خصوص هذا العقد الصحيح من البيع لا مطلق عقده ومن الواضح الفرق بين المقام المعلوم وقوع العقد فيه وبين انكار البيع فلا يقاس احدهما على الاخر والاعم العقد الاعم من الصحيح والفاسد فتحققه لا يتوقف على صدقه على كون المعقود عليه مما يصح العقد عليه وانما يتوقف الصحيح منه لا اصله فمع التنازع فيه كما فى المثال لا اشكال فى جريانها ومن ذلك يعلم ما فى الحواشى المنسوبة للشهيد على القواعد فى شرح كلام العلامة المشتمل على المسئلة والحكم بجريان اصل الصحة حيث قال هذا مما نقلنا فيه الاصحاب المصادرة من قبول قول المشترى فى مثل ذلك وانما هذا من فروع تعارض اللفظ انتهى ثم ان فى كلام المحقق الثانى احتمالا ثالثا لم يتعرض له المصنف الاشارة وهو ان يكون ما ذكره اشارة الى مسئلة ما لو كان الاختلاف فى حرية المعين ثمنا او مثمنا ورقيته ولم يكن سبيل الى معرفتها وهى التى اشار اليها الشهيد الثانى ره فى لك حيث قال وربما يستشكل الحكم مع التعيين كبعتك بهذا العبد فيقول بل بهذا الحر فان منكر نفس العقد ان كان هو المشترى فهو ينفى ثبوت الثمن فى ذمته فهو ينفى انتقال عبده عنه فالاصل معهما فى الموضعين لانه يرجع الى انكار البيع فيقدم قول منكره الى اخر ما قال ولا شك ان المراد لو كان هذا يتجه منع جريان اصل الصحة لانه لا ارتيب هنا قطعا كما هو واضح وهذا الاحتمال اظهر من كلامه بكثير من الاحتمالين المذكورين فى المتن **قوله** لكن الظاهر ان المحقق لم يرد اه اقول ان كان استظهر ذلك من قول المحقق ره وظاهر حال البائع انه لا يتصرف باطلا فهو يقتضى ان يكون مراده موصورة وجود الطرف الاخر فلا يشمل كلامه الصورة التى احتمله اولا وان استظهر من تفريع مسئلة الاختلاف فى كون المعقود عليه هو الحر او العبد التى يكون محلها صورة التسالم على نفس العقد المقتضى للطرفين فمع ورود ما ذكرناه بضميمة النظر الى باقى اجزاء كلامه ان ذكر مسئلة الاختلاف فى الشرط المفسد فى عقيب التذكرة لا يقل عنه افادة ذلك **قوله** ولا دخل لهذا بحديث اه **اقول** هذا لا يتم فى صورة التسالم على وقوع اصل الاشتراط كالتسالم على وقوع اصل البيع والاختلاف فى كون الشرط من الشروط المفسدة وعدمه وما وقع فى كلام العلامة والمحقق اعم من ذلك وغيره **قوله** فاذا شك فى تحقق القبول اه **اقول** هذا نظير ما مرّ فى بعض الامور السابقة من عدم امكان التمسك بالاستصحاب فى العقد المركبة اذا الى بعض اجزائها وشك فى حصول الفساد من غير جهة تلك الاجزاء لا اثبات تحقق الكل **قوله** لم يحكم بتحققه من حيث اصالة الصحة اه **اقول** لان صحة العقد تامة لا اهلية لا تنافى الفساد باعتبار فقدان بعض الامور المعتبرة فلا يستبعد المنه تقديم قول المنكر استنادا الى عدّ تعقبه بالقبض نعم لو اتفقا فى القبض واختلفا فى صحته وفساده فادعى احدهما القبض قبل التفرق ليصح المعاملة والاخر القبض بعده لتبطل فالقول قول مدعى الصحة ومما ذكرناه اتضح الوجه فيما صنعه فى المسالك من التفرقة بين الصورتين وبعد ظهور الوجه لا حاجة الى ما ذكره من الوجه مولانا لما تعارض اطلاقا عدّا القبض قبل التفرق مع اصالة عدّ التفرق قبل القبض تساقطا فحكموا باستمرار العقد وفى الحقيقة لا نزاع بينهما فى اصل الصحة وانما النزاع فى طرو المفسد والاصل عدمه والعجب من المحقق القمى ره حيث لم يفرق بين الصورتين وذكر فى جامع الشتات ايرادا على ما فى لك ان القبض كما هو شرط فى العقد والاصل عدمه مع الشك فيه كذلك حصوله قبل التفرق فانه شرط ايضا ومقتضى الاصل عدمه مع الشك واعجب منه ما صدر عن بعض المعاصرين من اجراء الصحة فى المقامين تمسكا بعموم اوفوا بالعقود وبقوله صلع امر اخيك على احسنه بتقريب ان الحمل على محض الصحة التاهلية والشانية المتبدلة بالفساد بعد تحقق امر متاخر والزائلة بذلك عن اصل التبدل ليس حملا على الحسن فضلا عن الحمل على الاحسن ثم انه ربما يفرق بين القبض فى مسئلة السلم وبينه فى مسئلة الصرف بان التفرق قبل القبض فى السلم مانع لان القبض

قبله شرط بخلاف فی التصرف فيمكن في الاول التمسك باستصحاب اثر العقد لما لم يمنع المانع بخلاف الثاني ولم يتحقق وجه الفرق **قوله** اوله بعد الجريان آه **اقول**
وجه الاولوية ان اصالة عدم وجود المصحح في المسائل السابقة معارضة باصالة عدم طرو مفسد مع سلامته عن المعارض ههنا **قوله** لكنهما لو تما لم يكونا آه
اقول قال في الجواهر في جملة كلام له في رد المسالك في اعتراضه على جامع المقاصد وسنشير الى كلامهما الا ان في كون الشرط هنا بقاء الاذن عدم
الرجوع بهما التي هو لازم بقائها ويكفي ما ذكروه من اصالة العدم والاستصحاب في اثباته الا انه لو كان النزاع في الرجوع وعدمه لا فيما اذا كان النزاع
في انه قبل البيع او بعده كما هو المفروض ضرورة معارضة اصالة عدم كونه قبله حينئذ باصالة عدم كون البيع قبله كما ان استصحاب الاذن لا يمكنه
يفيد المقارنة للبيع لاحتمال تخلل الرجوع التي قد عرفت معارضة اصالة عدمه باصالة عدم تخلل البيع بين الاذن والرجوع فاستصحاب بقاء الاذن
حينئذ التي لازمه عدم الرجوع كاستصحاب بقاء المال التي لازمه عدم البيع الى ان قال اما في مثل الفرض التي تحقق فيه اصل الاذن فقد تتجه
دعوى جريان اصالة صحة البيع التي يكتفى فيها احتمال عدم الرجوع قبله ففي الحقيقة سقوط حقه باذنه لا باصالة الصحة الا انه يعارض ذلك
اصالة الصحة في رجوعه ضرورة كونه فعلا من افعال المسلم التي ينبغي حملها على الصحة التي هنا هي الحكم بكونه قبل البيع حتى يؤثر فساده الى اخر
ما قال والظاهر ان المراد من بعض المعاصرين هو هذا الشيخ الجليل حيث عارض بين اصالة صحة البيع واصالة صحة الرجوع كما عرفت من كلامه **قوله**
والحق في المسئلة آه **اقول** وذلك لما اسند اليه المشهور من استصحاب الوثيقة الى ان يثبت المزيل ولم يثبت ان الاذن في البيع غير مزيل لها بل المزيل
هو البيع الماذون فيه ولم يثبت لتعارض الاصلين في تقدم كل من البيع والرجوع على الاخر **قوله** كما استظهره الكركي آه **اقول** هذا قيد للمنفي
لا النفي فان الكركي اعترض على المشهور بمعارضة الاستصحاب باصالة صحة البيع وملخص ما ذكره ان الاصل وان كان عدم صدور الفعل على الوجه
التي يدعيه الراهن الا انه لا يتمسك به الا ان يحصلوا لنا قال عنه وهو صدور البيع مستجمعا لجميع ما يعتبر فيه شرعا لان الاصل فيه الصحة
واللزوم واورد عليه في المسالك بان الاصل وقوع البيع مستجمعا للشرائط لان من جملتها اذن المرتهن وحصوله غير معلوم فقد وقع الشك في حصول الشرط
نفسه لا في وجود المانع لينتفي بالاصل كما زعمه المحقق والشك في الشرط يوجب الشك في المشروط **قوله** الا ان علم بمجرد غسله آه **اقول** اي من غير ان يتحقق
عنه قصد عنوان التطهير **قوله** فان الغسل من حيث هو آه **اقول** ذكر شيخنا الاستاد في مجلس البحث ان الطهارة اي التطهير ايضا كذلك
فيها صحيح وفاسد لانها ان انفقت صحتها فهي طهارة والا فلا ويمكن ان يقال كما قد قيل انه يعقل فيها الشك في الصحة والفساد بان يتيقن حصول
العصر او التعدد في الغسل بعد اعتبارهما وعدم حصولهما **قوله** او من حيثية اخرى **اقول** لكونه ذا اليد وكون الاصل حمل قول المسلم على الصحة
ايضا في مسئلة الغسل والثاني في مسائل العبادات **قوله** ويمكن ان يقال فيما اذا كان الفعل آه **اقول** ملخصه ان للفعل الصادر من النائب
جهتين جهة صدوره منه وجهة انه بمنزلة فعل المنوب عنه ويجري فيه اصالة الصحة بالنسبة الى الجهة الاولى فيترتب عليه الاثار من براءة ذمة
النائب وحلية الاجرة له ولا يستلزم ذلك صحته من الجهة الثانية المقتضية لبراءة ذمة المنوب عنه لما تحققه من ان مثبتات القاعدة لا تثبت اللوازم
ومن ذلك يرتفع التي ذكره وتوضيحه ان اشتراط العدالة في النائب منبعث عن عدم جريان الاصل بالنسبة الى الثانية من جهتي فعله فاشترط حتى
توجب سماع قوله باتيان الفعل نظرا الى حجية خبر العادل المستلزمة لترتيب اثار الصدق عليه فلو كان الاصل جاريا لم يحتج الى اشتراطها لان
مجراه فعل مطلق المسلم والاعتراض على ذلك باستلزامه انحصار براءة ذمة المنوب عنه بصدق اخبار النائب باتيان الفعل ودونه لزم خروط
القضاء فلا دخل لخبر العادل في ثبوت الصحة بالنسبة الى الجهة الثانية بل المثبت لها هو القاعدة مدفوع بان حكمهم بالصحة في صورة الاخبار بها انما
هو لتنزيله منزلة المخبر باللفظ فتامل وكيف كان فيرد عليه اشكال يصعب دفعه وهو انه يقتضي اشتراط العدالة في الوكيل ايضا وان كان موردها مختلفا
بكون النيابة في العبادات والوكالة في المعاملات مع انهم لم يشترطوا فيه وقد ذكرنا في دفع الاشكال وجوها احدها ان ادلة الوكالة مطلقة
شاملة للوكيل الفاسق وادلة النيابة مجملة فيقتصر فيها على القدر المتيقن وهو استنابة العادل وثانيها ان الاشتغال اليقيني بالعبادة
يقتضي البراءة اليقينية وهي لا تحصل الا باستنابة العادل واما المعاملات ففيها اقدام من الموكل بحيث لو لا قبول قول الوكيل لما اقدم عليه
فكما لا علم حينئذ بالجواز فكذلك لا علم بالتحريم وذلك كاف في جواز الارتكاب بالنسبة الى غير العادل وثالثها ان العمدة في العبادات هي النية
والعامل ابصر بها فالعدل يحصل الاطمينان من قوله بخلاف غيره والمعاملات وان كانت تابعة للقصود الا ان الشارع جعل الالفاظ دالة
عليها بنظوا بمرها التي لولم تجز لم يقم للمسلمين سوق ورابعها ان اخبار الوكيل اخبار ذي اليد فلا احتياج في قبوله الى العدالة وخامسها ان الفعل
الصادر من الوكيل ليس له جهة غير جهة صدوره من الفاعل اذ لم يؤخذ في مفهوم الوكالة قصد وقوع الفعل عن الغير بخلاف النيابة ويتحقق مفهوم
النيابة بدون الاستنابة ولا يتحقق الوكالة الا بالاذن فلا اختلاف فيهما بحسب المفهوم وكون فعل الوكيل مستقلا في نفسه حكموا بجريان الاصل فيه
وترتيب الاحكام نظرا الى انها من لوازم نفسه من حيث صدوره عن الوكيل كجريانه في خصوص فعل الغير في الواجبات الكفائية ففي الوكالة يترتب الاحكام
على الفعل على حذو ما عند بخلاف النيابة فيشترط العدالة ليعتد باخبار النائب باتيان الفعل وسادسها ان الاصل عدم جواز نيابة احد عن احد
في العبادات مطلقا وكذا الاصل عدم وجوب تصديق النائب العادل فيما يجوز فيه النيابة ما لم يدل الدليل الا بالنسبة الى فراغ ذمته ولا فراغ ذمة المنوب عنه

في تنبيهات المسئلة

وهكذا بالنسبة الى كل ما ثبت بالدليل فانه يقتصر على مجرده نعم نفس اشتراط العدالة في امثال المقام اصل اصيل كما في الشاهد والقاضي والكاتب والمترجم والمقوم ونحوها فنقول فعل الوكيل بالنسبة الى نفسه يكفي في ترتب الاثار عليه اصالة الصحة وبالنسبة الى اخبار بفعله وترتب الاثار عليه وان كان مخالفا للاصلين المذكورين يعني اصالة عدم حجية قوله واصالة اشتراط العدالة في كل مقام يكون الفعل والقول مسقطا عن الغير الا انه مما قام عليه الاجماع وجل الوجوه المذكورة بل كلها مدخولة لا نطيل الكلام فيها **قوله** حيث انه بمنزلة التسبيب **اقول** فينزل النائب نفسه منزلة المنوب عنه وقد تقدم ما يقال ان اخذ الاجرة انما يكون على هذا الفعل يعني التنزيل لا ثالثا في فصل القربة المعتبرة في العبادة **قوله** يراعى فيه القصر والاتمام **اقول** يراعى الاوصاف التي لها مدخل في تحقق النوع لا الاوصاف التي هي من قبيل الاعذار والامور المتعلقة بالاشخاص كالقيام والقعود والجهر والاخفات **قوله** بل يجب التفكيك بين اثرى الفعل **اقول** وكذا يجب التفكيك بين اثره واثر فعل اخر صادر من مكلف اخر كاعطاء الناذر درهما اياه اذا نذر ان يعطيه من ياتي بالعبادة التي استنيب فيها على وجه الصحة وكذا في مسئلة الوكالة وغيرها كما اذا ادعى احد وكالة مطلقة فلا اشكال في ترتب اثار الصحة بالنسبة الى المدعى بعد اجراء الاصل ولكن ترتب اثار الصحة عليه بالنسبة الى فعل صادر عن اخر كاعطاء المديون دينه الموكل اياه محل الاشكال كما اذا ادعى احد رقية الاجنبية فلا يترتب الاثار بالنسبة الى غيره كاعطائه مال الامامة وكل ذلك لما سيأتي من ان القاعدة تثبت الموضوع كما اشرنا فافهم **قوله** الخامس ان الثابت **اقول** هذا مبني على ان القاعدة هل تثبت الموضوع والموضوع ولا وسيأتي الكلام فيه **قوله** فلا دليل على ترتبها عليه **اقول** هذا يؤيده ما نقلناه عن المحقق السبزواري في الكفاية في مسئلة اختلاف كون المعقود عليه حرا او عبدا من ان الظاهر صحة البيع لا ثبوت العبدية **قوله** ففي تقديم قول المستاجر نظر **اقول** قال في جامع المقاصد ينشأ من انه مدع للصحة وهي موافقة للاصل فيكون بمنزلة المنكر فيقدم قوله باليمين ومن انه مع ذلك يدعي امرا زائدا ويستحق دستة بدينار والمالك ينكره فلا يقدم قوله فيه لان الاصل عدمه ولان الامور المعتبرة في العقد لم يقع الاتفاق عليها فلم يثبت سببيته وتقديم قول مدعي الصحة فرع ذلك كما حققناه في المسئلة السابقة فعدم تقديم قوله اوجه **قوله** فالاقوى صحة العقد **اقول** ولا يلزم المستاجر بازيد من ذلك **قوله** وكذا الاشكال **اقول** في جامع المقاصد اي الاشكال السابق في تقديم قول المستاجر لو اختلفا في المدة والاجرة ان فيما اذا اختلفا فادعى المستاجر اجرة معلومة كدينار مثلا وعوضا معينا كثوب مخصوص ونحو ذلك فانكر المالك التعيين في الاجرة او في العوض بحيث لزم الغرر والجهالة وتقريبه مثل ما سبق **قوله** والاقوى التقديم فيما لم يتضمن **اقول** اي لم يتضمن امرا اخر غير الصحة على الموجر كما لو كان العوض الذي ادعاه المستاجر لا يزيد على اجرة المثل فان ذلك القدر ثابت على كل تقدير فيقدم فيه قول مدعي الصحة عملا بالاصل مع عدم المنافي ونحوه ما اذا ادعى احد المتبايعين ايجاب البيع على وجه معين وانكر الاخر اما اصل الثمن او تعيينه فمقتضى القاعدة حمل القول الاول على الصحة لكن لا يوجب ذلك الزام المنكر بهذا القدر المعين بل هو دعوى اخرى لابد من اثباتها كذا في الشرح **قوله** المقام الثالث **اقول** تنقيح هذا المقام يتوقف على تقديم مقدمة وهي ان اعتبار هذه القاعدة هل هو من باب التعبد والظن الشخصي او النوعي المطلق او المقيد وبعبارة اخرى هل هو من باب السببية المطلقة او المقيدة او الشخصية فنقول اما احتمال الوصفية الشخصية فلم نجد به قائلا وظاهر كلمات الاكثر هو الوصفية النوعية المطلقة فانهم تارة عبروا عنها بالظاهر واخرى بظاهر حال المسلم واخرى بالغلبة والشهيد ره ادرجها في باب تعارض الاصل والظاهر حيث قال اولهما في مقام ذكر التعارض والاختلاف في شرط مفسد للعقد فيرجح فيه جانب الظاهر على اصالة عدم صحة العقد او عدم لزوم الثمن وثانيهما في تمهيد القواعد في مقام بيان تعارض الاصل والظاهر ان الظاهر يقدم على الاصل الا في موارد ومنها حمل فعل المسلم على الصحيح فيعمل به دون الاصل الا ان كلماتهم مضطربة في بيان منشأ هذا الظهور وتعبيراتهم فيه مختلفة فجعله كاشف الغطاء ره الغلبة بتقريب انه يحصل الظن بالصحة بملاحظة ان غالب الافعال الصادرة عن الانسان يصدر عنه على الوجه الصحيح وان الغالب في الافعال نفسها هو الصحة وقرره غيره بظهور حال المسلم وان الفعل الصادر عن المسلم يظن صحته من حيث ان الغالب في افعال المسلم هو الصحة وانت اذا تاملت لم تجد فرقا بينهما في المال لكن قد يستشكل في اصل هذه الطريقة من وجوه عديدة منها ان الاستصحاب حجيته عند المعظم من باب الوصفية النوعية ايضا فالوجه لتقديم هذه القاعدة عليه سيما اذا بني فيه على الظن الشخصي الذي قال به بعضهم لم يقل به فيها احد ومنها انه اذا بني على ذلك لم تتجه قولهم في موارد تعارض هذا الاصل مع الاستصحاب انه هذا من قبيل تعارض الاصل والظاهر الا ان يدفع بان الاستصحاب لما لوحظ في اعتباره الحالة السابقة كان كالشيء المغاير للامارات والادلة المفيدة للظن بنفسها فيه ويقوى الاشكال اذا لوحظ كلام العامة الذين يكون بناؤهم على الوصفية ولا يحتمل في حقهم السببية قال بعض افاضلهم في جملة كلام له فان قام الاصل ظاهر فقيل قولان دائما وقيل غالبا وقيل اصحهما اعتماد الاصل دائما وقيل غالبا والتحقيق الاخذ باقوى الظنين الى ان قال بعد ذكر عدة امثلة في مقام تقديم الاصل ثم يرجح الظاهر على الصحيح ان كان سببا قويا منضبطا وذلك في مسائل منها ما اذا اختلفا بعد البيع في الرؤية قيل ان القول قول مدعيها لادعائه الصحة ومنها الظاهر ان المشتري لا يقدم على شراء غائب قبل انه لا ينفك عن خلاف وقال في مقام ذكر قواعد البيع القول قول مدعي صحة العقد دون فساده خلافا للبغوي وقد يقال الاصل في العقود الصحة ونعني بالاصل هنا الظاهر الى ان قال وقد يقوى قول مدعي الصحة اذا تعارضا وليس مع احدهما مرجح وللاختلاف صور ابعدها ان يقول احدهما وقع بيننا عقد صحيح ولا بينة ويقول الاخر بل فاسد ففي هذه ايضا يظهر ترجيح

قول مدّعي الصحّة وارجحان لا يكون فيه خلاف فهذا ما اردنا نقله من كلامه وتطبيقه على المقصد واضح سيّما اذا لوحظ امثلته التي لو كان ذكرها فانّ التنويع ومنها انّ الاجماع والسّيرة والاخبار انّما افادت حجّيتها من حيث هي هي فينبغي الامور الزائدة المعتبرة على الوضعيّة بالاصل فان قلت انّ الاحتمال الوضعيّة التخيير ذات الامرين لوصفيّة النوعيّة المطلقة او المعيّنة وبين السببيّة كذلك فيؤخذ الارجح وهو اعتبار الوصفيّة لانجابها المرآتيّة والكشف عن الواقع قلت مع انّه لا اصل لهذه الدعوى انّ الفرق بين اعتبار الوصفيّة واعتبار السببيّة ممّا لا يثمر ثمرة في الخارج الّا ان يدّعي الثمرة في مقام التعارض مع الادلّة والاصول فانّ حالها تتفاوت بتفاوت الاعتبارين اذ مع احدهما تعلو ومع الآخر يعلى عليها كما هو ظاهر في الادلّة والاصول ثمّ لا بعد ثمّ انّه بعد ملاحظة كون الاستصحاب مثلها على القول بالوصفيّة كما عليه المعظم فتدبّر حقّ التدبّر وكيف كان لو قال قائل باعتبار القاعدة من باب السببيّة لم يكن بعيدًا عن الصواب **قوله** في بيان ورود هذا الاصل آه **اقول** تفصيل الكلام انّ الاستصحاب المعارض للقاعدة قسمان احدهما الاستصحاب الملازم لها الغير المنفكّ عنها في الموارد كاستصحاب الفساد والآخر الاستصحاب المجامع لها تارة المفارق لها اخرى بان يكون النسبة بينهما العموم من وجه كالاستصحاب المتعلّق بالموضوعات الخارجيّة فمورد الاجتماع كاستصحاب عدم البلوغ المترتّب عليه الفساد فيما لو تنازع في ثبوته حال العقد وعدمه كاستصحاب عدم الرؤية كذلك المعارضين لاصل الصحّة ومورد الافتراق من جانب الاستصحاب ما اذا كان متعلّق شكّ المكلّف فعل نفسه بناء على عدم شمول القاعدة له ومن جانب القاعدة ما اذا تنازع الزوجان في وقوع العقد حال الاحرام او الاحلال فلا يكون فيه استصحاب معارض للقاعدة لانّ استصحاب عدم وقوعه في الاحرام معارض بمثله وكما اذا تنازعا في وقوع الرجوع بعد الطلاق في ايّام العدّة فيصحّ او بعدها فلا يصحّ فاصالة عدم وقوعه في العدّة وعدم وقوعه خارجها متعارضان فتبقى القاعدة سليمة عن المعارض امّا القسم الاوّل فلا شكّ ولا اشكال في تقديم القاعدة عليه اذ لو اخذ به في مقابلها لزم لغويّة ادلّتها الواردة عن الشارع لبقائها حينئذ بلا مورد سيّما اذا جعلنا القاعدة من الامارات الناظرة الى الواقع وامّا القسم الثاني فاختلفوا فيه على اقوال ثلاثة احدها ما ذهب اليه الشهيد من وقوع التعارض بينه وبين القاعدة على ما حكاه عنه المحقّق الثاني في جامع المقاصد وكلامه المتقدّم انّما ما اخذناه من قواعده يعطي ذلك وانّ الترجيح بالاخرى تقديم القاعدة وثانيها ما اختاره العلّامة والمحقّق الثاني وهو تقديمه عليها كما عرفت سابقًا في مسئلة الضمان ونحوه ولعلّ نظرهما الى كون الاستصحاب مزيلًا بالنسبة الى القاعدة اذ لا يبقى شكّ في عدم الصحّة بعد اجراء الاستصحاب وثالثها العكس وهو المشهور وليس مجمعًا عليه كما قد يتخيّل لما عرفت من وقوع الخلاف فيه وهذا هو الاقوى في النظر بناء على كون القاعدة من الظواهر والاستصحاب من الاصول وان كان كلاهما محلّ الكلام وذلك لانّه لا تعارض حينئذ بين الاستصحاب والقاعدة في مقام اثبات الصحّة ولو فرضنا النسبة الى غيره لعمل بمقتضاه وذلك لانّ النسبة بينهما هي النسبة بين الحاكم والمحكوم كما لا يخفى نعم يقع الاشكال في انّ المشهور مع ذهابهم الى تقديم القاعدة كيف حكموا في مسئلة اختلاف الراهن والمرتهن في تقدّم الرجوع عن الاذن على البيع وتاخّره عنه بتقديم استصحاب الوثيقة كما مرّ بيانه وقد تفطّن لذلك المحقّق الثاني واورد عليهم بما عرفت واعترض شيخ الجواهر عليه بمعارضة اصالة البيع باصالة صحّة الرجوع عن الاذن واسقاطهما والرجوع الى الاستصحاب السليم عن المعارض ليس في محلّه لما قيل من انّ وقوع الرجوع قبل البيع ليس ممّا رتّب عليه الشارع حكمًا ولا عنوانًا له في كلماته بل هو من اللوازم العقليّة للرجوع اذ لا معنى له ولا يتحقّق مفهومه الّا بوقوعه قبل البيع بخلاف اصالة صحّة البيع فانّها لا تثبت الّا الامور الشرعيّة المجعولة من الشارع فلئن قلت يثبت بذلك الاصل عدم وجود اذن المرتهن حين البيع وهو من الامور الشرعيّة التي الموجودة في عبادة الشرع فانّ التصرّف في مال الغير بدون اذنه حرام كتابًا وسنّة قلت لا فرق في البطلان بين الاصل المثبت للامر العقلي بلا واسطة والمثبت للامر الشرعي بواسطة الامر العقلي مع انّ الاصل لا يثبت اذنًا يلزم على لغويّة الرجوع الصادر عن المرتهن والاقدام عليه بلا فائدة وهو يحصل باعتقاد المرتهن كونه قبل وان كان بعده في نفس الامر نعم يتمّ ذلك في مسئلة اختلاف الزوجين بعد الطلاق في كون الرجوع قبل انقضاء العدّة او بعده فيحكم بمقتضى اصالة الصحّة بكونه قبل الانقضاء والرجوع في الطلاق من الامور الشرعيّة التي عليها الاحكام في الشرع ويمكن ان يقال في بيان سرّ تقديم الاصحاب في المقام للاستصحاب في عدم الاعتداد باصل الصحّة انّها لا تثبت الّا الصحّة التاهليّة بمعنى انّه لو انضمّ الى العقد باقي الشرائط المعتبرة لترتّب اثره من النقل والانتقال لا اثبات تحقّق الشروط المتاخّرة كاذن المرتهن الذي لا يعتبر في صحّة العقد تقدّمه عليه ولا مقارنته له بل يكفي لحوقه له وبعبارة اخرى لا يقتضي عدم الرجوع قبل البيع الذي يلازمه عقلًا وجود الاذن عنده حتّى يكون منافية لاستصحاب الوثيقة فلا منافاة بين كلامي المشهور لعدم التعارض في المقام وبالجملة الصحّة قسمان صحّة منجّزة وصحّة معلّقة تاهليّة ولا دخل لاحدهما بالآخر ولذا حقّقنا في محلّه في ردّ الاخباريّين المنكرين لصحّة البيع الفضولي استنادًا الى الاخبار الدالّة على عدم جواز بيع مال الغير وعدم صحّته انّ المراد من الصحّة المنفيّة فيها هي الصحّة بالمعنى الاوّل ولا ينافي في انتفائها بذلك المعنى ثبوتها بالمعنى الثاني **قوله** فيكون نظير حكم الشارع بكون الخارج آه **اقول** فانّه اذا بال ولم يستبرئ ثمّ استنجى فرأى بعد بللًا فمقتضى استصحاب الطهارة الحاصلة بالاستنجاء هو الحكم بطهارة البلل الّا انّ الشارع حكم بكون البلل الخارج قبل الاستبراء بولًا وبعد الحكم به لا يبقى حكم للشكّ في بقاء الطهارة **قوله** لكنّ التحقيق يقتضي آه **اقول** توضيح المقام وتنقيح المطلب انّ بديهة العقل تشهد على انّ المسبّب لا يتحقّق وجوده في الخارج الّا بوجود السبب والمعلول لا توجد الّا بالعلّة وكما انّ وجوده في السبب

وعلة لوجود المسبب في المعلول فكذلك عدمها سبب علة لعدمها ولذا يورد على الشيخ من ان علة الوجود هي علة العدم وهذا مسامحة ومجاز منهم بيان
بنه الحقيقة انه لم يتحقق الموجود الذي هو علة لوجود آخر كالغيم للمطر وذلك لما قرر في محله انه لا علية بين الاعدام كالاثار بينها وبالجملة علة عدم المسبب
عدم وجود السبب لا وجود ضد السبب ولا فرق في ذلك بين الاسباب والعلل العقلية والشرعية فان علة عدم المطر عدم الغيم لا وجود غير الغيم وعلة
عدم حركة اليد عدم حركة المفتاح لا حركة غير المفتاح وهكذا فيما نحن فيه نقول ان سبب حصول النقل والانتقال اللذين هما من آثار البيع الصحيح هو البيع الصادر
عن البالغ وهو القاطع للحكم السابق والمزيل للحالة السابقة فعدمهما من آثار عدم البيع الصادر عن غير البالغ المتفرع على استصحاب عدم البلوغ لحصوله
بدونه اذ يكفي في حصوله عدم حصول السبب فلا منافاة بين ترتيب آثار اصالة الصحة عليها وبين ترتيب آثار اصالة عدم البلوغ عليها اذ الاولى من قبيل
الاقتضاء والثانية من قبيل عدم الاقتضاء لا اقتضاء العدم لينافيه والحاصل ان اصل الصحة يترتب عليه الاثر والاصل الآخر لا يترتب عليه فيقدم الاول
قوله بقي الكلام اه **اقول** بقي الكلام في امور مهمة لا بد من التعرض لبيانها ولنكتف منها بامرين **الاول** الحق عدم شمول القاعدة لفعل
الكافر لعدم نهوض الاجماع فيه ويرشد اليه قولهم في مقام الاستدلال لحمل فعل المسلم على الصحة فيدل على ذلك بمفهوم الوصف ومفهوم
اللقب وفيما السيرة عليه ليس لاجل هذه القاعدة بل لاجل قاعدة الاقرار والالزام المستفاد من قولهم اقروهم على ما اقروا على انفسهم وقولهم الزموهم
بما الزموا على انفسهم فترتيب الآثار على فعلهم مع ظهور فساده عندنا مع ان مورد القاعدة موضع الشك في الآثار ترتيبها على فعلهم مع العلم بعدم الصحة
الواقعية اذا علم صحته عندهم وقد ذكر كاشف الغطاء ره الفرق بين الحمل على الصحة في المقامين من وجوه احدها ما ذكر من ان الصحة في فعل المسلم
الصحة الواقعية وفي فعل الكافر هي الصحة عندهم وثانيها ان الصحة بالنسبة اليه مقصورة عليه بشرط عدم التعدي الى غيره من المسلمين بخلاف المسلم
وثالثها تنزيهه عن المعصية فيحمل صدور الغيبة منه على محل الجواز بخلاف الكافر ورابعها سقوط التكليف في الواجبات الكفائية بقيام بعض المسلمين
عن الباقين ولا يسقط بقيام الكافر وللنظر فيها مجال واسع واما فرق المسلمين غير الامامية فيجري القاعدة في حقهم لقيام الاجماع والسيرة على اخذ
الجلود واللحوم من ايديهم مع اعتقادهم حصول الطهارة لجلد الميتة بالدباغة وعدم وجوب الاستقبال في التذكية وليس ذلك منهم من جهة قاعدة الاقرار والالزام
والا لجرى في صورة العلم بالفساد الواقعي في افعالهم فيكون لمجرد القاعدة مضافا الى عموم ما يدل على السوق واطلاقاتها ولا شك انهما من جزئيات القاعدة
مضافا الى عموم ما مع ان غالب اهل السوق في ازمنة الائمة عليهم السلام من اهل السنة واما من جهل حاله بالنسبة الى الكفر والاسلام فلا تجري القاعدة في حقه
بالنسبة الى الاحكام المختصة بأحد الفريقين كحلية الذبيحة المختصة بالمسلم وجواز اخذ ثمن الخمر والخنزير من الكافر المختص به ان قلنا بان الكفر مضاد للاسلام
بمعنى انه عبارة عن الجحود وان قلنا بانه عدم الملكة بمعنى انه عبارة عن عدم الاسلام فيجري احكام الكفر لاصالة عدم الاسلام واما بالنسبة الى الاحكام المشتركة
بينهما كوجوب تعيين الثمن والمثمن في البيع فتجري بلا اشكال لعدم خلوه في الواقع عن احد الوصفين **الثاني** لا ريب ان هذا الاصل يدل على ثبوت وصف الصحة
وترتيب آثارها وانما الاشكال في اثباته الموصوف والموضوع نفسه والاشكال في مقامين احدهما في اثباته بقدر ما لا بد منه في تعلق الصحة وفيه قولان اثباته
وهو المشهور بل كاد ان يكون اجماعا وقد عرفته سابقا في كلام العلامة والكركي ره في مسئلة الضمان حيث صرحا بانه يجري في صورة الشك في اشتراط الشروط
الفاسدة ويثبت به العقد بمقدار تعلق الصحة به وعدم اثباته وهو مذهب الشهيد على ما يظهر منه في الحواشي المنسوبة اليه على القواعد كما حكاه عنه المحقق
الثاني في مسئلة تنازع المتبايعين في البلوغ والعقل وعدمهما حيث التزم بالمعارضة بين هذا الاصل واصالة عدم البلوغ فانه لو كان مثبتا للموضوع
كذلك لثبت البلوغ فلم يبق محل لاجراء اصالة العدم لعدم تحقق الشك حينئذ والاقوى هو قول المشهور لاستفادة اثبات الموضوع بهذا القدر من الاجماع
والسيرة وثمرة المسئلة تقدم هذا الاصل على الاستصحاب الموضوعي على القول بالاثبات وعدمه على القول بعدمه وثانيهما اثباته بجميع خصوصياته
وانحاء قيوده الخارجية بحيث يترتب عليه جميع احكامه المترتبة من كلماتهم في مسئلة التنازع في كون المبيع مما يصح العقد عليه كالعبد والخل او مما لا يصح
كالحر والخمر عدم الاثبات وفي مسئلة الاجارة التي سبق الاشارة اليها عدمها وهو الحق لعدم وفاء الادلة باثبات ذلك كما لا يخفى وقد تقدم ما ينفع في
المقام فراجع **قوله** ولا اشكال في اصالة الصحة هنا ايضا اه **اقول** لا يخفى ان اجراء اصالة الصحة في الاقوال بهذا المعنى انما تقتضي الحكم
بان المتكلم اعتقد مؤدى كلامه ولا يكون كاذبا فيه لكنه ليس من شانه تشخيص مراد المتكلم فاذا تكلم من هو في زمرة المسلمين بما لو حمل على ظاهره لوجب تكفيره
كوحدة الوجود وان بسيط الحقيقة كل الاشياء وان اهل النار متنعمون فيها وان فرعون من اهل النجاة وان الحشر انما هو بالاجساد المثالية الهورقليائية
الى غير ذلك من العقليات التي لا تلائم ظواهر الشرع فمقتضى اصل الصحة ان يحمل كلامه على انه معتقد لمضمونه بمعنى انه لم يتكلم كذبا واما ان مراده هذا
الظاهر ولا يريد تاويله بمقتضى الاصل ايضا فيه اشكال والاحتياط في الدماء والامر في تضييق التكفير يقتضيان الثاني لكن الاول ليس بعيدا عن مقتضى
القواعد وقد نقل في مجمع البحرين عمن نقل عنه انه راى رسول الله صلى الله عليه وآله في المنام فسئله عن احوال الحجة علي بن سينا فقال صلى الله عليه وآله اراد ان يصل الى الله بلا
واسطتي فسقط في النار والعياذ بالله الغفار نعم لا ريب في قوة الثاني اذا كان المتكلم معروفا بالزهد والايمان والايقان وفي مشهورا بالتقوى وحقيقة
الايمان وقد سمعت بعض الثقات يقول ان الفاضل النراقي الاول ره كان كثير الطعن على المحقق الفيض صاحب الوافي والصافي في عقائده الى ان رآه
في بعض الليالي في المنام المحقق المذكور وهو غضبان عليه فسئل عن السبب فقال لا تكثر الطعن علي فان المشي العلمي غير الاعتقاد القلبي فان اردت ذلك

في خاتمة مباحث الاستصحاب

تطلع على معتقدك فانظر الى آخر ما صنفته وهي رسالة صغيرة الحجم سميتها بالانصافية فاستيقظ الفاضل متوحشا مضطربا فلما اصبح الصباح تحير
بالتدبير وشيء لك فجاءه التذكرة في وسط الدرس فارسل بعض تلامذته الى اخفاء المحقق ليتفحصوا عن تلك الرسالة فما خرج عن الدار الا واحد اخفاء
دخل على الفاضل وقال بعد التسليم والتحية والجواب ايت جدي الفيض في البارحة في عالم الرؤيا وقال لي ان احضر الى جنابك الانصافية ومن
فاعطاها الفاضل فلما نظر فيها وجدها مستقرا على الطريقة الحقة المحققة تابعا للشريعة الغراء والملة البيضاء فترحم عليه ثم ترك الطعن عليه ويشهد
بصدق هذه القصة اعتذار المحقق الطوسي في اول شرح الاشارات بمثل ما اعتذر به الفيض مع ان الكتاب مشتمل على مطالب كثيرة ومقامات
وفيه لا تنطبق على الظواهر الشرعية كما يظهر للمتامل فيه من اهل فن الفلسفة ثم ان كل ما ذكرناه في القول بحجية المكتوب في الكتب بعد تحقق النسبة
قوله والظاهر عدم الخلاف في ذلك اه **اقول** فان ذهب اليه شيخ الحدائق على ما حكي عنه من التعميم واختاره كاشف الغطاء ايضا على الظاهر
محفوف بالاجماع **قوله** وخصوص قوله عليه السلام اه **اقول** هذا الخبر مروي في الكافي بطريقين كلاهما حسن ومضمونه ان اسمعيل ابن الامام الصادق
عليه السلام كان له بضاعة فاراد ان يعطيها رجلا مضاربة فاستشار اباه عليه السلام في ذلك فمنعه عنه لجهة ذكر الناس لذلك الرجل بالسوء وشرب الخمر فعصى
اسمعيل اباه عليه السلام واعطاه البضاعة فما مضت مدة الا وقد ضاعت بضاعته عند الرجل فحج ابو عبد الله عليه السلام مع اسمعيل فرآه مبتهلا الى الله تعالى
في بيته الحرام يدعو الله ويطلب منه الاجر في ضياع متاعه فقال عليه السلام له ليس لك من الاجر شيء لانك سمعت انه فاسق فاذا شهد عندك المسلمون فصدقهم
الخبر وتقريب الاستدلال به ظاهر والجواب عنه ان المسلمون جمع محلى باللام فيفيد العموم ولا ريب في وجوب قبول شهادة جميع المسلمين لافادتها القطع
ولا يلزم منه قبول شهادة البعض ولو سلم عدم ارادة العموم الحقيقي لاستحالته عادة فلا اقل من ارادة الاستغراق العرفي وهو الاستغراق الجمعي هنا فلو
الرواية حينئذ دالة على حجية خبر المستفيض فلا تدل على حجية خبر الواحد ومنه ان استعمال الجمع المحلى في جنس الافراد في غاية الكثرة كما في قوله تعالى ان
الله لا يضيع اجر المحسنين وقوله تعالى ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين الى غير ذلك فاقرب المجازات هو جنس الفرد لا جنس الجمع وقد يجاب عنه
بان غاية ما يفيده وجوب التصديق وهو يشمل كلما اساء الظن الحاصل بالتوقف ايضا واعتقاد صدق المخبر بحسب اعتقاده فلا يختص بالمعنى
المطلوب في المقام فالخبر مجمل لا يمكن الاحتجاج به على انه لو ابديته لك لزم تقييد الخبر بمورده لعدم ثبوت شرب الخمر بشهادة الواحد اجماعا وهو موجب لسقوط
الخبر عن درجة الاعتبار **قوله** وغير ذلك مما ذكرنا اه **اقول** من الآيات والاخبار مثل قوله تعالى يقولون هو اذن قل اذن خير لكم يؤمن بالله و
يؤمن للمؤمنين والاخبار الواردة في ذيله **قوله** بالجملة ما ذكرناه في اخبار الآحاد اه **اقول** مثل منطوق آية النبأ ومفهومها من ان المؤمن وحده حجة والاصل
المقرر بان تملك العدالة تعصم صاحبها عن الكذب وغيره من المعاصي والمانع المحتمل مندفع بالاصل الى غير ذلك مما مر مع تضعيفه **قوله** ان الاصل
في الخبر كونه كاشفا اه **اقول** حاصله ان حجية مطابقته للاعتقاد والواقع والمطابقة للاعتقاد ثبتت في المسئلة السابقة ويثبت المطابقة للواقع
بالاصالة مع الاعتقاد فيلزم ما ذكر **قوله** ويترتب على ما ذكرنا اه **اقول** فيمكن ان يكون اخبارا عن الواقع فيكون من باب الرواية او عن الاعتقاد فيكون من
باب الشهادة **قوله** وتفصيل القول فيها يحتاج الى البسط اه **اقول** ونحن وان صنا الوقت علينا الا انا نتكلم فيها بقدر ما يسعه الوقت فنقول
لا كلام في مشروعية القرعة في الجملة ويدل عليها ضروب من الادلة الاول قوله تعالى في احوال يونس فساهم فكان من المدحضين وقد ورد الاحتجاج
به في الاخبار على مشروعيتها في هذه الامة والثاني الاخبار القريبة من التواتر بل هي على حد التواتر على ما ادعاه الفاضل النراقي ره منها رواية
محمد بن حكيم المروية في الفقيه والتهذيب عن الكاظم عليه السلام كل مجهول ففيه القرعة قلت له ان القرعة تخطي وتصيب فقال كل ما حكم الله به فليس بمخطي ومنها
المرسل في الفقيه ما تقارع قوم فوضوا امرهم الى الله الا خرج سهم المحق ومنها الخبر المعروف من ان القرعة لكل امر مشكل ولكل امر مشتبه وان انكر وروده
بهذا اللفظ ثاني الشهيدين ولعل ذلك من طرق العامة كما صرح به بعض الافاضل والثالث الاجماع المنقول على لسان غير واحد من الاصحاب فعن الشيخ
القرعة في مذاهب الرجلين في ولد مقتضيا مذهبنا وعن الخلاف الاجماع ظاهرا على ان كل مجهول فيه القرعة وفي قواعد الشهيد ثبت عندنا قولهم
كل امر مجهول فيه القرعة بل الاجماع المحصل كما يظهر من التتبع في كلماتهم في الموارد الفقهية والمراد من المشتبه المشكل والمجهول واحد ومعناها كون الشيء
مشتبها لا سبيل الى رفع الاشتباه فيه بطريق معتبر شرعا فان كان له سبيل كذلك لم يكن منها ثم ان المشتبهات التي لها مدخل في الحكم الشرعي امور احدها
شبهة الحكم الشرعي بمعنى ان يكون هناك شيء لم يعلم حكمه من الشرع كتابا او سنة عموما او خصوصا ولا من العقل ولا قام عليه الاجماع تكليفيا كان الحكم
او وضعيا وثانيها شبهة الموضوع المستنبط من اللغة والعرف الحاصلة في معنى اللفظ وثالثها شبهة الموضوع الصرف بمعنى ان يقع الاشتباه
في ان هذا الفرد المشخص الموجود في الخارج مندرج تحت كلي معلوم الحكم او لا ولا ريب في ان شبهة الحكم ليست داخلة في مورد القرعة ولا يشملها المشكل والمشتبه
والمجهول المذكورة في ادلتها اذ لا اشكال في الاحكام بعد ملاحظة ادلتها الاولية والثانوية اعني بها الاصول الشرعية المقررة لموارد الاشتباه فكل
مشتبه الحكم يدخل في عنوان اصالة البراءة او اصالة الاباحة او الاستصحاب او في قاعدة الاحتياط عند القائل به ولا فرق في ذلك بين الاحكام التكليفية
والوضعية لاندراج الثانية ايضا تحت عنوان اصالة الفساد او اصالة الصحة او اصالة العدم او قاعدة الاشتغال ومن هنا قال الشهيد في القواعد
ولا يستعمل في الفتاوى والاحكام المشتبهة اجماعا والقول بانها واصالة البراءة من واد واحد لاخذ الجهل في موضوع كل منها فلا وجه لتقديم البراءة عليها كما

بخروج مجراها عن موارد القرعة مردود بمنع وجود مذكورة في محالها وها هيك منها ما اشار اليه شيخنا المصرّح من عموم ادلة القرعة وخصوص ادلة الاصل فيختص الاولى بالثانية وكذا لا ريب في ان شبهة الموضوع المستنبط ايضاً ليست داخلة فيه لان لمعرفتها طرقاً خاصة مقررة من الرجوع الى اللغة والعرف والامارات وفي مقام التعارض الى التراجيح المقررة واما شبهة الموضوع الصرف فلها صور احديها ما يكون من مجاري الاصول الشرعية كما ذكره الاصحاب الاخيار ودلت عليه الاخبار كالشبهة المحصورة التي يبنى فيها على البراءة او الاشتغال والغير المحصورة التي يبنى فيها على البراءة وقد تقدم الكلام فيها وهذه ايضاً خارجة عن موردها لوجود الاصل وثانيتها ما لا يكون كذلك قام الدليل فيها على الحفظ احد الطرفين كما في ائمة الجماعة والسابق بحكم الرافعة والانفسا وبلدة الصورة ايضاً خارجة عنه لثبوت الدليل على الاخذ باحد الطرفين والاطراف الرافع للاشكال والاشتباه وثالثتها ما لا يكون فيه دليل قائم على ذلك حتى يتضح به الامر سواء لم يرد في اصل الشرع فيه ترجيح وبيان او ورد وفقدنا في الواقعة الخاصة وهذه هي مورد القرعة ومجراها ومما حققنا ظهر لك ان دليل القرعة مما لم يرد عليه تخصيص في مقام المقامات والمقامات الخارجة خارجة عن موضوع المشكل فليس الاخراج من باب التخصيص كما اختاره المصرّح هنا ولا من باب التخصيص كما توهمه بعضهم لعدم ارتفاع الموضوع حقيقة حتى في مجاري الاصول بل يكون تارة من باب التخصص واخرى من باب الحكومة كما لا يخفى

قوله فلا بد من تخصيصها بها اه **اقول** قد يقال في تسديد القول بكون ذلك من باب التخصيص ان القرعة عامة لجريانها مع الحالة السابقة وبدونها وعامة ايضاً من جهة كونها للتميز والتشخيص تارة كما اذا استعملت في مقام تميز الحلال المختلط بالحرام او بالعكس وللترجيح اخرى كما اذا استعملت في مقام تشاح الائمة والمستبقين الى مكان واحد دفعة وذلك انما يكون فيما اذا كان كل من طرفي الشبهة او اطرافها حجة فالقرعة انما ترجح احد الحجتين على الاخرى لا لتميز الحجة عن غيرها والاستصحاب يختص بصورة الترجيح لترجيحه احد طرفي الشك في ما يكون له حالة سابقة فيخص ادلتها العامة بادلة الخاصة وقد يجري التقرير الثاني في مقام النسبة بينها وبين اصالة البراءة ايضاً مضافاً الى شمولها لغير الاحكام الالزامية ايضاً واختصاص البراءة بالالزاميات ويظهر ضعف ذلك التسديد سيما الوجه الثاني منه فان التحقيق ان القرعة مختصة بالتميز كما اختص الاستصحاب والبراءة بالترجيح اذ لا تستعمل في موضع الا وتميز احد الطرفين فطرفا الشبهة في الامثلة المذكورة وان كانا متساويين بحسب ظاهر الشرع لكن المطابق للواقع ونفس الامر هو التي اخرجته القرعة لا الاخر نظير الاستخارة وبذلك يشعر ادلتها كما يظهر عند التامل فيها وقد يقال في مقام تسديد عدم كونه من باب التخصيص ان مورد العام والخاص المطلقان والنسبة بين ادلة القرعة وادلة كل من الاستصحاب والبراءة عموم من وجه من جهة جريانها في كل من الاحكام والموضوعات واختصاص الاول بالثانية اجماعاً وربما يورد عليه بان المناط في تشخيص النسبة ملاحظة نفس الشيئين مع قطع النظر عن الخارج ولا شك ان ادلة القرعة ايضاً بظاهرها عامة شاملة للاحكام ايضاً وفيه نظر يظهر مما ذكرناه وما يقال في المقام من ان القرعة من الامارات والادلة الاجتهادية الناظرة الى الواقع والاستصحاب من الاصول المجعولة في المقام الظاهر فالنسبة بينهما نسبة التباين لا العموم والخصوص فليس بسديد اذ لو سلم ذلك فلا يمنع من كون النسبة نسبة العموم والخصوص لان مؤدى ادلة القرعة بناء على ذلك هو تحصيل الواقع سواء وجد الحالة السابقة ام لا ومؤدى ادلة الاستصحاب انه لا يجب عند وجود الحالة السابقة تحصيل الواقع بل يكفي اخذ الحالة السابقة في مقام العمل بالاستصحاب الذي هو خاص بالنسبة اليها فان قيل لو كان كذلك لا خص لتقدم الاستصحاب في صورة عدم استعمال القرعة اذ مع استعمالها لا معنى لترك الواقع الى الظاهر مع انه مقدم عليها مطلقاً قلت مقتضى القواعد هو ما ذكر الا انا نثبت تقديم الاستصحاب مطلقاً بالاجماع المركب وعدم القول بالفصل بين الصورتين فتامل

قوله لكن ذكر في محله اه **اقول** وذلك لان ادلة القرعة كنظائرها مثل ادلة نفي الضرر ورد عليها تخصيصات كثيرة لا يعلم مقدارها فهي مجملة بالنسبة الى الخارج والباقي وليس لها ظهور في الباقي بل ربما يدعى ان الخارج عنها اكثر من الباقي والتخصيص بالاكثر مستهجن جائز عندهم كما ذكره بعضهم في قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين مع ملاحظة قوله تعالى حكاية عن ابليس لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فلا يعمل بالقرعة الا بجابر لوهنها وهو عمل الاصحاب ومن هنا اقتصر الاصحاب على اجرائها في موارد خاصة مثل مسئلة التشاح في ائمة الجماعة مع عدم المرجح ومسئلة قصور المال عن الحجين الاسلامية والنذرية ومسئلة اشتباه الموتى في الجهاد ومسئلة تزاحم الطلبة عند المدرس لمستفيد والمرافعين عند المجتهد مع عدم السابق والتزاحم على المباح والمشترك كمعدن ورباط مع عدم قبول القسمة ومسئلة المأذونين في شراء كل منهما صاحبه ومسئلة تلف احد درهمي احدهما الواحد والباقي للاخر وديعة ومسئلة تنازع صاحبي العلو والسفل في السقف المتوسط وفي الخزانة تحت الدرج ومسئلة الوصية بالمشترك اللفظي وبالثلث من العبيد والعدد المبهم والوصية بما لا يسعه الثلث مع العلم بالترتيب والشك في السابق ومع الشك في السبق والاقتران وفي مسئلة ابتداء قسمة الزوجات ومسئلة عوز النفقة على المنفق عليهم ومسئلة اخراج المطلقة ومسئلة اخراج المنذور عتقه بقوله اول ما تلده فولدت جماعة ومسئلة التداعي في الالتقاط ومسئلة تعدد السيف والمصحف في الحبوة ومسئلة ميراث الخامسة مع المشتبهة بالمطلقة وميراث الخنثى والممسوح وغير ذلك مما يجده المتتبع في ابواب الفقه

قوله المقام الثالث في تعارض الاستصحاب اه **اقول** ربما يحصل المبتدئ بل المنتهي الاشتباه بين قاعدة البراءة واستصحابها والاختلاط في احكامها وكذا قاعدة الاشتغال واستصحابها فينبغي ان نتعرض لبيان كل منها وبيان احكامه فنقول لا اخفاء في الفرق بحسب المفهوم فان مفهوم قاعدة البراءة هو انه لا عقاب عند عدم العلم بالتكليف من غير نظر الى الحالة السابقة ومفهوم قاعدة الاشتغال انه يجب عند العلم بثبوت التكليف

الخروج عن عهدته بإتيان المحتملات من غير نظر إلى الحالة السابقة الثابتة منهما وإنما الخفاء في الفرق بحسب المصداق والتحقيق فيه أن الجليل الجلي النظر يحكم بالتساوي بينهما وبين استصحابهما وعدم حصول الانفكاك بينهما لكن النظر الدقيق يحكم بأن النسبة هي العموم من وجه فمورد اجتماع قاعدة البرائة واستصحابها الدعاء عند رؤية الهلال فإن قاعدة البرائة واستصحاب البرائة الثابتة في حال الصغر يقتضيان عدم وجوبه ومورد افتراق الأول هو ما إذا شك في تعلق التكليف بالكلي ليكون وجوب فرد خاص منه لأجل كونه مقدمة لوجود الكلي أو بالفرد ليكون وجوبه لنفسه لا لغيره كما في المطلق والمقيد كرقبة ورقبة مؤمنة إذا حصل الشك في متعلق التكليف منهما فإن قاعدة البرائة تقتضي عدم الحكم بتعيين المقيد متعلقا للتكليف لأن الضيق والتعيين بمنزلة زيادة التكليف فينفى بقاعدة البرائة كما تنفى الزيادة وأما استصحابها فلا يقتضيه لعدم اليقين بالبرائة عنه حتى يستصحب لتساوي احتمالي تعلق التكليف بالكلي وتعلقه بالفرد ومثال العكس هو ما إذا شك في كون وجوب فرد من الأفراد عينيا أو تخييريا فيجري فيه استصحاب البرائة عن وجوب فرد آخر يحصل به التخيير بخلاف قاعدتها لأن مؤديها دفع العقاب وليس المقام مظنة العقاب لدوران الأمر بين جواز الترك لا تخييرا وبين عدم وجوبه أصلا وأما ما كان لم يكن هناك عقاب كما في الواجبات التخييرية حيث أن العقاب يرتفع بفعل فرد منها عن ترك الأفراد الباقية ومثال اجتماع قاعدة الاشتغال واستصحابها كثير جدا فإن أكثر موارد القاعدة من هذا القبيل كما في المصلي إلى أربع جهات عند اشتباه القبلة إذا بقي شيء من الجهات لم يصل إليها فيثبت وجوب الصلوة إلى تلك الجهة بهما ومثال افتراق كل منهما عن الآخر هو ما إذا دار الأمر بين كون الوقت موسعا أو مضيقا بالنسبة إلى وقت محدود فبالنسبة إلى الوقت تجري القاعدة دون الاستصحاب لعدم الشك الذي هو من أركان الاستصحاب وبالنسبة إلى ما بعده يكون الأمر بالعكس ومثله الشك في كون المأمور به الفوري يراد فيه الفور الحقيقي أو العرفي وذكر المحقق القمي ره في مقام التمثيل لمورد افتراق البرائة عن استصحابها ما إذا اصطاد مرتين وشك بعد خروج وقته في وجوب قضائها وعدم وجوبه على القول بأن القضاء بأمر جديد كان الدليل ساكتا عنه فإن القاعدة تجري فيه دون استصحابها لتردد الدليل بين إيجاب القضاء وعدمه فلم يتيقن البرائة سابقا حتى يستصحب وفيه ما لا يخفى إذ البرائة عن أصل التكليف أداء وقضاء ثابتة في حال الصغر فتستصحب ومنه ينقدح ضعف ما ذكره صاحب الفصول في مقام التمثيل له أيضا فإنه مثل له بما لو علم المكلف صدور الجنابة والغسل كليهما عنه وشك في المتقدم منهما فحينئذ تجري القاعدة بالنسبة إلى الأحكام المترتبة على الجنابة كحرمة دخول المساجد وقرائة العزائم ولا يجري استصحابها لعدم اليقين السابق بالبرائة لتردد الحال بين تقدم الغسل وتقدم الجنابة والتوضيح أن البرائة الثابتة في حق عدم تحقق هذا التردد والشك للمكلف تستصحب فيجتمع الاستصحاب مع القاعدة فلا يصلح ذلك مثالا لصورة الافتراق ثم إن مقتضى ما ذكرناه من كون النسبة هي العموم من وجه إنما هو على مذاق المشهور ومشرب الجمهور وأما على مذاقنا فالنسبة هي التباين توضيح ذلك أن قاعدة البرائة واستصحابها أن مقتضى الاستصحاب هو إثبات الحكم الواقعي الذي تيقن وجوده سابقا وشك فيه لاحقا ومؤدى البرائة هو رفع العقاب وهو ليس حكما محمولا على شيء في الواقع مع أن للشك واليقين في الاستصحاب جهة المرآتية وللشك في البرائة جهة الموضوعية للحكم بعدم العقاب مضافا إلى أن هذا الاستصحاب على تقدير جريانه أصل مثبت لا عبرة به لأن عدم التكليف من اللوازم العقلية لاستصحاب البرائة التي معناها عدم العقاب نعم إذا كان للازم الثابتة من اللوازم الشرعية كما إذا شك في وجوب الفريضة عليه فاستصحب البرائة عنها ثبت جواز التطوع له لعدم وقوعه في وقت الفريضة وهو لازم شرعي لعدم وجوب الفريضة وتوضيحه في قاعدة الاشتغال واستصحابها يتضح بعد ما ذكرناه فإن مؤدى الاستصحاب هو الأحكام الواقعية ومؤدى القاعدة هو إتيان جميع المحتملات ليقين الامتثال وليس ذلك حكما واقعيا محمولا على شيء في الواقع مضافا إلى ما عرفته مع جريانه أصل مثبت لأن لزوم الصلوة إلى الجهة الباقية في المثال المذكور من اللوازم العقلية لكون المكلف مأمورا ومطلوبا منه ويظهر الثمرة في جواز اجتماع كل من القاعدتين مع استصحاب في تعدد الدليل وعدمه فيما وبها الحال في مقام التعارض وفي تعارض هذا الاستصحاب مع استصحاب آخر قائم على خلافه وعدمه انحصار الدليل في نفس القاعدة فيقدم عليها ذلك الاستصحاب وفي ترتب الثواب والعقاب على الإتيان بالفعل بمقتضى استصحاب الاشتغال والتارك له نظرا إلى كون الاستصحاب من الأحكام الظاهرية التي يترتب عليه الثواب والعقاب وعدمه نظرا إلى أن الحاكم بالاشتغال هو العقل وحكمه إنما لا يترتب عليه شيء منهما إذ مدارهما على الواقع وخلافه **قوله** أغنى مطلقا البرائة والاشتغال إلخ **أقول** ومثلها أصل الطهارة فيكون الاستصحاب واردا عليه لأن مورده صورة الشك وعدم ترجيح أحد طرفي الطهارة والنجاسة فمع جريان الاستصحاب وحصول الترجيح به فلا يبقى له مورد وبعبارة أخرى هو مغيى بغاية العلم في قوله عليه السلام كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر والاستصحاب علم شرعي فلا مجرى له بعد وجوده **قوله** فما كان مسبوقا إلخ **أقول** كقوله عليه السلام الناس في سعة ما لم يعلموا إن قلنا بكون الأخبار مقررة لحكم العقل وأما إذا قلنا إن مفادها إثبات حكم تعبدي هو الإباحة الظاهرية فإن بنينا على الوصفية في الاستصحاب فالحكم كذلك لأنه لا ترجيح بكونه دليلا اجتهاديا ويقدم على الأصل مما لا ريب فيه وإن بنينا فيه على السببية فهل يحكم بتقديمه عليها أو تقديمها عليه أو التفصيل بين الشبهات الحكمية والموضوعية فيقدم الاستصحاب في الأولى على البرائة ويقدم المزيل على المزال في الثانية كائنا ما كان إن وجد وإلا فيقدم الاستصحاب أوجه وجوهها الأخير ولنذكر أمثلتها ليظهر سر ذلك فمثال تعارضهما في الشبهة الحكمية ما إذا شك في طهارة العصير بعد ذهاب الثلثين بالشمس فمقتضى استصحاب النجاسة ومقتضى أصالة البرائة هو طهارتها

قوله

في تعارض الاستصحابين

فيقدم الأول على الثاني والسر في ذلك ان الشك في الثواب والعقاب انما هو بسبب الشك في الطهارة والنجاسة ولا يبقى ذلك الشك بعد الاستصحاب فهو بالحقيقة مزيل بالنسبة للبراءة في الشبهات الحكمية ومثال تعارضهما في الشبهة الموضوعية مع كون المزيل هو الاستصحاب ما اذا شك في صيرورة الخمر المعلوم الخمرية خلا فمقتضى الاستصحاب هو النجاسة ومقتضى البراءة هو الطهارة والشك في العقاب وعدمه مسبب عن الشك في بقاء الخمرية وبعد جريان الاستصحاب يرتفع الشك ومثال العكس مسئلة جواز اجتماع الامر والنهي بناء على عدم جوازه وعدم ترجيح لاحد الوجهين من زوال النهي وزوال الامر وعدم جواز مخالفة العلم الاجمالي فانه لا بد فيها حينئذ من الرجوع الى الاصول لاجمال الدليل اللفظي فيقدم مقتضى البراءة وهو عدم العقاب على مقتضى استصحاب اشتغال الذمة بالصلوة وهو فسادها لكون الاول مزيلا بالنسبة الى الآخر اذ الشك في فساد الصلوة مسبب عن الشك في العقاب واما على القول بجواز مخالفة العلم الاجمالي فيعمل بكلا الاصلين ويحكم بفساد الصلوة وعدم العقاب مع ذلك واما وجه تقديم الاستصحاب على البراءة في الشبهة الموضوعية مع عدم ورود احدهما على الآخر فلا يحتاج الى البيان **قوله** واما مثل قوله كل شيء آه **اقول** وجه عدم كونه منشأ فالحكم العقل بعدم اخذ المجهول فيه لذا ذكروا ان ادلة الاحتياط حاكمة على ما كان من قبيل الاول ومعارضة لمثل هذه الخبر فانه المراد من النهي هو النهي بالخصوص لا النهي من حيث انه مجهول الحكم حتى يقال ان ادلة الاحتياط هي **قوله** وهذا لا اشكال في الرجوع آه **اقول** فلو كان ورود المنع عن بعض الافراد كافيا للمنع عن الكلي لوجب لم نقل باعتبار الاستصحاب ايضا ان لا نرجع الى اصالة البراءة مع ان الامر ليس كذلك **قوله** وقد ذكرنا في مسئلة اصالة البراءة آه **اقول** ذكره في بيان حكم الشبهة التحريمية الموضوعية البدوية **قوله** فهو لا يجامع استصحاب التكليف **اقول** لان الحالة السابقة ان كانت الوجوب التكليف فيكون مورد الاستصحاب وان كانت عدمه فيكون مورد استصحاب البراءة فهما لا يجتمعان في مورد واحد ومن هنا يظهر ضعف ما ذكره بعض المعاصرين من انه لا بد حينئذ من ملاحظة مقام تعارض الاستصحابين وترتيب الآثار على وفق ما تحقق منها على حسب المذاهب والاقوال واضعف منه ما ذكره ثانيا من امكان نفي الفرق بين قاعدة البراءة واستصحابها بمعنى ان كل من قال بتقديم الاستصحاب على البراءة قال بتقديمه على استصحابها وكل من قال بعدمه فيها قال بعدمه فيه وجهه يظهر مما ذكرناه **قوله** الا على ما عرفت سابقا آه **اقول** قد تقدم الكلام فيه في الامر الثاني من الامور فراجع **قوله** ولا اشكال بعد التامل آه **اقول** قد يدعى كون ذلك مما قام عليه الاجماع وفيه نظر لان بعضهم خالف فيه وهو ظاهر شيخنا البهائي في حاشية زبدته فانه قال في مقام ذكر فروع حجية الاستصحاب ما لفظه وشك الحائض في انقضاء عادتها فلا تصلي وشك ولي الطفل المجهول السن في البلوغ بالانبات مع غيبته فيتصرف في ماله بالولاية وشك السيد في موت الآبق فيجب فطرته ويجزي عتقه عن الكفارة لكنه في هذا نظر لمعارضته استصحاب شغل الذمة بالكفارة انتهى فيستفاد منه تقديمه على البراءة دون الاشتغال واستصحابه فتدبر

قوله فاعلم ان الاستصحابين المتعارضين آه **اقول** اذا لوحظ الاعتبارات والحيثيات كان الاقسام اكثر مما ذكره فانهما اما حكميان او موضوعيان بالمعنى الاعم منهما فيشمل الحكم الجزئي والموضوع متعلق الحكم وماهية العبادة والموضوع الصرف والمستنبط او مختلفان ثم الحكميان اما تكليفيان او وضعيان او مختلفان وعلى التقادير اما وجوديان او عدميان او مختلفان وعلى التقادير اما ان يكونا في درجة واحدة من القوة والضعف بالنسبة الى الحجية ام لا وعلى الاول في درجتين وعلى التقادير اما ان يكون الشك في كل منهما سببا للشك في الآخر او يكون الشك في احدهما كذلك او يكون الشك فيهما مسببا عن امر واحد او عن امرين وعلى التقادير اما ان يكون التعارض ناشيا عن ذاتيهما او عن امر خارج وعلى التقادير اما ان يتحقق مرجح خارجي لاحدهما او كليهما من جهة او لا ثم المرجح اما من الاصول او غيرها وعلى الثاني فاما ان يكون من الظنون المعتبرة او غيرها وعلى التقادير فاما ان يكونا متفقين في سنخ المرجح او مختلفين وعلى التقادير فاما ان يتحقق الموهن او لا وعلى الاول فاما ان يكون من الاصول او غيرها الى آخر ما مر وعلى التقادير اما ان نقول بحجية الاستصحاب من باب السببية او الوصفية باقسامهما وعلى التقادير فاما ان يكونا في موضوعين او موضوع واحد الى غير ذلك من الاقسام المحتملة عقلا وقد يندرج تعارض سائر الاصول العملية في تعارض الاستصحابين فيرتقي الاقسام الى الالوف الانسب البحث عن تعارضهما في عنوان مستقل كما صنعه شيخنا الاستاد **قوله** وكونهما في موضوع واحد آه **اقول** لا يمكن اجتماع استصحابين في موضوع واحد ومورد فارد وانما عد المصنف هذا القسم من الاقسام اذ الغرض تعداد الاقسام العقلية مع انه يصح على طريقة الفاضل النراقي ره من ايقاع التعارض بين استصحاب العدم الازلي وبين الاستصحاب الوجودي على ما مر بيانه **قوله** الا من جهة واحدة آه **اقول** ظاهر هذا الكلام حصر مباني التقدم والتأخر في المزيلية والمزالية وقد ذكرنا سابقا بعض الموازين الاخر ويظهر مما نقل عن شريف العلماء كون الموازين زائدة مما ذكر فانه ذكر في المسئلة ثمانية اقوال احدها القول بالتوقف وثانيها القول بتقديم الوجودي على العدمي وثالثها القول بتقديم ما هو اكثر موردا على ما هو اقل موردا ورابعها القول بتقديم الموضوعي على الحكمي وخامسها القول بتقديم ما له مرجح على ما ليس كذلك والتوقف مع عدم المرجح في البين وسادسها القول بالجمع بين مقتضى الاستصحابين مع امكان الجمع بان يكونا في محلين مختلفين وسابعها القول بتقديم استصحاب النجاسة على استصحاب الطهارة وثامنها القول بتقديم المزيل على المزال **قوله** فغير معقول آه **اقول** قد يقال انه معقول وله امثلة لا تحصى منها ما لو القي الكر على الماء القليل المتنجس لكنه تدريجيا فان الشك في بقاء نجاسة الماء مسبب عن الشك في كون الماء الكر الذي هو مزيل لها كما ان الشك في بقاء طهارة الكر مسبب

الشك في كونها سبباً لنا آه قليل من يلاحظها **قوله** وما توهم لعدم التمثيل آه **اقول** وكذا ما توهمه الفاضل التوني من التمثيل بما اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر بتقريب ان اصالة عدم القرينة في الخاص سبب للحكم بارادة الحقيقة وهو سبب لتخصيص العام واصالة عدم تخصيص العام سبب للحكم بارادة العموم وهو سبب للتجوز في الخاص وكذا لو اشتبه حال فرد من افراد العام انه مندرج تحت العام او الخاص كما اذا قال اكرم العلماء ولا تكرم الفساق منهم وشك في عدالة زيد وفسقه فلو ارتفع الشك عن العام في شموله له وعدمه لارتفع الشك عن الخاص ايضا وكذا العكس فالشك في كل منهما سبب للشك في الآخر ووجه الاندفاع في الاول ان الخاص اقوى لانه فهو بمنزلة النص بالنسبة الى العام فالشك فيه سبب للشك الآخر دون العكس وفي الثاني ان السبب هو الذي ترتب عليه المسبب ولا شك ان التشكيك بين ترتبا على الاشتباه الخارجي فهو السبب لهما **قوله** مندفع بان الشك في الاصلين آه **اقول** فيندرج حينئذ في القسم الثاني غاية الامر ان السبب للشك فيهما تارة يكون معينا مبينا واخرى مبهما مجملا **قوله** القسم الاول ما اذا كان الشك آه **اقول** ويعبر عنهما في الاصطلاح بالمزيل والمزال وربما يعبر عنهما بالوارد والمورود وهو اعم من الاول لانه يتمشى بالنسبة الى جملة من الادلة في باب التعارض الاستصحابين فيتمشى في الاستصحاب المتقدم رتبة والمتأخر كذلك وربما يعبر عنهما بالاجتهادي والفقاهتي وبالمنجز والمعلق وفيه تسامح **قوله** مثاله استصحاب طهارة الماء آه **اقول** هذا اذا كان الماء مشكوك القلة والكرية اذ لو تحقق احدهما لم يجر الاستصحاب وهذا المثال من قبيل ما يقع الشك في الموضوعات لكون النجاسة والطهارة منها ومن جملة امثلته ما اذا وقع الثوب المتنجس المغسول غسلا لم يعلم زوال النجاسة معه على الارض الطاهرة فان زوال الشك عن النجاسة والعلم بوجودها بالاستصحاب يوجب زوال الشك عن الطهارة ايضا ومثاله من الاحكام ما اذا وقع الشيء الطاهر في الماء الزائل تغيره من قبل نفسه فان استصحاب طهارة الملاقي يقتضي الطهارة واستصحاب نجاسة الماء الثابتة قبل زوال التغير يقتضي نجاسته ونجاسة ملاقيه لكونه من لوازمها الشرعية فيتنافيان مع كون الشك متعلقا بالحكم الكلي للماء الزائل تغيره من قبل نفسه مع تعلقه بالموضوع **قوله** مسبب عن الشك في بقاء طهارة الماء آه **اقول** بخلاف العكس اذ لو ارتفع الشك عن الثوب لم يثبت نجاسة الماء الا مع ثبوت القلة ولا تثبت الا على اعتبار الاصل المثبت مع ان طهارة الماء ملزومة لجريان الاصل الا انه وقد تقدم ان الاصل لا يثبت الملزوم وان كانت شرعية فضلا عن غيرها كما لا يثبت اللوازم العقلية والعادية **قوله** خلافا للجماعة آه **اقول** في المسألة وجوه ثلاثة وجدنا في مقابلة اثنين منها القول بين الاستصحاب احدها وهو الاشهر تقديم المزيل وثانيها وهو محكي عن صاحب القوانين الجمع بينهما وثالثها الرجوع الى وجوه الترجيح **قوله** لوجوه آه **اقول** من جملة الوجوه ما ذكره بعضهم من التمسك بالاجماع المركب بيانه انا نفرض موضعا يحصل فيه استصحاب المزيل في الخارج قبل حصول المزال كما في استصحاب نجاسة الثوب المغسول المشكوك طهارته قبل وقوعه على الارض الطاهرة فانه لا شك حينئذ في صحة التمسك بالاستصحاب المزيل لعدم معارض له ويتم في صورة الوقوع بعدم القول بالفصل فان قيل الانفكاك بينهما غير معقول فان المزال لا ينفك عن المزيل ولو تعليقا فيتمسك في جانب المزال بالاستصحاب التعليقي فيستصحب في المثال المذكور طهارة الارض ولو قبل وقوع الثوب عليها استصحابا تعليقيا قلت ما سمعته من حجية الاستصحاب التعليقي انما هو في الاحكام دون الموضوعات كما نحن فيه ووجه ذلك ان الاحكام الكلية لها تحقق قبل وجود متعلقاتها فيجوز ان يحكم بان حكم الشيء الفلاني اذا وجد هو النجاسة مثلا بخلاف الاحكام الجزئية فانها لا وجود لها الا في ضمن الموضوعات الجزئية والمفروض عدم وجودها فلا يمكن الاستصحاب ويمكن جعل ما نحن فيه ايضا من قبيل استصحاب الاحكام ليرتفع العذر ويتضح الامر بتقريب ان الارض مثلا انما حكم الشارع بقوله كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر بطهارتها فالحكم بطهارتها انما هو موجود قبل زمان الشك فيستصحب على تقدير عروض الشك ليس المراد استصحاب طهارة الارض الملاقية للثوب المشكوك حتى يقال انها غير موجودة بهذا القيد فافهم ومنها ان الامر المتبوع على تقديم الاصول اللفظية المشخصة لموضوع الادلة كاصالة الحقيقة واصالة عدم القرينة واصالة عدم التخصيص على الاصول العملية في مقام التعارض ولا شك ان الاولى من قبيل المزيل بالنسبة الى الثانية وذلك كتقديم اصالة عدم التخصيص في اوفوا بالعقود على اصل البراءة عن وجوب الوفاء بالعقد فيما اذا شك في لزوم عقد واورد عليه بان النزاع في هذه المسألة انما يتمشى على تقدير كون مدرك الاستصحاب هو الاخبار اذ لو بني على الاستناد فيه الى الظن لم يتجه هذا النزاع لعدم وجود الظن في طرف المزال بعد تحققه في طرف المزيل لامتناعه وكذا على تقدير الاستناد فيه الى الاجماع فانه لا بد من هذا المجمع عليه من يلاحظ ان الامر من الامثلة ما اذا شك في نسخ آية وجوب الصدقة قبل النجوى بالرسول صلى الله عليه وآله فاستصحاب عدمه يقتضي وجوب الصدقة واصالة البراءة يقتضي عدم وجوبها فيبنى على الاول الذي قام عليه الاجماع وشكه سبب للشك في الثاني ولو كان الامر مما قام عليه الاجماع كان يكونا من الاصول العدمية على ما قيل فلا بد من التفحص وتعيين معقد الاجماع منهما لامتناع قيامه على الطرفين ثم يؤخذ بالمتعين ومع عدم التعيين يكون حالهما كحال الخبرين المتعارضين من جهة حصول الاجمال فلا بد من الرجوع الى دليل آخر وتقديم الاصول اللفظية انما هو للاستناد الى الظن لا الاخبار ومع الاستناد اليها لا مناص عن ذلك لعدم امكان قيام الظن على المزال كما عرفت **قوله** كالطهارة من الحدث والخبث آه **اقول** توضيح الامثلة انه اذا شك في زوال الطهارة بعد تيقنه يحكم ببقائها ويترتب عليها الاحكام من جواز الدخول في الصلاة وغيره وكذا اذا شك في بقاء طهارة الماء المعلوم طهارته سابقا وكذا اذا شك في بقاء الكرية للماء المعلوم الكرية سابقا او بقاء الاطلاق للمعلوم الاطلاق سابقا قبل الامتزاج بالمضاف وكذا اذا شك في حياة الغائب غيبة منقطعة وكذا شك في وجوب الحج عليه من جهة الشك في تعلق الدين به

في تعارض الاستصحابين

حكموا بانتفاء البراءة عن الدين ورتبوا عليها وبحو الحج فانهم قدموا الأصل في الملزوم المذكور ورتبوا عليهما لوازمهما الشرعية كطهارة القليل الملاقي للكر بلا قائه وبجواز التوضي منه وكوجوب النفقة ووجوب الحج مع ان الاستصحاب يقتضي عدم تلك اللوازم وليس هذا الا لبنائهم على تقديم المزيل على المزال فان الشك في اللازم انما ينشأ من الشك في الملزوم كما لا يخفى قوله ونحو ذلك اه اقول مثل حكمهم بنجاسة الغسالة مع عدم تفصيلهم بين كونها من معلوم النجاسة كالثوب المغسول او المشكوك في حصول الطهارة له مع ان الماء الملاقي للمستصحب النجاسة كان مسبوقا بالطهارة قوله فيلزم من اهمال الاستصحاب اقول وبعبارة اخرى اوضح يلزم على الأول التخصيص في ادلة الاستصحاب والاخراج الحكمي بلا دليل اذ الحاصل من ملاحظة ذلك الاستصحاب مع ادلة الاستصحاب والجمع بينهما حينئذ انه يجب العمل بالاستصحاب الا في ما اذا كان مزيلا بخلاف الثاني فانه يلزم منه التخصص واخراج الموضوع اذ الحاصل حينئذ ان في صورة اجتماع اليقين السابق والشك اللاحق في شيء يجري الاستصحاب ويكون موردا له الا اذا جرى الاستصحاب في المزيل فانه لا يبقى موردا بالنسبة الى المزال لعدم وجود الشك الذي هو من مقومات مجرى الاستصحاب قوله ومن هنا يظهر فساد ما يتوهم اه اقول مضافا الى ان هذا التوهم لا يتجه الا على القول باعتبار الأصول المثبتة كما عرفت قوله ويدفع بان فرديتها احد الشيئين اه اقول بهذا التحقيق الانيق للتصديق وهذا البناء القابل للايقان والاذعان يندفع ما قد يتخيل من التدافع بين ما قرره المصنف في الاشارة هيهنا وما ذكره في مباحث حجية الظن في رد صاحب هداية المسترشدين حيث ذهب الى انه يقدم الظن المانع اذا عارضه الظن الممنوع كما اذا قامت الشهرة على عدم اعتبار نظرا الى انه بعد ثبوت حجية الاول بدليل الانسداد لا يبقى موردا للثاني فرد ذلك انما يتم لو كان اثباته لحجية الاول متقدما على اثباته لحجية الثاني وليس كذلك لشموله لافراد الظن على نحو سواء وليس بينهما ترتب في الاندراج تحته ووجه التدافع ظاهر اذ يجري ما ذكره هنالك في هذا المقام حرفا بحرف وتوضيح الاندفاع وضوح الفرق بين الاحكام العقلية المستفادة من الادلة العقلية كدليل الانسداد وبين الاحكام الشرعية كالحكم بحجية الاستصحاب فان ملاحظة الترتيب ممكنة في الجعليات لكون ملاكها الجعل دون العقليات فان العقل عند حكمه بشيء انما يحكم به على نحو الكلية من غير نظر الى الجزئيات لما قرر في محله انه مدرك للكليات بالقاء الخصوصيات والغاء الاعتبارات فلا يحكم على وجه الترتيب مع ان خروج الممنوع لو تم هنا فعلى وجه الحكومة وخروج الاستصحاب في الشك المسببي عن تحت ادلته على وجه التخصص لظهور ترتبه على الاستصحاب السببي فمع فرض شمول الادلة للسببي لا يتحقق المسببي حتى يدعى الاندراج ويحتاج الى الاخراج قوله وان شئت قلت اه اقول ان شئت قلت ان الحكم الشرعي بحرمة نقض اليقين بالشك ناشئا من الاخبار محمول للموضوع وهو الشيء المحفوف باليقين والشك ولا بد من تقدم الموضوع فبعد الحكم في الاستصحاب المزيل بابقاء اليقين وعدم الاعتناء بالشك يرتفع الشك في المزال فلا يبقى موضوع ولا حكم وبالجملة الترتيب بينهما طبعي لا اعتباري فلو لوحظ الشك المسببي ولو اجري فيه الاستصحاب كان تقدمه في قوة التأخر ولا ينفك عن الحال بملاحظته متقدما او متأخرا كما في الاعتباريات مثل ما ذكروا من الحكماء بعد تعريف الجسم بانه القابل للابعاد الثلاثة وبيان معنى الابعاد ان في الجسم المربع يرتفع الاشتباه بين الطول والعرض من جهة تساويهما بالتقديم والتأخير فالذي يفرض بدلا او لا هو الطول والآخر هو العرض قوله وتلك الآثار ان كانت موجودة اه اقول ملخصه ان الغرض ترتيب الاحكام والآثار وهي ان كانت موجودة في السابق لم يحتج في اثباتها الى الاستصحاب المستصحب بل يستصحب نفس تلك الاحكام وان لم تكن موجودة فيستصحب عدمها بناء على هذا التقدير فلا ترتب على المستصحب فلا يبقى فيه فائدة ففي المثال المذكور لو اريد باستصحاب طهارة الماء لترتيب الآثار السابقة كجواز التطهير من الحدث والخبث منه ونحوه من الاحكام السابقة لم يحتج اليه فيه وان اريد اثبات طهارة الثوب المغسول به فالمفروض عدم ترتيبه عليه على هذا التقدير قوله لغى الاستصحاب في الملزوم اه اقول يمكن تصوير الفائدة فيما اذا عارض استصحاب عدم اللازم استصحابا آخر كما في استصحاب حياة الغائب بالنسبة الى من مورثه فان استصحاب عدم انتقال مال مورثه اليه معارض باستصحاب عدم انتقاله الى الوارث الآخر فيتساقطان ويفيد استصحاب الحياة انتقال المال الى الغائب لكنه لقلة موارده لا يوجب الخروج عن اللغوية قوله قبيح بل قبيح اه اقول ومنه يظهر سقوط الايراد بان تقديم المزيل على المزال في الاخبار انما هو في موارد خاصة فلا يثبت المدعى وهو عموم الحكم ثم ان وجه الاقبحية من الترجيح بلا مرجح انه مجرد فعل قبيح وهذا فيه اثبات امر وان للترجيح لا بسبب المرجح وهذا ترجيح غير المرجح والفرق بينهما ظاهر قوله ثم انه يظهر الخلاف اه اقول كان بناؤهم على الرجوع الى المرجحات الخارجية اذ ليس المزيلية مناطا للتقديم عندهم فاذا وجد المرجح عمل بمقتضاه والا فالتخيير كما في تعارض الأدلة الاجتهادية ولا يخفى فساد ذلك بناء ان المرجح لاحدهما الا يخ اما ان يكون من الادلة الاجتهادية الناظرة الى الواقع كالشهرة والاجماع المنقول ومن الاصول وعلى الأول فاما ان يكون الترجيح بالنسبة الى مؤدى الاستصحاب او بالنسبة الى نفسه فعلى الاول كما في مسئلة ملاقاة الشيء الطاهر بالماء الزائل تغيره من قبل نفسه حيث يترجح فيها استصحاب نجاسة الماء بالشهرة فلا يمكن الترجيح لانه ليس مورد المرجح والمترجح واحدا اذ الأول ناظر الى مرحلة الواقع والثاني ناظر الى مرحلة الظاهر مع ان تلك المرجح لو كان حجة في نفسه فهو المرجع بل يزول به الاصل والا فلا دليل على صلاحيته للترجيح ومرجحية الشهرة ولو على القول بعدم حجيته في تعارض الخبرين انما هي للاخبار العلاجية وكذا على الثاني كما اذا قامت الشهرة على عدم حجية الأصل المزيل والمثبت وكذا على الثاني من الاحتمالين الأولين وهو كون المرجح من الاصول لان تلك المرجحات ان على مرتبة من المرجح لاحد المتعارضين المذكورة كقاعدة الشك بعد الخروج فيه فهو الدليل المعمول به ليس مرجحا وان كان في مرتبته فهو المرجح بعد تساقط الاستصحابين بالتعارض

لا المرجع وان كان متساويا فلا دليل على ترجيحه وما يتخيل كونه دليلا من قلة التخصيص في ادلة الاستصحاب على تقدير العمل بالمرجح بالفتح وكثرته على تقدير العمل
بغير نظر الى ان الخارج على الاول هو الخالي عن الترجيح وعلى الثاني هو المرجح بالفتح والمرجح بالكسر فخال عن التدقيق اذ لا يلزم على كلا التقديرين الا تخصيص
واحد اذ لا يلزم فيهما الا رفع اليد عن يقين واحد وان قام على احد اليقينين دليلان وعلى الاخر دليل واحد وحينئذ فلا يتعين الخارج من الاستصحابين
عن تحت الادلة لمساواتهما في الاحتمال فيحصل الاجمال فلا بد من الرجوع الى اصل اخر نظير ما ذكر فيما اذا دار الامر بين تخصيصين لفرد احدهما اكثر
فان قلة افراد الاخر لا تصير مرجحا له كما عند الشهيد الثاني في مسئلة من مسائل الحبوة قد اشرنا اليها سابقا ثم ان التخيير بعد اليأس عن المرجح ايضا لا وجه
له في المقام اذ لو استند فيه الى ادلة الاستصحاب فنسبتها الى الاستصحابين على السواء فيقبح التعيين لا التخيير غاية الامر وجوب الرجوع الى اصل
اخر لعدم امكان العمل بهما وتساقطهما بعد تعارضهما واجمال ادلتهما حينئذ ولو استند فيه الى الاخبار العلاجية فمورد ها تعارض الخبرين لا تعارض
كل دليلين مع ان الموجب فيهما ايضا هو احتمال الصدق في كل منهما ولو لخوف او تقية وليس الامر في الاستصحابين كذلك كما لا يخفى ولو استند فيه الى الاجماع
فهو ممنوع في المقام وان كان مسلما في تعارض الخبرين ولو استند فيه الى العقل فالمسلم من حكمه انما هو مع عدم المندوحة بالرجوع الى مرجع اخر بعد طرح
المتعارضين كما في تعارض الخبرين وليس الامر في الاستصحابين كذلك لامكان الرجوع الى اصل اخر بعد طرحهما لا يقال هذا بعينه يجري في الخبرين
المتعارضين لامكان الرجوع الى الاصل بعد طرحهما فلا فرق بين المقامين بجعل التخيير في احدهما من باب العقل وموافقا للاصول دون الاخر حكما لانا
نقول يمكن منع كون التخيير في الخبرين المتعارضين ايضا موافقا للاصول كما منعه سيد المفاتيح قائلا ان التخيير فيهما من باب حكم الاخبار ولولا ها لكان الا
هو الرجوع الى الاصل بعد اسقاطهما مع انه يمكن ابداء الفرق بينهما بامكان الرجوع الى مرجع اخر في مسئلة تعارض الخبرين لحصول الاجمال في الادلة الاولى
وعدم حصوله في الادلة الثانية وبعبارة اخرى المستفاد من الدليل مطلوبية احد الاستصحابين بحيث لا تعيين فيه فيحصل الاجمال ومطلوبية كل من الخبرين
تعيينا وحيث لا يمكن الجمع يحصل التخيير مضافا الى ان الاولى من قبيل عدم المقتضي لما ذكرناه من الاجمال والثانية من قبيل وجود المانع وهو عدم امكان الجمع
فيقدر الزوال بقدر المانع نظير ما حققنا في مسئلة عبادات الصبي من ان الصبي مانعه على ما يستفاد من اخبار رفع القلم عنه بعد وجود المقتضي وهو العمومات
فتكون شرعية على وجه الاستحباب وليس البلوغ مقتضيا للتكليف حتى لا يكون عباداته شرعية من جهة عدم وجود المقتضي ومما بيناه يظهر ضعف ما نقلنا عن سيد
المفاتيح اذ لم نعتمد في التخيير على ادلة خبر الواحد حتى يرد لزوم استعمالها في معنيين بل اعتمدنا فيه على العقل بابداء الفرق فتدبر بقي في المقام شيء
انا ذكرنا سابقا موازين التقدم والتأخر وجعلنا الرجوع الى المرجحات ميزانا في عرض الميزانين الاخرين اعني قلة الجهل المأخوذ وكثرته والمزايا في
المرتبة فيكون المراد من المرجحات غير تينك المرجحين وقد عرفت ضعف بعضها في كلام من نقلنا كلامه المشتمل على ثمانية اقوال ولا ريب ان اكثرها مما لا
نعم ربما يظهر من بعضهم الاعتناء بكثرة المورد بحيث يقدم الاكثر موردا على الاقل موردا كما في مسئلة المتجزي حيث يتعارض فيها الاستصحاب
من المسبوق بالتقليد والمسبوق بالاجتهاد المطلق الذي زال عنه ملكة الاجتهاد المطلق ونزل الى مرتبة المتجزي ليس بينهما تعارض من حيث الذات و
انما انبعث من الاجماع المركب وعدم القول بالفصل بين قسمي المتجزي في جواز عمله برأيه فعلا ظاهرا واطلاقا فانهم بين قائل بوجوب الجمع بينهما بان يعمل كل منهما
باستصحابه لعل السر في ذلك ما ذكرنا من كون التعارض بينهما عارضيا لا ذاتيا والاجماع الذي هو منشأ ليس كاشفا عن الواقع حتى لا يمكن مخالفته
وربما يقدم الاكثر موردا نظرا الى انه يوجب قلة التخصيص في اخبار الاستصحاب بخلاف العمل بالاستصحابين فانه يوجب كثرته ولان كثرة الموارد مثل
كثرة الادلة فيوجب قوة الظن والتحقيق ان كثرة المورد لا يصير مرجحا لعدم دليل صالح عليه وما ذكروه مدخول كما يظهر بادنى تأمل نعم يمكن ان يجعل في هذا
المثال الخاص الترجيح بطرف قلة المورد بان يعمل كل منهما على ما ادى اليه نظره بملاحظة دليل الانسداد لو سلم جريانه في المتجزي **قوله** والفرق بينهما
اخرى اه **اقول** لعل الفرق بينهما ان مناط صحة العتق هو الملكية كما يدل عليه ما ورد من قولهم عليهم السلام لا عتق الا في ملك ولا شك ان الابوة والغائب
لا يخرجان عن ملك المولى ومناط وجوب الفطرة اما العيلولة او وجوب الانفاق وهما منتفيان بالنسبة اليهما اولا **قوله** وقد صرح في اصول المعتبر اه **اقول**
هذا مذهب بعض العامة على ما نقله الشهيد في قواعده فجمعها ذكر فروع حجية الاستصحاب قال ومنها عدم الالتفات لو تيقن الطهارة وشك في الحدث قال بعض
العامة يتطهر لان الصلوة ثابتة في ذمته بيقين فلا يزول الا بيقين الطهارة ويرد عليه الخبر السابق في هذه القاعدة ولعل مراده من الخبر السابق خبر قاعدة الطهارة
والحدث ولا ردة اخبار الاستصحاب مطلقا بعيدة **قوله** وينبغي ذلك لبعض من عاصرناه اه **اقول** هو المحقق القمي ره فانه ذكر ان تعارض الاستصحابين قد يكون
في موضع واحد مثل له بالجلد المطروح وحكم بالجمع بينهما وقد يكون في موضعين ومثل له بالثوب المنشور ثم حكم بالجمع ايضا ودليله ان كلا منهما مشمول لادلة
الاستصحاب ولا ترجيح بينهما فلا بد من الجمع ويرد عليه مضافا الى ما يستفاد من كلام المصنف ره انه ان اراد استصحاب الطهارة التي هي من الموضوعات ووجوب الاجتناب
الذي هو من الاحكام فلا معارضة بينهما لظهور عدم المنافاة بين وجوب الاجتناب عن الشيء وطهارته ملاقيه كما حققنا في الشبهة المحصورة وتوهم ان وجوب
الاجتناب يلازمه النجاسة فيثبتها فيحصل المنافاة فاسد اذ الاصل لا يثبت الملزوم الشرعي كاللازم الغير الشرعي وان اراد استصحاب الطهارة والنجاسة اللتين
كلتاهما من الموضوعات فلا يمكن الجمع كما لا يخفى وما ذكره من ان التنجس بالاستصحاب غير متحقق خروج عن محل البحث اذ الكلام في تعارض الاستصحابين لا تعارضهما
على ذلك التقدير هذا خلف مع ان ما ذكره من جواز التيمم على موضع نشر الثوب والسجود عليه محل نظر لان مقتضى اصالة الذي اصله هو العمل بكل فرد من افراد الاستصحاب.

في تعارض الاستصحابين

ومنها استصحاب اشتغال الذمة بالصلوة واستصحاب الامر واستصحاب الحدث فيجب العمل بها ومعها لا يمكن القول بجواز التيمم والتجويز عليه مُوظّا مر **قوله** فلا
يجوز الحكم بنجاسة الماء اه **اقول** اذ بعد ثبوت التلازم هنا لا اصلان يستلزم كل واحد منهما ثبوت امر هو مجرى اصل آخر فلا يجري الاصل
في شيء من الطرفين فالطهارة عند التذكية يستلزم نجاسة الماء التي هو مجرى الطهارة وكذا الطهارة تستلزم طهارة الصيد التي هو مجرى اصالة
عدم التذكية **قوله** ثم اعلم انه قد حكي اه **اقول** الحاكي هو الشيخ الشريف قدس سره وليعلم ان هيهنا مرحلتين احديهما مرحلة المزيلية والمزالية وثانيتها
مرحلة الموضوعية والحكمية ومعقد الاجماع الذي نقله الفاضل التستري ره يحتمل المرحلتين كما هو التحقيق في كليهما فكما ان الاستصحاب المزيل مقدم على
المزال فكذا الاستصحاب الموضوعي مقدم على الحكمي وان توقف فيه سيدنا ره وقد ذكر بعض امثلته في المتن ومن جملة امثلته الجلد المطروح المشكوك تذكيته
فاستصحاب الموضوع هو استصحاب عدم التذكية واستصحاب الحكم هو استصحاب الطهارة الثابتة حال الحيوة ومنها الصيد المرمي في الماء القليل المشكوك زهوق روحه
حيوته بالماء او بالرمي فان استصحاب بقاء الحيوة على مذهب من يعتبر هنا تاخر الحادث الى زمان الوقوع في الماء موضوعي بالاضافة الى استصحاب طهارة الماء
والتستري في تقديمه وان كان في الحقيقة كونه مزيلا لظهور ان الحكم يتبع الموضوع ويتبدل بتبدله الا انه يمكن ان يتمسك له بوجوه اخر احدها الاجماع المذكور
ولا يعارضه الاجماع الذي نقله سيدنا ره على تقديم استصحاب النجاسة على استصحاب الطهارة مع كون الاستصحاب الموضوعي قائما على خلافه لان
المستفاد من كلامه تساوي الاستصحاب الموضوعي والحكمي في الرتبة حيث حكم بتساقطهما في مسألة نجاسة ماء الحياض حين اتصالها بالمادة بمجرد ملاقاة
النجاسة ولو سلم فيفيد تقديم استصحاب النجاسة على الموضوعي لا تقديم كل استصحاب حكمي وثانيها الاجماع المركب لقائم فيه في المزيل الحكمي وثالثها
الاولوية من جهة انه مزيله بالنسبة الى الحكمي حيث ان القائل بتقديم الحكمي قائل بتقديمه دون العكس ورابعها ما اشار اليه الملهم الاستاد ره في توجيه كلام الشيخ
ره من بناء العقلاء والعلماء واستمرار السيرة عليه **قوله** ولعلها مستنبطة اه **اقول** كانه اراد انه من قبيل دعوى الاجماع على القاعدة
نظير الاجماع المدعي في حجية الخبر من مثل المرتضى ره القائل بعدم حجيته **قوله** مع ان الاستصحاب في الشك السببي اه **اقول** اراد ان يدرج الاستصحاب
السببي في معقد الاجماع المذكور ومثل هذا ذكر بعضهم هذا الاجماع في مقام الاستدلال على تقديم الاستصحاب السببي تقريبه من وجهين احدهما ما اشار
اليه المصنف ره وملخصه ان مورد الاستصحاب المزيل موضوع للاستصحاب المزال دائما فيكون المراد من الموضوع موضوع الاستصحاب من غير اختصاص له بالامور الخارجية
غاية الامر تحققه في الاغلب بالنسبة الى الامور الخارجية فيكون مؤدى معقد هذا الاجماع كمؤدى عبارة بعض الافاضل من ان الاستصحاب في التوابع اللواحق
لا يعارض الاستصحاب في المتبوعات والملزومات وثانيهما ان يكون المراد من الموضوعي هو المزيل نظرا الى ان الشك فيه كالغالب هو الشك في الموضوع وهذا الوجه
اولى كما لا يخفى على المتامل فتامل **قوله** واما القسم الثالث اه **اقول** من جملة امثلته في الموضوعات مسألة واجدي المني في الثوب المشترك حيث ان الشك
انما هو في الجنابة وفي الاحكام مسألة اتمام الماء كرا حيث يرجع الشك فيه الى الحكم الكلي وان الشارع هل حكم بطهارة هذا الماء او لا **قوله** كما لو علم
اجمالا اه **اقول** يمكن الفرق بين مثل هذا المثال الذي هو من الشبهة المحصورة في المكلف به وبين مثل مسألة واجدي المني في الثوب المشترك مما يكون من قبيل الشبهة
في المكلف بان يحكم بالاحتياط في الاول حيث يستلزم عدمه المخالفة للخطاب التفصيلي بالاجتناب عن النجس بخلاف الثاني فيعمل فيه كل من الواجدين باستصحاب
طهارته ومثل هذه المخالفة كثير في الشرعيات كما في مسألة اقرار احد الزوجين بالزوجية وانكار الاخر **قوله** كالماء المتمم اه **اقول** فان استصحاب طهارة
احدهما ونجاسة الاخر يمنعه الاجماع لاتحادهما فيطرح الاصلان ويرجع الى اصل آخر وهو اصل الطهارة عند جماعة من قدماء الاصحاب **قوله** وجهان مبنيان
اقول هو التساقط والعمل بكليهما معا **قوله** كما اذا علم اجمالا بطرو الجنابة اه **اقول** فان اصالة عدم طرو الجنابة على المكلف غير معارض باصالة عدم الطرو على
غيره اذ ليس ذلك محل ابتلائه وقد سبق تحقيقه في مباحث اصالة البراءة **قوله** ولم يعارضه احد اه **اقول** وذلك لانه لا يترتب عليه شيء كما يترتب على الاول وبطلان
تصرف الوكيل قال المحقق الثاني ره في شرح القواعد بعد تعليل تقديم قول الموكل بموافقته للاصل المذكور ما لفظه فان قيل الموكل يدعي على الوكيل
الخيانة بتصرفه على خلاف ما امره فيجب ان يقدم قوله باليمين لانه امينه والاصل عدم الخيانة قلنا هذا انما يتجه اذا اتفقا على الوكالة وذلك منتف هيهنا
لان اختلافهما في صفة التوكيل يفضي الى الاختلاف في اصل التوكيل فلا يكون وكالة عند تحقق الخصومة فلا وجه لتقديم قوله حينئذ انتهى **قوله**
وكذا لو تداعيا في كون النكاح اه **اقول** كلمات الاصحاب في هذه المسألة مختلفة فيظهر من بعضهم انها من قبيل التداعي لا الدعوى فيحلف كل منهما على
نفي مدعى الاخر وينفسخ العقد ظاهرا ويكل مكلف بما يعلمه واقعا وهو الذي اختاره بعض مشايخنا ويظهر من آخرين انها من قبيل الدعوى فحكم بعضهم بتقديم
قول مدعي الانقطاع لاصالة عدم الدوام لاصالة عدم وجوب النفقة والقسم والارث وغيرها وهو ظاهر الملهم الاستاد ره وبه صرح صاحب المقامع في موضع
من كتابه فجعل مدعي الدوام من قبيل المدعي فيلزم عليه اقامة البينة واحتاط ثانيا بجعل المسألة من التداعي والحق ان القول قول مدعي الدوام لاصالة
عدم التقييد بالمدة والاصل اللفظي مقدم على الاصل العملي وهو ظاهر ما اخترناه وصرح المحقق القمي في جامع الشتات في كتاب القضاء وصاحب المقامع
ايضا في موضع آخر من كتابه **قوله** خاتمة في التعادل اه **اقول** بعضهم ذكر التراجيح بلفظ الجمع والكل وعبر اذ قد يلاحظ
نفس الحالة والفعل فيناسب الافراد وقد يلاحظ افراد الترجيح واقسامها بالنظر الى اقسام المرجحات فيناسب الجمع والانسب لفظا ومعنى هو الافراد ثم انه
قد نقل ان جعل الاصوليين سيما المتاخرين منهم هذه المسألة خاتمة للمباحث يؤذن بانها ليست من المسائل الاصولية والا ذكرت في طي المباحث ويمكن ان يقال

في مباحث التعادل والترجيح

اندراجها في مسائل الاصول اظهر من اندراج كثير من المسائل فيها كمباحث الالفاظ التي جعلها بعضهم من المبادي اللغوية ومقتضاه ان لا يكون من مباحث الاصول لاعمية موضوعها مما يتعلق بالكتاب والسنة اذ لا يبحث في الامر والنهي مثلا من حيث كونهما شرعيين اردين في الكتاب والسنة وكمباحث حجية خبر الواحد التي ذكر بعضهم انها من المسائل الكلامية دون الاصولية لان الموضوع في علم الاصول هو الدليل بوصف الدليلية والخبر انما يكون دليلا بعد اثبات الحجية ولا يرد مثله على هذه المسألة اذ لا يبحث فيها عن الحجية والدليلية بل عن احوال الدليل من التعارض ونحوه وكمباحث الاجتهاد والتقليد التي جعلها بعضهم من المسائل الكلامية ايضا نظرا الى ان البحث فيها انما هو بحث في الحجية والمرجع الى غير ذلك من الامور المشتبهة التي اختلف في كونها من مسائل الاصول وان كان للنظر فيما ذكروه مجال واسع فان موضوع مباحث الالفاظ وان كان عاما الا ان المقصود هو معرفة احوال الكتاب والسنة ولذا يعبرون عنها بمشتركات الكتاب والسنة فهي داخلة في المسائل الاصولية وكذا البحث عن حجية الخبر الواحد نظرا الى ان موضوع علم الاصول هو ذات الدليل وان البحث حقيقة في الحقيقة الى ان السنة هل تثبت بالخبر ام لا وبعبارة اخرى هل يثبت قول المعصوم عليه السلام الذي هو حجة قطعا بالخبر ام لا بل لا بد في الثبوت من التواتر وليس البحث في انه اذا ثبت قول المعصوم عليه السلام فهل هو حجة ام لا حتى يدخل في المسائل الكلامية وبما ذكرناه تبين هل تدخل مسائل حجية الكتاب والاجماع ودليل العقل في مسائل الاصول ومما يرشد الى كون هذه المسألة من مسائل الاصول في مقابلة اندراجها في الفقه انها لو كانت فقهية لامكن اعمال المقلد لها بعد الاخذ عن المجتهد ولا يمكن هنا لاحتياج اعمالها الى فهم سند الاخبار ودلالتها وانت اذا تاملت في امارات تميز المسألة في مقام الاندراج في العلوم تجدها موجودة هنا الا ما قد يخفى وجوه ثم ان الثمرة تظهر في جواز التمسك بالاخبار العلاجية فيها على تقدير كونها فرعية وعدمه على تقدير كونها كلامية او اصولية الا عند من يكتفي بالظن في الاصول ثم ان وجه جعلها خاتمة مع اندراجها في مسائل الفن تاخرها عنها طبعا فتدبر **قوله** وغلب في الاصطلاح اه **اقول** لا فرق في ذلك بين ان يكون المدلول هو المدلول المطابقي او التضمني والالتزامي بان يكون المدلول المطابقي لاحدهما منافيا للمدلول الاخر ويكون جزئه منافيا له او لجزئه او للازمه ولا بين ان يكون التنافي بالذات وهو ظاهر او بالعرض بان يكون سبب التنافي امرا خارجا عن مدلول احدهما مثاله ما ورد ان المسافر اذا خرج عن مكة الى عرفة والمسافة بينهما اربعة فراسخ قصر صلوته وورد ايضا انه اذا سافر الى اربعة فراسخ لم يفطر صيامه فهذا لا منافاة بينهما بحسب الذات لكنه قام الاجماع ودل الدليل على الملازمة بين القصر والافطار فالتنافي انما حصل بالنظر الى الاجماع والدليل ويمكن ادخال هذا القسم في الدلالة الالتزامية بتعميم اللزوم بحيث يشمل اللزوم الشرعي وهذا الذي ذكرناه من كون التنافي ذاتيا او عرضيا مما زاده بعضهم في التعريف لكن هو موافق لما ذكره الاستاد كالسيد العميد وهو الذي ذكره المص الاشارة وهو اولى مما ذكرناه وذكروه وذلك لان التعارض بالعرض لامر خارج انما هو فيما اذا كان الامر الخارج قطعيا بحيث لا يجري فيه التعارض واما اذا كان مما يمكن رفع اليد عنه فيلاحظ احكام التعارض بالنسبة اليه على مقتضى تعريف المص فان التعارض بناء على ذلك هما الدليلان مع هذه الضميمة الخارجية فيجري احكام التعارض من الترجيح والتخيير وغيرهما بالنسبة الى الضميمة ايضا واما على ما ذكرنا فلا فان المتعارضين بناء عليه هما الدليلان من دون ضميمة الامر الخارج وانما هو سبب لوجود التعارض والتعريف الاخصر الاسلم هو الذي ذكره في القوانين **قوله** ولذا ذكرنا اه **اقول** لا يخفى ان ذكر الدليلين بناء على اقل ما يتحقق به التعارض والا فقد يكون التعارض بين ازيد من دليلين فيشمله التعريف ايضا كما سيأتي الاشارة اليه لو ذكر الدليل مفردا وجعل اللام للجنس كان اظهر **قوله** على وجه التناقض اه **اقول** او على وجه العموم من وجه اما التنافي على وجه العموم مطلقا فالظاهر خروجه عن معنى التعارض اذ التعارض فيه صوري ابتدائي وبعد التامل يقدم الخاص على العام قطعا فلا يلاحظ احكام التعارض بالنسبة اليه ويشعر بخروجه عبارات القوم في تعريف التعارض كالعضدي فانه عرفه بتنافي مدلولي الدليلين بحيث لا يمكن الجمع بينهما ولا ريب ان العام والخاص المطلقين يمكن الجمع بينهما ومنهم من جعله من موارد التعارض كبعض الاواخر وفيه ما فيه ثم ان المراد من الدليل الذي يقع فيه التعارض هل هو الدليل القائم على الحكم الواقعي او يشمل الدليل القائم على الحكم الظاهري الذي يسمى في الاصطلاح بالاصل ظاهر كلمات القدماء هو الثاني لكن الاصطلاح كثير من المتاخرين حيث سموه بالاصل وان سما بعضهم بالدليل الفقاهي في مقابلة الدليل الاجتهادي كما تقدم مع ان التعارض بين الدليل والاصل وبين الاصلين مما لا يعقل غالبا اذ عرفت ان معتبر في التعارض التنافي بين الدليلين ولا تنافي بين مدلول الدليل والاصل لانه فرع التقابل مع ان مورد الاصل بالنسبة الى الدليل وكذا لا تنافي بين مثل الاستصحاب والبرائة لتقدم الاول على الثاني لانه اخذ فيه الجهل بالواقع وبالاستصحاب كما عرفت وهو ينافي التعارض المتفرع على التقابل نعم يحصل التعارض بين الاستصحابين ثم ان اخذ الدليل في التعريف يشير الى ان التعارض لا يتحقق بين الامارات وهو كذلك لان الامارة ان كانت مما قام الدليل على اعتبارها فهي من الدليل والا لم تكن موردا للتعارض اذ التعارض انما يتحقق في مقام العمل فلا يكون الا فيما دل الدليل على وجوب العمل به فما ذكره بعض المحققين من وقوع التعارض بينهما فهو محل نظر ولو اريد من الامارة الدليل القائم على الموضوعات فهو خارج عن محل النزاع اذ الكلام في مبحث التعارض انما هو في التعارض في الاحكام فتامل **قوله** والا لم يمتنع اجتماعهما اه **اقول** اي اجتماعهما في العمل والا فاجتماعهما في الموضوع مع تعدد الموضوع بديهي الامتناع **قوله** فلا يقتضي الاصل حليته اه **اقول** قال في الحاشية المنسوب اليه هذا حال الاصل بعد اطلاع المجتهد على الدليل واما نفس الدليل الدال على حكم الشيء مع قطع النظر عن اطلاع المجتهد عليه فموضوع ذات الفعل مع قطع النظر عن

في بيان معنى التعارض وتعيين مورده

كونه معلوم الحكم او مجهوله وموضوع الحكم الثاني الغير المنجز على المكلف ولا منافاة بين الحكم الثاني لذات الفعل من حيث هو وثبوت ضده للفعل من حيث صفة جهالة حكمه وبذلك يعتبر الجهل بالحكم في دليل الاصل صفة للمكلف فنقول لا منافاة بين كون المكلف من حيث هو محكوما بالحكم الثاني ومحكوما بضده الفعلي من حيث كونه جاهلا بالحكم لكن الاول وفي بادلة الاصول انتهى **قوله** فالحكم بالحرمة ليس طرحا للاصل اه **اقول** وذلك لانه رافع لموضوع الاصل فيتقدم عليه وليس هذا الامر مختصا بالدليل والاصل بل يجري في الدليلين والاصلين ايضا فكل اصلين او دليلين يكون احدهما متاخرا عن الاخر بحسب الرتبة ويكون جريانه فيه رافعا لموضوع الاخر يقدم على الاخر ولا يلاحظ الترجيح بينهما وقد خفي هذا على كثير من حيث حكموا بوقوع التعارض بين ادلة نفي الحرج وادلة اثبات التكاليف فحكموا بترجيح الاولى من جهة عمل الاصحاب ولم يلتفتوا الى انها حاكمة على الثانية لانها تبين بدلالتها اللفظية ان التكاليف انما هي في غير مورد الحرج **قوله** نظير الدليل الدال اه **اقول** من جملة امثلتها الواضحة ما تقدم من حكومة الادلة النافية للعسر والحرج ومن جملة امثلتها الخفية حكومة خبر الواحد على الاستصحاب توضيحه انا اذا فرضنا ورود خبر على خلاف ما يقتضيه الاستصحاب وهو حكم بنفي الحالة السابقة فرجعه الشك في البقاء فيحكم بعد ملاحظة ادلة حجية الخبر الدالة على وجوب تصديق خبر العادل وتنزيله منزلة العلم وجعله واقعا كانه في صورة العلم بكونه حاكما على الاستصحاب المقابل له فلو فرض انه لم يكن للاستصحاب حكم كان ذلك لغوا اذ ليس لاحتمال الخلاف حكم في بل نجده يطرح الخبر فالخبر بملاحظة ادلة حجيته حاكم على الاستصحاب لكنه لا يخلو عن خفاء كما يرشد اليه التامل في تعريف الحكومة **قوله** والفرق بينه اه **اقول** قد مر بعض الكلام فيه ونقول هنا توضيحا للواضح ان محصل الفرق ان التخصيص انما هو بحكم العقل بعد اجتماع العام والخاص فلا بد ان يكون المراد من العام هو الخاص بخلاف الحكومة فان الحاكم مفسر للمراد من العام ومبين له بمدلوله اللفظي من دون حاجة الى قرينة عقلية **قوله** هذا كله على تقدير اه **اقول** توضيح المقام ان الحال في اصالة الحقيقة يحتمل وجوها ثلاثة احدها ان يكون اعتبارها من جهة عدم القرينة في الواقع ونفس الامر والنص حينئذ حاكم اذ لم يعلم كونه قرينة حتى يرتفع به موضوعها وهو عدم القرينة واقعا ليكون واردا عليها لكن الشارع نزله منزلة القرينة المعلومة فلا بد ان يرفع اليد عن ظاهر العموم للتنزيل المذكور ولا نعني بالحكومة الا هذا وثانيها ان يكون اعتبارها من جهة عدم القرينة ولو ظاهرا فالنص حينئذ وارد عليه لانه قرينة ظاهرا فيرتفع موضوع الاصل وثالثها ان يكون اعتبارها من جهة الظهور العرفي وحينئذ يكون واردا عليها ايضا لانه لا يبقى ظهور بعد ورود الخاص وليس بناء العرف على العمل بهذا الظهور **قوله** فان اصالتي الحقيقة والعموم اه **اقول** وجه تخصيصهما بالذكر لانهما اصلان غيرهما يرجع اليهما او لانهما اقويها **قوله** ثم ان التعارض اه **اقول** تفصيل الكلام في المقام ان الطرق المعتبرة امور احدها القطع ولا شك ان اعتباره انما هو بنفسه لا بجعل جاعل ولذا لا يطلق عليه الدليل لان الدليل في الاصطلاح عبارة عما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري وليس القطع كذلك او لانه عبارة عن الوسط في الحجة وليس هو كذلك كما مر في اول الكتاب وثانيها الظن الفعلي الشخصي كما في اصالة البراءة عند بعض وكما في الاستصحاب عند شيخنا البهائي ره وثالثها الظن النوعي المطلق ورابعها الظن النوعي المقيد بعدم الظن بالخلاف وليس في الادلة الشرعية ما يكون اعتباره من باب التعبد الصرف بان يقطع فيها النظر عن الواقع كاصل البراءة والاستصحاب والتقليد ويحصل من ضرب هذه الاربعة في مثلها ستة عشر صورة من التعارض الا ان ستا منها مكررة في المرتبة الثانية واحدة وفي الثالثة اثنتان وفي الرابعة ثلاث كما لا يخفى وبعد طرحها يبقى عشر ست منها خارجة عن مورد التعارض وهي القطعان سواء كانا عقليين او نقليين او مختلفين لاستلزامه تحقق صفة القطع في طرفي التناقض والقطع بالمتنافيين يؤول عند التامل الى القطع بوجود الشيء وعدمه والقطع مع الظن الفعلي اذ لا يبقى الثاني مع وجود الاول اذ المأخوذ في القطع عدم احتمال الخلاف فكيف يجامعه رجحان وجوده والقطع مع الظن النوعي بكلا قسميه المطلق والمقيد اما الاول فلانه انما يوجد في الادلة الشرعية ما يعتبر مطلقا حتى في صورة حصول القطع والصور الباقية داخلة في مورد التعارض وهي الظنان النوعيان مط والظن النوعي المطلق مع المقيد والفعلي واما القطع النوعي مع مثله فلا يعقل له معنى اذ حجية القطع واعتباره انما هو من جهة حصوله بالفعل فمع زواله لا يبقى ما يقتضي اعتبار ما يفيد القطع نوعا بل هو غير قابل للجعل كما سيشير اليه فيما سيأتي ومما حققنا يظهر ان ما ذكره المحقق القمي ره من عدم وقوع التعارض بين قطعيين ولا بين قطعي وظني ويقع بين ظنيين مما وقع في محله ولا يرد عليه ما اورده بعض معاصريه كصاحب الفصول والمناهج والضوابط من ان المراد بالقطعيين ان كان القطعيين في الصدور فنمنع عدم وقوع التعارض لوقوع التعارض بين الايتين والخبرين المتواترين والاجماعين وان كان القطعيين في الدلالة فان كان المراد كونهما قطعيين فعلا فعدم وقوع التعارض مسلم ولكن وقوع التعارض بين الظنيين الفعليين ثم وارادة الفعلي في القطع والشأني في الظن تفكيك وان كان المراد كونهما قطعيين شأنا فعدم الوقوع ثم لعدم التناقض وايضا عدم الوقوع بين القطعي والظني غير مسلم غاية الامر ترجيح القطعي وهو اعتبار توضيح عدم الورود اما في الاول فلان مراده من عدم الوقوع في القطعيين انما هو بالنظر الى جهة القطعية وفي الايتين ونحوهما يقع من جهة الظنية وهي جهة الدلالة لا الصدور ويكون في الحقيقة من تعارض الظنيين واما في الثاني وهو النقض بالظنيين ولزوم التفكيك فلان التفكيك انما يستهجن اذا كان عن منشأ صحيح وليس المقام كذلك لعدم تصور القطع الشأني واشتراك الظن بينه وبين الفعلي مع استحالة التعارض بين الفعليين منه فلا بد من ارادة الشأنيين واما في الثالث فلان التعارض بمعنى التنافي وهو فرع المقابلة والمقاومة كما عرفت ولا يعقل ذلك بين القطعي والظني فلا يصدق التعارض بل هو

في مبحث التعادل والترجيح

قبيل الترجيح لا الترجيح نعم يرد على المحقق القمي ره الذي هو من ارباب الظنون المطلقة ان التعارض لا محل له عند هؤلاء لان مناط الظن المطلق هو الظن الفعلي وقد عرفت عدم وقوع التعارض فيه ومنه يظهر انه لا محل له عند القائلين بالظن الطريقي من ارباب الظنون الخاصة ايضا كصاحب الفصول واخيه المحقق لان الدليل المعتبر عندهم هو ما يحصل الظن الشخصي باعتباره فلا يحصل الظن باعتبار الشارع لكلا الدليلين وكذا عند القائلين باعتبار الوثوق والاطمينان بالحكم الواقعي من الادلة كما هو الحق الحقيق فانه لا يمكن حصول الاطمينان في الطرفين ولا مقاومة لغير المفيد للاطمينان مع ما يفيده فانحصر التعارض في مذهب القائلين بالظنون الخاصة فتدبر **قوله** اذ ليس هنا ما يكون اعتباره آه **اقول** جعل صاحب الفصول من القطع النوعي دليل القول بالجبر المعارض بالشهرة المفيدة للقطع ايضا **قوله** في القضية المشهورة آه **اقول** وقد ادعى عليها ابن ابي جمهور الاجماع ونفى الخلاف عنها في تمهيد القواعد والقوانين **قوله** اولى من الطرح آه **اقول** مرادهم من الاولوية التعيين كما في قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله الآية وهو صريح محكي العلامة في التهذيب نعم قد يستدل في مقام الجمع باولوية من الطرح كما في العام والخاص فلا بد ان يراد من الاولوية معناها التفضيلي بان يراد ان الجمع اولى والاولى يتعين لبطلان ترجيح المرجوح لئلا يلزم المحذور كذا ذكره بعض الافاضل **قوله** قال الشيخ ابن ابي جمهور آه **اقول** حاصل مرامه ان المراد من الجمع هو التصرف في الدلالة بارجاع احد الدليلين الى الآخر كالعام الى الخاص وكحمل الامر على الرخصة والنهي على المرجوحية ويقابله الطرح وهو التصرف في غير الدلالة بل في السند بحمل سند احدهما على التقية دون الآخر او في وجه الصدور وكحمل احدهما على التقييد دون الآخر وكالحكم بالتخيير **قوله** واستدل عليه تارة آه **اقول** المستدل هو الشهيد الثاني ره في تمهيد القواعد على ما حكي عنه قال في القوانين بعد نقله عنه ما لفظه ولعل المحقق معنى لاستحالة الترجيح من غير مرجح اذ المفروض عدم الاطلاع على المرجح والا فقد يوجد المرجح لاحدهما وتوضيحه ان بعد تفريع وجوب الجمع على ان الاصل في كل واحد الاعمال لا حاجة الى قوله لاستحالة الترجيح بلا مرجح بل لا معنى محصل له في هذا المقام لانهم يقولون بالجمع مع وجود المرجح ايضا ثم وجه كلامه بان المراد انه اذا امكن العمل بكل منهما فلو عمل بواحد وترك الآخر يلزم الترجيح بلا مرجح بل لا معنى محصل له في هذا المقام لانهم يقولون بالجمع مع وجود المرجح ايضا ثم وجه اذ المفروض ان موضوع الحكمين يتغاير في الدليلين بعد الجمع فلا معنى لملاحظة المرجح بينهما لان كل واحد حجة دليل على شيء آخر وضعف احدهما بالنسبة الى الآخر لا يصير منشأ لترك مدلوله وذلك كما لو فرضنا ان مسئلة ثبتت بالكتاب واخرى مباينة له بخبر واحد فبعد ملاحظة القرائن المخرجة للفظ عن الظاهر يصير موضوع الدليلين مختلفا فالعمل على احدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح اذ كل منهما قائم دليل على طبقه واورد عليه صاحب الفصول بان مقصود الشهيد ره هو لزوم الترجيح بلا مرجح في ترك الجمع لا في ترك العمل باحدهما بعد الجمع اذ لا اشكال حينئذ في وجوب العمل بهما بعد ثبوت حجيتهما لعدم المنافاة حتى يستند فيه الى لزوم الترجيح من غير مرجح بل لا يستقيم التعليل لجواز وجود مرجح في احدهما بل كان اللازم ان يعلل بان مراعاة المرجحات يتوقف على وجود منافاة بين الدليلين فوجب العمل بهما وقد وجه هو كلام الشهيد بوجه آخر سليم عن الايراد باعتقاده وحاصله ان مراده بالامكان هو الامكان بحسب متفاهم العرف والمراد من التعليل انا اذا عملنا باحد المتعارضين وطرحنا الآخر مع امكان الجمع لزم من ذلك اذ ليس طرح احدهما والعمل بالآخر اولى من العكس ولا تصلح المرجحات الداخلية والخارجية للترجيح مع امكان الجمع بحمل الظاهر على الصريح مثلا اذا تعارض العام والخاص وكان الاول اقوى سندا فقوة سنده لا تصلح للترجيح مع ضعف دلالته واورد عليه في المناهج ايضا بان الترجيح بلا مرجح انما يكون فيما كان هناك امران لم يمكن فعلهما معا ففعل احدهما ترجيح بلا مرجح اما لو كان امران وجب فعلهما ويمكن جمعهما ففعل احدهما وترك الآخر لا يقال انه رجح احدهما على الآخر فان من ترك صلوة الصبح وصلى المغرب مثلا لا يقال انه رجح صلوة المغرب نعم قد يقال في مقام الذم لو كنت تترك احديهما فلم رجحت صلوة المغرب بل هذا ايضا يرجع الى لابدية ترك احديهما ولو بجهة التداعي الباطلة **اقول** لا يخفى ما في كل من الايرادين والتوجيهين من الاعتراض اما الاول فلانه انما يتم اذا حمل التعليل على ما فهمه وهو خلاف الظاهر لان الظاهر ان العلة متعلقة بالجملة الاولى وهي بيان لمأخذ الاصل الذي ادعاه والمحصل ان المراد ان الاصل هو الاعمال لئلا يلزم الترجيح من غير مرجح ويمكن ايضا ان يتعلق بما يفهم من الكلام من وجوب الجمع دون مجرد الجواز والاولوية واما الثاني فلان العلة اما ان يتعلق بما ذكرناه او بالجمع فعلى الاول لا حاجة الى ما ذكره وعلى الثاني فيلزم استناده الى ذكر الاصل اذ هو في قوة التعليل للجمع فكانه قال يجمع بين الدليلين مهما امكن لان الاصل اعمال كل دليل ودليل الاصل هو استحالة الترجيح بلا مرجح كما ذكرناه فلا حاجة الى هذه العلة الا لاسناد العلة الاولى مع ان الظاهر ارادة تعليل مستقل مع ان قوله فبعد ملاحظة القرائن الخ لا يصح اذ لو جعل تتمة ما فرضه لم يحتج فيه الى قرينة لانه فرض مسئلة ثبتت بنص الكتاب واخرى مباينة لها بخبر الواحد فلا يحتاج شيء منهما الى قرينة لفرض التباين ولو جعل من تتمة توجيه الجمع لم يصح ايضا اذ الترجيح بلا مرجح فيه صار سببا لبطلان العمل باحد الدليلين عنده وقد جعل ذلك في كلام الشهيد ره علة لبطلان اسقاط احد الدليلين ولا قرينة في المقام لا في الاول ولا في الثاني من ارجاء القرينة واما الثالث فلان المراد من المرجح بناء عليه هو المرجح العرفي واحالة الترجيح بدونه مع وجود المرجح الشرعي من قوة السند ونحوها ممنوعة واما الرابع فلان ترك الجمع مع المفروضية عن عدم جواز ترك كلا الدليلين عبارة اخرى عن العمل بواحد من الدليلين الذي هو عبارة اخرى عن ترك العمل بكليهما واما الخامس فلان الترجيح انما في مقام الالتزام واثبات استحقاق فعل فرد دون

في تحقيق قاعدة الجمع بين امورها

غيره واما في مقام ايجاد الفعل في الخارج والمراد هو الثاني ولا يجري فيه ما ذكره المعترض مع ان ما اراده احد الفعلين للذين يمكن الجمع بينهما انما يجعلهما متنافيين ولو ادعا
او اعتقادا ثم يختار ويفعل احدهما ويترك الاخر كما اشار اليه المعترض في اخر كلامه والتحقيق ان يقال في توجيه مضافا الى ما استفيد من كلماتنا ان العمل
لما كان مقدما على الابطال للاصل المذكور فههنا اما يعمل باحدهما دون الاخر او بكل في وجه والاول هو العمل بدلالة اصليته وتبعيته ورد مثلهما في الدليل
الاخر ترجيح بلا مرجح ولو قيل يمكن فرض المرجح فلا يتم الاطلاق قلنا مقصودنا فيما امكن الجمع ويرفع به التعارض والا فيندرج فيما تعارض الدليلان
ولاحدهما مرجح ظني وهو كغيره من علمائنا يقدم فيما له المرجح على الاخر خلافا لقوم من العامة فاذا يتعين العمل بكل بوجه لتعارض الدلالتين الاصليتين
وتساقطهما فيتبع الدلالتان التبعيتان لكنه يتم فيما قام على ارادتهما شاهد والا فالمفروض تبعية الدلالة فبرفع الاصل يرتفع التابع فتامل حق التامل
قوله واخرى بان دلالة اللفظ آه اقول تنقيح الامر ان يقال ان الامر دائر بين امور اربعة رفع اليد عن كليهما والعمل بكليهما والعمل باحدهما دون الاخر والعمل
بكل منهما في بعض مدلوله والكل باطل سوى الاخير اما الاول فلانه خلاف الاصل اذ الاصل هو الاعمال واما الثاني فلان المفروض عدم امكانه واما
الثالث فلاستلزامه الترجيح من غير مرجح وبتقرير ثالث ان لكل من الدليلين دلالتين اصلية وتبعية والاصل العمل بكل منهما فيهما والتعارض مانع منه
فاما ان لا يعمل بشيء من الدلالات الاربع او يعمل ببعضها ولتقدر الضرورة بقدرها يتعين الثاني وهو اما يكون بالعمل بواحدة منها او اثنتين او ثلث ولدفع
الضرورة بالاخير يتعين وهو العمل بثلاث دلالات تبعيتين واصلية لا اصليتين وتبعية لعدم انفكاك تبعية كل عن اصليته فيتعين العمل بهذه الثلاث
وهو يكون بان يعمل باحدهما من جميع الوجوه وبالاخر ببعضها قوله وهو اولى مما يلزم آه اقول عترض عليه العلامة مدره في محكى النهاية بان
العمل بكل واحد منهما من وجه عمل بالدلالة التابعة من الدليلين معا والعمل باحدهما دون الاخر عمل بالدلالة الاصلية والتابعة في احد الدليلين وابطالهما
في الاخر ولا شك في اولوية العمل باصل وتابع على العمل بالتابعين وابطال الاصليين وتنظر فيه بعضهم بان العمل باصل وتابع انما يكون راجحا على
العمل بالتابعين اذا كانا من الدليلين واما اذا كانا من دليل واحد كان التابعان من دليلين فلا اذ يلزم منه تعطيل اللفظ الاخر والغائه بالكلية و
التاويل اولى من التعطيل ومال الاعتراض الى منع صغرى الدليل وتبديلها بصغرى اخرى وضم كبرى اخرى لاثبات خلاف مطلب المستدل ومال
الرد الى منع كبرى المعترض وتبديلها بكبرى اخرى غير كبرى المستدل واثبات المطلوب فهو اثبات له بدليل اخر لا تصحيح لدليل المستدل كما لا يخفى
والمحقق القمي ره بعد ان بين التنظر بين معارضة المعترض بان العمل بالدليلين حينئذ خروج عن كلام الشارع راسا لاستحالة العمل على حقيقتهما وعدم
قرينة معينة لذلك التجوز بحيث يكون مقبولا عند اهل اللسان بخلاف ما لو عمل على حقيقة احدهما فانه لا مانع منه ولا مؤاخذة في ترك الاخر لمنافاة
البراءة واستحالة العمل على ما ورد عليه اورد في الفصول على اصل الدليل والايراد والرد بما لا نطيل بذكره ولنقض الايراد فيه والتحقيق انه لا معنى
لاخذ بعض مدلول الدليل دون البعض الاخر اذ هو العمل بما لا يرضى به الشارع اذ المفروض انه اراد الكل ولم يرد البعض الا في ضمنه فالعمل بالبعض
ليس عملا بذلك الدليل على انه طرح للدلالة الاصلية في كليهما لان الاخذ بالبعض دون الاخر موجب لطرح المعنى المطابقي الذي هو مدلول الاصلي في
كليهما بخلاف الاخذ باحدهما فان فيه طرحا للدلالة الاصلية في احدهما وهو اولى كما هو ظاهر قوله توضيح الفرق آه اقول ايضاح التوضيح
ان الظهور حجة من باب اصالة عدم القرينة على خلافه ولا شك ان القطع قرينة على الخلاف ولا يعارضه الظهور ولا يزاحمه بل القطع قرينة صارفة عنه
بخلاف ما نحن فيه فان الظاهر في كل منهما معارض لسند الاخر ومزاحم له وليس لسندها كما عليه الا ان كلا منهما مما قام الدليل على اعتباره فلا يكون السند
قرينة صارفة عن ظاهر الاخر كما في القطع الذي هو مؤيد لانه وارد على الاخر قوله بالنص الظني السند آه اقول المراد بما يشمل مثل العام والخاص لا وجود
النص بين الالفاظ معركة للاراء قال العلامة ره في التهذيب اللفظ المفيد ان لم يحتمل غير معناه فهو النص وهو الراجح المانع من النقيض وان احتمل وكان
راجحا فهو الظاهر والمشترك بينهما وهو مطلق الرجحان المحكم وان تساويا فهو المجمل وهو نفي الرجحان المتشابه فسر الشارح العميدي ره كلامه ومثل
لما الا النص فلم يمثل له وقال شيخنا البهائي ره في زبدة اللفظ ان يحتمل غير ما يفهم منه لغة فنص والا فالراجح ظاهر والمرجوح ماول الى اخره ومثل
الشارح الجواد ره للنص بالسماء والارض وللظاهر في اواخر الكتاب بالاسد والغائط والصلوة بالنسبة الى اللغة والعرف والشرع على الترتيب قال
شيخنا البهائي ره في الحاشية على قوله لغة اي بحسب مقتضى اللغة نحو له ما في السموات والارض قال الفاضل القمي ره بعدما استشكل في كلام الشارح
الجواد ره بعدم الفرق بين السماء والارض وبين الاسد لاحتمال الاولين العلو والتحت من الاول والرجل الشجاع من الاخير وحمل تمثيل البهائي على ان
عدم الاحتمال بالقرينة في الاية على ان ترديده فيه جعل التنصيص والظهور من الامور الاضافية وجعل مراتب الظهور مختلفة نظرا الى ما ترى
من الفقهاء من انهم قد يسمون الخاص نصا والعام ظاهرا وقد يطلقون القطعي والظني عليهما مع ان الخاص ايضا عام بالنسبة الى ما تحته مع
احتمال ارادة المجاز من الخاص من جهة اخرى غير التخصيص ايضا وتحقيق الكلام فيه يطلب من محله قوله فليس نصا ولا ظاهرا آه اقول لا يخفى
ان النظر الى مجموع كلماته يرشد الى الحكم بالظهور فالنظر الى لفظ التاويل والحرص والاجتهاد فهل يتمكن من ان نقول ان مثل حمل العام على الخاص
يكون من جهات التاويل ويحتاج الى الحرص والاجتهاد فتدبر قوله واما ما تقدم من عوالي اللئالي آه اقول ملخصه ان مراده من اولوية الجمع
بصرف احد الدليلين وكليهما عن ظاهرهما بحيث التخصيص عن القرائن اللفظية والحالية والعرفية والعمل بمقتضاها والا فمجرد الجمع لا يكفي لاخراج احد الدليلين

في أخبار التعادل والترجيح

او كليهما عن الظاهر لانه يجب الفحص عن القرائن اللفظية والحالية العرفية والعمل بمقتضاها والا فمجرد الجمع لا يكفي لاخراج احد الدليلين او كليهما عن الظاهر وان لم يظهر للمجتهد قرينة بل ربما يوجب ذلك هجر الدليل الشرعي رأسا والاخذ بما لم يصدر عن الشارع كما فعلوه في مسئلة حفظنا اولا دليل يظهر من الاخبار خلاف ذلك فانهم كانوا اذا سئلوا عن اختلاف الاخبار وتعارضها حكموا بالرجوع الى المرجحات لا بالجمع مهما امكن بل يظهر من كثير من الاخبار انهم كانوا يتكلمون على سبيل الاختلاف حتى قالوا ان الاختلاف منا وربما يجيبون باختيار احدهما ولم ينكروا الاختلاف ولم يأمروا بالجمع ولو بالتاويل البعيد **قوله** فلا يظن بصاحب العوالي اه **اقول** كيف لا يظن به وبمن دونه مع ما يرى من شيخ الطائفة من الجمع بينها بالتاويل البعيدة لكن يحمل على ان مراده منه حفظ الناس عن الاضطراب من النظر الى اختلاف الاخبار والا فليس كل جمع ذكره مرضيا به ولذا يقول غالبا يحتمل كذا ويريد انه انما يلزم التناقض اذا لم يحتمل التوجيه ويحتمل ان يكون هناك قرائن لو بقيت لما حصلت بين ظاهريهما تناف وذهبت القرائن بالحوادث وبالجملة يوجه لولا الحديث بالمرجحات ويجعل المفتي به ثم ياتي بالمعارض الذي ليس بحجة ويأوله حتى يرجع الى الحجة **قوله** على اقسام ثلاثة اه **اقول** بعبارة اخرى ما يحتاج الى الجمع اما ان يكون بسبب التباين او بسبب العموم والخصوص مطلقا او من وجه وبعبارة ثالثة الدليلان المتعارضان على ثلاثة اقسام احدها ما لا يحتاج في رفع التنافي بينهما الى شاهد من الخارج اصلا فيحمل احدهما على الاخر عرفا كالنص والظاهر كقولك لا تكرم الفساق وانت مأذون في اكرام زيد الفاسق والظاهر والاظهر كالعام والخاص والمطلق والمقيد ومن هذا القبيل تعارض الاحوال كالمجازية والتخصيص والاضمار وغيرها وهذا بالنسبة الى الغالب الا فقد يكون العام والخاص من قبيل الظاهرين من تقدم الخاص واعتضاد العام بعمل وغيره وثانيها ما يحتاج في رفع التنافي عنهما الى شاهد من كل دليل شاهد لكونهما في مرتبة واحدة من الظهور كالمتباينين والعموم والخصوص المطلقين في بعض الموارد وثالثها ما يحتاج فيه الى شاهد واحد كالعام والخاص من وجه **قوله** اما الاول فهو الذي تقدم اه **اقول** ربما يتوهم شمول القاعدة له دون ما سواه لوجوه اشار اليها المصنف الاستاذ ره وتفصيل الكلام في المقام انه لو دخل في القاعدة لزم الهرج والمرج في الفقه وحدث فقه جديد من ابتناء على الجمع على النحو الوارد في الاخبار كما ورد في خبر دال على وجوب صلوة الوتر وخبر دال على ان المراد وجوبها على النبي صلى الله عليه وآله كما ورد في الخبر ان الفقيه لا يعيد الصلوة الشامل للشك فيما دون الركعتين وفي خبر اخر ان المراد ما فوق الركعتين ولزم لغوية اخبار العلاج ايضا اذ لا يبقى لها حينئذ مورد اصلا لوجوب الجمع في العموم والخصوص بقسميهما والمخالفة للاجماع مع ان المحققين ذكروا انه يعتبر في اعتبار كل دليل امور ثلاثة اصالة الصدور وهي التعبد بصدوره عن المعصوم عليه السلام واصالة وجهه بمعنى الحكم بصدوره للحكم الواقعي لا لاجل التقية وشبهها واصالة الظهور ففي صورة التعارض يتعارض الاصول الثلاثة في كل من الدليلين ولا وجه لترجيح اصالة الصدور وطرح اصالة الظهور فيهما بل قد يتخيل العكس لكنه ضعيف كما حققه المصنف ره انفا **فلو قلت** ان العلماء يرجحون اصالة الصدور على اصالة الظهور في قطعي السند من المتباينين وكذا في العام والخاص المطلقين وكذا النص والمجمل فانهم يحكمون بوجوب التوقف فيه وعدم جواز الرجوع الى الاصل مع انه انما يمكن منه لو كان في الاول من كون احد القطعيين قرينة على الاخر وكون الخاص قرينة على العام موجودا فيما نحن فيه لان العلم الشرعي كالعلم الواقعي وقد عرفت في اوائل الكتاب ان القطع الطريقي يقوم مقامه الامارات وبعض الاصول فيحكم بالورود والحكومة هنا كما يحكم بهما هناك **قلت** قد عرفت جوابه في كلام المصنف ره وحاصله يرجع الى ان اصالة الصدور في الظنيين لا يكون لها حكومة على اصالة الظهور لان كلا منهما مسبب عن سبب اخر ونزيد هنا جوابا بالارجاع الى مسئلة الحكومة وهو ان الدليل الدال على حجية الخبر كاية النبأ مثلا لا يدل على اعتبار مجرد الصدور بل انما يدل على الصدق بذلك اللفظ الذي صدر لا اقول انه يدل على اعتبار ظهور لفظ الخبر كما ذهب اليه المحقق التفتازاني والفاضل التوني بل اقول ان مثل اية النبأ يدل على وجوب تصديق المخبر في الخبر على النحو الذي اخبر فيه لا بد ان يعمل بالخبر على نحو ظهوره بمعنى ان ظهوره ان كان قرينة لصرف الظهور الاخر بان يكون اظهر فيقدم على الاخر وان كان متساويا لغيره بحيث لا يعد قرينة لم يقدم عليه كما لا يخفى ومما ذكرناه ظهر فساد ما قد يتوهم كما مر انه اذا ورد امر ونهي متباينان وجب حمل الامر على الرخصة والنهي على المرجوحية نظرا الى ان الامر نص في الرخصة وظاهر في الوجوب والنهي نص في الكراهة وظاهر في التحريم فيقدم النص في كل منهما على ظاهر الاخر فيجمع بينهما كذلك توضيح الفساد انهما متباينان بمعنى ان الامر ظاهر في الوجوب وليس نصا في الرخصة لعدم كونها مدلوله وكذا النهي ظاهر في التحريم وليس نصا في الكراهة لما ذكر فلا يكون نصوصيته في البين حتى يرفع الظاهر ولذا ذكر المحقق القمي ره انه يحتاج فيه الى ملاحظة الترجيح والمرجحات نعم الامر المعارض لما رخص الترك يحمل على الاستحباب عرفا وكذا النهي المعارض لما رخص الفعل يحمل على الكراهة كذلك فان ما يدل على الرخصة في الفعل او الترك قرينة على ما ذكر عرفا ومنه يظهر ان طعن صاحب الحدائق على المجتهدين في المقام ما حاصله تعارض الاخبار كيف صار دليلا على الاستحباب في غير موقعه مع وضوحه ظاهر فانهم **قوله** واما الثاني فهو تعارض اه **اقول** لا يخفى ان بناء العرف على الجمع بينهما وعد الخاص قرينة على العام من غير ملاحظة التعارض بينهما وكذا العلماء فانهم متفقون على ذلك ولم يشترط احد منهم عدم وجود الترجيح بينهما فهو خارج عن مورد الاخبار العلاجية كما اشار وسيشير اليه المصنف ره فان **قلت** فما معنى قولهم ربما يقدم العام على الخاص **قلت** كلامنا في العام والخاص من حيث العموم والخصوص لا بالنظر الى المرجحات الخارجية اذ قد يصير التجوز في الخاص اولى من التصرف في العام من جهة مرجح خارجي مثل كون مضمونه موافقا للدليل العقلي القطعي او موافقا للكتاب او مخالفا للعامة فلا يمكن رفع اليد عنه بمجرد خاص ظني السند غير معلوم الصدور او كونه تقية

في تحقيق قاعدة الجمع بيان فروعها

الامثلة كقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا وقوله تعالى وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به قوله تعالى فيهما فاكهة ونخل ورمان او كونه مقطوعا
القاعدة كقوله لا يحل مال امرئ الا بطيب نفسه المؤيد بالعقل القاطع بحرمة مال الغير مع الرواية الواردة بجواز الاستمتاع بامة المرتهنة بغير اذنها وكذا
قوله تعالى فانكحوهن باذن اهلهن المؤيد بالعقل والنقل مع تلك الرواية او كون الخاص موهونا بحيث يسقط عن الاظهرية الى الظهور كالرواية المذكورة انفا
المخالفة لحكم العقل وبالجملة الامور الخارجية كثيرا ما يجعلهما كالمتباينين فلا بد فيهما من الرجوع الى اخبار العلاج وبعد اليأس عن العلاج فالرجوع الى
الاصول الموافقة لهما لا المخالفة لهما لئلا يلزم المخالفة القطعية العملية ثم التخيير مع عدمها ومما ذكرناه يظهر فساد ما صنعه سيد الرياض ره من القاء
التعارض بينهما كما سيجيء الكلام فيه **قوله** واما الثالثة اه **اقول** ضابطه تعارض الظاهرين الغير المتباينين فيشمل مثل العموم من وجه ومثل
المثال الذي ذكره المصنف ره وفي دخول هذا القسم تحت قاعدة الجمع وعدمه كما هو المشهور وجهان بل قولان من ان اخبار العلاج موضوعه المتحير وهنا المتحير
فيرجع فيه اليها ومن ان التحير فيه ليس من جهة الصدور حتى يرجع فيه الى المرجحات الصدورية بل منشأ التحير هو الظهور وشمولها لذلك تعبدهم بالصدور في
مادة الافتراق فتحيرهم في الصدور بالنسبة الى مادة الاجتماع بعيد وان كان التبعيض من حيث الصدور وان امكن في نفسه نظرا الى امكان اقترانه حين الصدور
بقرينة خفيت علينا فيجبر ضعف صدوره بالنسبة لبعض بالشهرة وغيرها ويطرح بالنسبة الى البعض الاخر ولذا ترى الفقهاء في مسائل الفروع
يعاملون مع الخبر هذه المعاملة اكثر من ان يحصى سيما صاحب الرياض ره فراجع كتابه تطلع على حقيقة الامر من المواضع التي صدر منه ذلك فيها مسئلة نجاسة الماء
بتغيره باحد الاوصاف الثلاثة فاستدل بالنبوي المشهور وجعل ضعفه منجبرا بالاجماع في المقام وغيره ورد الاستدلال بخبر كفاية تغيره بالمتنجس لعدم جابر
لضعفه وقال الشهيد الثاني في المسالك في مسئلة الوصية بالمضاربة ان الخبر الضعيف مجبور بالشهرة **تنبيه** وما ذكرناه من الفرق بين الاقسام في
الاندراج تحت قاعدة الجمع وعدمه انما كان بملاحظة اخبار العلاج واما مع قطع النظر عنها فهل القاعدة تقتضي الجمع او الطرح فالتحقيق ان مقتضى
القاعدة في جميع التعارض هو الجمع بمعنى ان يتوقف في الفتوى ويعمل بالاصل الموافق لاحد الخبرين ان وجد والا فالحكم بالتخيير العقلي بناء على ان مفاد ادلة
خبر الواحد هو مجرد وجوب تصديق الخبر العادل من غير دلالة على وجوب العمل بطبقه ايضا كما هو الحق كما اشرنا فعلى هذا يصير الخبران المتعارضان الصادران عن
العادل في حكم الدليلين القطعيين فكما انه لا مجال بينهما للرجوع الى المرجحات الصدورية بل لا بد من التوقف في الفتوى والعمل بالاصول ثم التخيير فكذا الامر في
المقام واما اذا بنينا على ان مفاد ادلة حجية الخبر وجوب العمل على طبقه كما ذهب اليه اهل التمام فمقتضى القاعدة حينئذ هو الطرح بالمعنى المذكور وذلك لان وجوب
العمل المستفاد من ادلته لا يتعلق الا بما كان ظاهر الصدور من الخبرين فلا بد اولا من تشخيص ما هو كذلك والمخلص عنه بالرجوع الى المرجحات فان وجد مرجح لاحدهما
فهو المتبع والا فالحكم بالتخيير الشرعي **قوله** الا ان العرف يرجحون اه **اقول** فبعد الترجيح العرفي للاظهر يصير كالنص ويعامل معه معاملة الحاكم
بالنسبة الى المحكوم لانه يمكن ان يصير قرينة للظاهر ولا يصلح الظاهر ان يكون قرينة لتبدل ارادة التصرف فيه فيحتاج الى قرينة من الخارج والاصل عدم **قوله**
لم يترتب على ذلك الا زيادة اه **اقول** حاصل مرامه على ما يستفاد من ظاهر كلامه ان الجمع ههنا لا ثمرة ازيد مما يحصل في صورة الطرح اذ مقتضى الجمع
مؤاخذ سنديهما واحد ظاهريهما فلا يؤخذ الا باحد الظاهرين وهو يحصل بالطرح ايضا بناء على احد الوجهين المذكورين في المتن فلا فائدة في الجمع
قوله فرع في تمهيده اه **اقول** فرع الشهيد ره على القضية هذا الفرع وغيره فيما فرعه عليها ما لو اوصى لعبد بن ثم اوصى بها لعمرو فيحمل بالتشريك
بينهما عملا بالوصيتين ولا يخفى ما في هذا التفريع فانه لا ربط له بالقضية بل الوصية الثانية رجوع عن الاولى كما احتمله هو ايضا ولعل مراده مجرد ذكر ما
احتمل فرعية كما هو دابه في تمهيده ومما فرعه عليها تفضيل فعل النافلة في البيت على المسجد الحرام فان قوله صلى الله عليه وآله صلوة في مسجدي هذا تعدل
الف صلوة فيما عداه الا المسجد الحرام يقتضي تفضيل فعلها فيه على البيت لعموم قوله فيما عداه وقوله صلى الله عليه وآله افضل صلوة المرء في بيتها
الا المكتوبة يقتضي تفضيل فعلها فيه على المسجد الحرام ومسجد النبي صلى الله عليه وآله وبينهما عموم من وجه من جهة ان الصلوة في الاول تشمل النافلة
والفريضة وفي الثاني تختص بالنافلة ولكنه اعم من حيث المسجد وغيره من المرجحات الصحاح والبارع وغيرهما قال ره ويترجح الثاني بان حكمة اختيار البيت
على المسجد هو البعد عن الرياء المؤدي الى احباط الاجر بالكلية وهو حاصل مع المسجدين واما حكمة المسجدين فهي الشرف المقتضي لزيادة الفضيلة على اصل
مع اشتراك الكل في الصحة في حصول الثواب وتحصيل الصحة اولى من تحصيل الزيادة قال ره ويمكن رد هذا الى الاول يعني صورة التعارض التي يجمع فيها بين الدليلين
مهما امكن فيعمل بكل منهما من وجه بان يحمل عموم فضيلة المسجد على الفريضة وعموم فضيلة البيت على النافلة لان النافلة اقرب الى مظنة الرياء من الفريضة
وهذا هو الاصح وفيه جمع لاعمال الدليلين هو اولى من اطراح احدهما وقال المحقق القمي ره بعد نقل كلامه لا فرق بين المقامين ان في الاول يرجح الرواية الدالة
على فعل النافلة في البيت ويطرح دلالة الرواية الاولى على استحبابها في المسجدين في ضمن عموم صلوة في مسجدي وفي الثاني لم يطرح تلك الدلالة بل خص
عمومها بامر خارجي وحمل قوله صلوة في مسجدي على ارادة صلوة فريضة والامر الخارجي هو عدم مزاحمة الرياء للفريضة غالبا فهي قرينة على ان المراد منه
صلوة الفريضة فالجمع بين الدليلين هنا بابقاء احد العامين من وجه على عمومه وتخصيص العام الاخر وهو صلوة في مسجدي بالفريضة بامر خارجي لا بالعام
الاخر حتى يلزم المحذور **اقول** لا يخفى ما فيه فانه يرد عليه مع منع حجية جمع لا يكشف عن الارادة وما ذكره من الاستحسانات امور استنباطية لا حجية
فيها الا ان تكون كاشفة عن الارادة وهو ليست الا اقل من الشك هو كاف وتوهم ان ما ذكره من الحكمة قرينة ولا يشترط في القرينة ان تكون مما يكون حجة في نفسه كالظواهر

مدفوع بانّه لابدّ من قابلية القرينة للصرف وهي منتفية فيهما ثمّ انّ الحكمة في ذلك فالحكمة لا تصير ليلا والا فيمكن النافلة في المسجد من غير شائبة في خوف الناس يثق من نفسه الحفظ من الرياء وان زاد ان الدليل هو القاعدة فنقول ما ذكره من تقديم النافلة ليس فيه جمع بل هو اطراح لدليل المسجد رأسا فان النافلة انّما هو في مادة الاجتماع فبعد الاخذ فيهما باحدهما يطرح الآخر على انا نقول ليس بينهما عموم مطلق من وجه ان الملحوظ في نظر من افضلية النافلة في البيت النسبة الى المساجد لا مثل الصحاري ونحوها ومع جميع ذلك كله نحو لو فيه معنى ذلك الى اخره تكرار ومن التأمل فيما ذكرناه نقدر على استنباط ضعف ما ذكره المحقق المذكور فان المبني في الوجه الاول هو العمل بالخبر الثاني فلم يصر العمل به من تعبد بل هنا العمل به مطلقا على وجه التخصيص فقوله ويطرح ذلك الوجه الاولى غير ظاهر الوجه فان التخصيص ليس طرحا مع ان ما ذكره من قوله فهي قرينة الخ ليس على ما ينبغي لان كلام الشهيد ره كغيره ظاهر في تعارض المتباينين لم يعتبر حاجة الى القرينة اذ مستند الجمع فيهما هو الاصل وهو اعمال الدليلين وان كان هو القرينة لم يكن تعارض حتى يصح بل يكونان متعارضين فافهم وفقه المسئلة ان المشهور ذهبوا الى افضلية صلوة النافلة في البيت فبنوا العمل على طبق ذلك من جهة الشهرة لانها من المرجحات لكن الحق ان الخاص يقدم عليه من جهة الخصوص ولعل منشأ قول الفقهاء حقيقة ما ذكرناه **قوله** ولو خص المثال بالصورة الثانية اه **اقول** لا يخفى ان ذلك ليس من جهة الجمع بين البينتين بل من جهة تقديم بينة الخارج او الداخل على اختلاف العلماء فيه فانه ثبت بحجة الصورة لكل واحد منهما يد على النصف ولذا ذكر ما الاشارة انه لو خص المثال بالصورة الثانية لم يرد عليه ايراد المحقق القمي ره وهو ما ذكرناه **قوله** وان كان في ذلك ايضا اه **اقول** يمكن ان يريد المناقشة في كلام المحقق القمي ره نظرا الى ما ذهب اليه بعضهم من ان اليد انما تثبت على الكل في امثال المسئلة فحكم بتنصيف كل واحد من الايدي المتعددة لو ثبت على عين بتمامها ولكنه خلاف التحقيق ولعله اراد المناقشة في الصورة الثانية ايضا كالاولى وبيانها ان الجمع فيها ليس ايضا من جهة الجمع بين البينتين لان الدعوى كانها تحدث علاقة الملكية اذا كانت بلا معارض وههنا وان كانت معارضة بغيرها لكن الدعويين حدثتا في زمن واحد فيجري احتمال المشاركة يحكم بها نظرا الى ان الدعوى لها نوع سببية في الملكية ويمكن المناقشة فيهما بان كلامنا في ادلة الاحكام والبينة من ادلة الموضوعات ولا تلازم بينهما بل هنا لا يلزم ان يكشف الجمع عن الارادة بل يكفي لصحته استلزام خلافه الترجيح بلا مرجح اذ الملك لا ثالث له سواهما فاذا لم يمكن الحكم بالجميع تعين التنصيف بخلاف دليل الحكم فانه لا يكفي اذ هو حجة والعمل به يتوقف على ثبوت ارادة المتكلم فلذا لا يلزم من العمل بالجمع دون مقابله ترجيح بلا مرجح ايضا لان المرجحات العقلية غير مرتبطة بالمدعى فلا تصلح للترجيح فالجمع في ادلة الاحكام لا يصح الا بما يكشف عن الارادة ونظير هذا ما ذكره بعض اربابنا الخاصة بالنسبة الى الظن المطلق من انه لا يكشف عن الارادة لاحتمال عدم المصلحة فتأمل **قوله** وفي مثل تعارض البينات اه **اقول** سر عدم امكانه فيه ان كلام كل واحد من الشهود لا يصلح ان يكون قرينة لظاهر الآخر بخلاف ادلة الاحكام فانها بمنزلة كلام متكلم واحد ان صدر من شخص واحد او اكثر **قوله** بخلاف حقوق الناس اه **اقول** هذا على الحلاقة غير مراد فان من حقوق الناس ما لا يمكن التبعيض فيه كما لو باع الوكيل والموكل معا العين الموكل في بيعها واشتبه المتقدم او لتقدم فان كلا من البيعين سبب لا يمكن الجمع بينهما بالتبعيض والتقسيط اذا السبب التام يفيد ملك التمام فلا بد من الحكم ببطلانهما لان العمل باحدهما دون الآخر ايضا باطل لاستحالة الترجيح من غير مرجح **قوله** في رواية السكوني اه **اقول** دعوى السكوني عن الصادق عليه السلام في رجل استودع رجل دينارين واستودعه آخر دينارا فضاع دينار منهما فقال عليه السلام يعطى صاحب الدينارين دينارا ويقتسمان الدينار الباقي بينهما نصفين وقد تقدم الكلام في هذه المسئلة في اوائل الكتاب **قوله** ولكن الانصاف اه **اقول** وذلك لما مر من حجية قاعدة القرعة سيما في مولد الاشتباه ومنها مسائل تعارض البينات والاشكال الذي اورده بعض الفقهاء من عدم شمول ادلتها للمشتبه الواقعي على فرض تمامه لا يجري فيها كما لا يخفى **قوله** فهم يبقى الكلام اه **اقول** يظهر الثمرة فيما ادعى ثالث فعلى الثاني يكون دعوى بلا معارض بخلاف الاول **قوله** وكذا الكلام اه **اقول** بعبارة اخرى الكلام في ان مفاد القرعة هل هو حكم واقعي او ظاهري مقتضى ادلتها مختلف ويمكن ترجيح الاول وانها ناظرة الى الواقع فتجري في المشتبه الواقعي ايضا ولا ينافيه تقديم الاصول العملية المفيدة للحكم الظاهري عليها نظرا الى كثرة ورود التخصيص عليها كادلة نفي الضرر ولذلك اشترط في العمل بها عمل الاصحاب ثم ان هذا النزاع كما لا يخفى على المتأمل غير النزاع المعروف بينهم من ان القرعة هل هي عزيمة او رخصة يجوز تركها وكيف ما كانت فهل يجب العمل بها بعد اعمالها فلا ينفسخ الا مع العلم بالمخالفة للواقع او لا يجب بل يجوز ترك العمل بها وان كان النزاعان متناسبين وتحقيق الكلام في النزاع الثاني موكول الى محله ولا يهمنا اطالة الكلام في المقام **قوله** فيكونان متكافئين متعادلين اه **اقول** معنى التعادل بحسب اللغة ظاهر فانه مشتق من العدل وهو الاحد شقي الحمل وانما الكلام في معناه بحسب الاصطلاح فهل هو تساوي الدليلين في الواقع او تساويهما في نظر المجتهد فقيل بالثاني واليه ينظر كلام صاحب القوانين وهو ان تعادل الامارتين عبارة عن تساوي اعتقاد مدلوليهما وهو فاسد ضرورة ان التعادل بهذا المعنى مما لا ريب في امكانه وليس قابلا للمنع مع وقوع النزاع والمنع عن بعض العامة فالحق ان النزاع انما هو في المعنى الاول والاصطلاح مستقر عليه ينبغي ان يعلم ان مرادنا من الواقع ليس الواقع النفس الامري المطابق لعلم الله تعالى المرسوم في اللوح المحفوظ اذ هو واحد لا يمكن التعادل فيه بل مرادنا منه هو خلاف نظر المجتهد بمعنى القاء الشارع دليلين متعادلين حقيقة وواقعا لمصلحة من المصالح كالتقية مثلا فهو ممكن عقلا وشرعا بل واقع نظير كنقل المجتهدين الذين هما دليلان للمقلد بجعل الشارع وخالف فيه العامة فانكروا امكانه شرعا استنادا الى استلزامه التناقض او ترك الجميع او الترجيح

بلا مرجح او ابهام المراد المؤدي الى الاغراء بالجهل واللازم باقسامه باطل قطعا فكذا الملزوم وضعفه ظاهر بعد ثبوت الوقوع كما اشرنا ثم ان التعادل قد يقع في الاخبار وقد يقع في غيرها والكلام فيه يقع تارة على مسلك ارباب الظنون المطلقة بمعنى محققي مذهبهم مسلكهم في مقام العمل والا فلا تعارض لا يتحقق على مذهبهم كما حققنا واخرى على مسلك ارباب الظنون الخاصة وحيث ان المصنف الاستاد لم يعنون كلا منهما بعنوان مستقل فبالحري ان نبحث في ذلك على كلا المذاقين ليحصل البصير على حقيقة الامر فنقول القائلون بالظنون الخاصة اختلفوا في حكم المتعادلين على ثلاثة اقوال احدها التساقط وهو قول العلامة ره في محكي النهاية واليه ذهب بعض العامة وثانيها التوقف في مقام الفتوى لكن هو الاحتياط في مقام العمل ان امكن الاحتياط والا فالتخيير واليه ذهب الاخباريون ومن هذا التقرير يندفع ما اورد عليهم من ان اختيار الاحتياط لا يتمشى في العلاج لعدم جريانه في بعض المقامات وتوضيح الاندفاع انهم لا يقولون بالاحتياط في مقام الفتوى بل يقولون به في مقام العمل مع امكانه وبالتخيير مع عدم امكانه ومن هنا يظهر التسامح في عبارة المتن فلا تغفل وثالثها التخيير ونسب الى المشهور وهو محتمل لمعنيين الاول ان حكم الله واحد لكن لعدم امكان الوصول اليه للتعادل يحكم العقل بالتخيير والثاني التخيير الشرعي كخصال الكفارة ولازم الاحتمال الاول هو الرجوع الى الاحتياط او الى ما قرر في مبحث البراءة من وجوب الاحتياط او لا فيما اذا حصل الاشتباه في المكلف به مع التباين والعلم بالتكليف كالعلم بوجوب واحد من الظهر والجمعة ووجوب الرجوع الى الاصول كالاستصحاب مع عدم امكان الاحتياط ثم التخيير مع عدم الاصول فان قلت لا معنى للتمسك بالاستصحاب الموافق لاحدهما اذ الحكم اما مطابق في الواقع للدليل الموافق للاستصحاب او مطابق للدليل الاخر واياما كان فلا حاجة الى الاستصحاب بل لا ثمرة له لانه من الاصول فلا يقاوم الدليل ولا يؤيده وما يتراءى من الفقهاء من هذا القبيل فهو من باب المسامحة قلت هذا يتجه مع العلم بمؤدى الدليل الاجتهادي تفصيلا والا فلا دليل الا الاستصحاب محكمة لا يقال انه لا يمنع العمل بالاستصحاب هنالك مع استلزامه المخالفة القطعية على التقديرين لعدم تحقق مجراه لانا نقول اللازم هو المخالفة الالتزامية ولا غائلة فيها بعد عدم لزوم المخالفة العملية من جهة تساوي احتمال موافقة الاستصحاب بعدها للحجة من الدليلين ولازم الاحتمال الثاني هو العمل به من دون الاحتياط والرجوع الى الاصول لانه حينئذ من قبيل تعارض الحجتين بخلاف الاول فانه من قبيل تعارض الحجة واللاحجة واقوى الاحتمالين هو الثاني والدليل عليه امران احدهما عموم ادلة الخبر وشمولها لكل منهما غاية الامر عدم التمكن من كليهما فيحكم العقل بالتخيير الشرعي من جهة اشتراط التكليف بالقدرة وانما حكم العقل لا يجعل التخيير عقليا كما في جميع التكاليف الشرعية كانقاذ غريقين واداء واجبين مضيقين فالعقل كاشف عن حكم الشرع بلا منشئية وبالجملة جميع الاحكام والارادات راجعة الى العقل لكنها لا تنسب اليها الا مع استنادها اليه بلا واسطة وبمثل ذلك [illegible] على المحقق القمي ره في مبحث المفهوم والمنطوق حيث زعم ان قوله تعالى واسئل القرية من قبيل المجاز الذي يكون قرينته العقل وجعله القوم من المنطوق الغير الصريح ولم يدر جواه في المجاز اللغوي مثل رايت اسدا يرمي فلا بد ان يجعل من المنطوق الصريح او يجعل قسما اخر توضيح الايراد ان الاية لم تتعين للحمل على ما ذكره بل يمكن جعلها من باب المجاز اللغوي في لفظ القرية والقرينة هو نسبة السؤال اليها غاية الامر ان الحاكم بامتناعها هو العقل ولا يلزم منه كون القرينة هو العقل لظهور انتهاء الاحكام مطلقا الى العقل فان الحاكم بقرينية يرمي ايضا هو العقل كما لا يخفى ومن هنا يظهر ضعف ما ذكره السيد في المفاتيح من عدم شمول الادلة لصورة التعارض والا لزم النقض بالمسائل الفقهية كانقاذ غريقين وثانيا انه لا يستلزم استعمال اللفظ في الوجوب التعييني والتخييري بل المراد من الادلة هو التعييني ولو في مقام المعارضة والتخيير نشأ من حكم العقل فتأمل ثانيهما الاخبار العلاجية الحاكمة بالتخيير الفرق بين الوجهين اختصاص الثاني بتعارض الخبرين بل الصحيحين بخلاف الاول فانه يتمسك بادلة المتعادلين ولو كان احدهما من الكتاب والاخر من السنة واما ارباب الظنون المطلقة فيحصل على مسلكهم الظن الشخصي بانتفاء الثالث واختصاص الحجة في الدليلين المتعادلين هذا الظن كغيره من الظنون المعتبر عندهم ولعدم امكان التشخيص ما هو الدليل منهما تحصل الشبهة فلا بد من الرجوع الى مسئلة البراءة والاحتياط في الشبهة فكل على مذهبه مذهبنا ان كان الشبهة تكليفية وجوبية باقسامها فالحكم البراءة شرعا وثبوت الاستحباب العقلي اذ مع احتمال الكراهة لا ضرر في فعله بخلاف تركه لاحتمال الوجوب وكذا في الشبهة التحريمية مع ثبوت الكراهة العقلية حتى في صورة احتمال الاستحباب لان دفع المضرة اولى من جلب المنفعة وان كانت من الشبهات التي وقع فيها الشك في المكلف به فالحكم هو الاحتياط واما حكم التعادل عند القائلين بالظنون الطريقية كصاحب الفصول واخيه المحقق البارع فهو التخيير لان الشهرة القائمة على القول بالتخيير توجب الظن بانه هو الطريق وهذا غير التخيير العقلي الذي يحكم به العقل من باب الضرورة وغير التخيير الشرعي المستفاد من الاخبار العلاجية واما حكمه عند القائلين بحجية الخبر الموثوق بصدوره كما هو ظاهر المتقدمين من الاصحاب فان كان مرادهم الوثوق الشخصي فحكمها الرجوع الى المرجحات الصدورية كمخالفة العامة او الى النية ان وجد والا فالرجوع الى الاصل الموافق لاحدهما ان كان اصل فهو لغا بين صورتي الرجوع الى الاصل بسبب الاجمال كما هنا والرجوع اليه بسبب التساقط كما هو احد الاقوال على القول بالظنون الخاصة والثمرة انه يلزم على الرجوع الى الاصل المخالفة القطعية هنا بخلاف صورة التساقط لان معنى الحكم بالتساقط هو الحكم بانهما معدومان فيرجع الى كل اصل وان كان مخالفا وان كان مرادهم الظن النوعي فحكمه كحكمه على القول بالظنون الخاصة فيحكم فيه بالتخيير الشرعي **قوله** ثم اللازم بعد عدم التساقط اه **اقول** لا يخفى ان مفاد الاخبار العلاجية مختلف فيستفاد من بعضها الاحتياط مهما امكن ومن بعضها التخيير ومن بعضها مجردا التوقف

قوله قد يقال بل قد قيل اه **اقول** وربما يستدل عليه بوجه آخر وهو ان الجمع غير ممكن كما هو المفروض والترجيح بلا مرجح باطل فلا بد من الحكم بالتساقط وفيه ان الحصر غير حاصر لاحتمال التخيير الشرعي على ما بيّنا **قوله** لان دليل الحجية آه **اقول** هذا ما استدل به السيد ره في المفاتيح وملخص مرامه بيانه اكثر مما ذكره ان دلالة الخبر اما ان يدل على الوجوب التعييني فقط فهو المطلوب او التخييري فقط ولم يقل به احد مع انه يلزم التخيير في صورة عدم التعارض ايضا فيأخذ المكلف بمؤداه او بالاصل وهو بديهي البطلان او على القدر المشترك بينهما وهو مطلق الوجوب وهو باطل ايضا المجازية مع قصد الخصوصية فلا بد من القرينة فيلزم عدم الوجوب التعييني في صورة عدم التعارض لعدم القرينة فيلزم التوقف فيه فان قيل القرينة موجودة وهي عدم وجود المعارض قلت القرينة ما يعين المعنى المجازي ويرفع الاحتمال وعدم ظهور المعارض ليس كذلك اذ لا يعين الوجوب العيني لان عدم وجدان المعارض اعم من عدم وجوده او على التعييني والتخييري معا وهو باطل ايضا لعدم جواز استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد لو بنينا على جوازه لا يجوز هنا الا بالاشتراك في مرجوحيته وقد دار الامر بينه وبين التقييد في ادلة حجية الخبر بصورة عدم التعارض وهو اولى كما تقرر في محله **قوله** ولكن ما ذكره من الفرق آه **اقول** الكلام المستوفى والبيان المستقصى في الجواب عن دعوى عدم شمول الاجماع هو ان يقال ان المانع من دعوى الاجماع في محل الكلام ان كان وجوب المخالف من جهة ذهابه الى الحكم بالتساقط فجوابه ان مثل ذلك لا ينافي الاجماع اذ المراد هو الاجماع على القاعدة الكلية المقيدة وهي حجية كل خبر واحد الا ان يقوم الدليل على عدم حجيته والقائل بالتساقط لا ينكره بل يدعي في هذه الصورة وجود الدليل على عدم الحجية وهو وجود التنافي وبمثل ذلك يجاب عما يقال في مسألة حجية الكتاب من ان الاجماع لم يقم على حجيته في مقابل الخبر اذ القدر المسلم منه هو صورة عدم وجود الخبر في مقابله لما بيّنا ان المخالف لم يخالف الاجماع بل يدعي قيام الدليل على عدم حجيته حينئذ وهو الاخبار القطعية وان كان المانع عدم امكان تحققه في صورة التعارض لعدم القابلية ففيه ان المانع ان كان هو ذات كل منهما مع قطع النظر عن المعارض فضعفه ظاهر لان احدهما مع الآخر حينئذ كالحجر الموضوع بجنب الانسان وان كان المانع تعارضهما فمجرد ذلك لا يوجب السقوط عن الحجية نعم ينفع ذلك في مباحث الالفاظ والتعارض من حيث الدلالة لانه كما اذا ورد عامان متعارضان مثل اكرم العلماء ولا تكرم العلماء فان كلا منهما يسقط الآخر عن الظهور فيسقط عن الحجية لابتنائها على الظهور فيتساقطان ولذا نقول بالتساقط هناك ولا نحكم بالتخيير لانه بعد احراز الدليلية والمفروض زوال افادة الظن عن كل منهما بالآخر وكذا التعارض في الاصول العملية كما اذا تمم الماء الطاهر القليل كرا بالنجس فان استصحاب طهارة المتمم بالفتح يقتضي طهارة المجموع واستصحاب نجاسة المتمم بالكسر يقتضي نجاسته فيحكم بالتساقط والرجوع الى سائر الاصول لحصول الاجمال في ادلة الاستصحاب من جهة التعارض الموجب للسقوط عن الاعتبار ولا ينفع في التعارض من حيث الصدور كما فيما نحن فيه وان اريد بذلك ان التعارض يوجب عدم قيام الاجماع على حجيتهما فهو التزام بالحجية وقد يقال في الاعتراض عليه ان اريد الاجماع العملي فلا شك ان عمل الاصحاب على الاعتبار في كل منهما ولذا كان اصحاب الائمة عليهم السلام يسئلونهم عن حكم المتعارضين وان اريد الاجماع القولي فلم يفصل احد في الحجية بين الصورتين وهو كما ترى **قوله** واما ما كان وجود احدهما آه **اقول** وذلك كالخاص بالنسبة الى العام بناء على حجية ظهوره من باب الظن الشخصي كما اختاره بعض العلماء **قوله** فافهم **اقول** لعله اشارة الى ان هذا انما يتجه اذا كانت الامارة المانع عنه وليس المقام كذلك فان وجود كل من المتعارضين يمنع عن وجوب العمل بالآخر من دون تعيين الامارة المانعة عن الممنوعة فكل منهما مانع وممنوع **قوله** لكن هذا كله آه **اقول** لا يخفى ان المشهور المستنبط من كلمات الاصحاب في مسألة التقليد وغيرها هو التخيير البدوي الا ان المتراءى في بادي النظر على مقتضى هذا التحقيق هو الحكم بالاستمرار كما ذهب اليه بعضهم لانه على تقدير سببية الاخبار انما تكون المصلحة في نفسها وليس المراد فيها ادراك مصلحة الواقع ولما لم يمكن جمع المصلحتين يحكم بالتخيير بينهما ولا شك ان الخبر الآخر لا يزول مصلحته باختيار هذا الخبر بل هي باقية غير مجتمعة مع مصلحة هذا الخبر فللمجتهد ان يختار احدهما اولا ثم يختار الآخر وبما قررناه ظهر لك ان العمدة في اثبات الاستمرار هي احراز المقدمة المذكورة هيهنا اعني كون التخيير مبتنيا على السببية فلا حاجة الى ما استدلوا به على الاستمرار ولو قطع النظر عن هذه المقدمة لم يكن تاما ولعلها الاشارة اليه بالتمييز ثم العقل وهو لا يفرق بين الصورتين وفيه انه انما يتم اذا تم التخيير على طريقية الاخبار لكون مؤدى الخبر المختار حكما واقعيا لكنه لا يتم كما عرفت واما ما يقال في الجواب من انا نمنع تساوي الصورتين لان العقل انما جوز ترجيح المختار فلا يجوز غيره فليس على ما ينبغي كما هو ظاهر ومما استدلوا به ايضا اطلاق الاخبار فلا وجه لتقييدها وفيه ان اطلاقها وارد في مقام الحكم باصل التخيير فلا يتمسك به نظير ما ذكره الفقهاء في رد الشيخ ره حيث استدل باطلاق قوله تعالى فكلوا مما امسكن عليكم على طهارة موضع عضة الكلب من الصيد من ان الاطلاق وارد في مقام حكم آخر وهو الحلية فلا يمكن التمسك به في اثبات الطهارة وربما يستدل بالاستصحاب ايضا وفيه انه انما يتم على القول بالمسامحة العرفية في احراز الموضوع واما على القول بالمداقة العقلية فلا يتم لاحتمال المدخلية التخيير في الموضوع وقد زال باختيار احد الخبرين هذا لكن النظر الدقيق لاهل التدقيق والتامل الحقيق لارباب التحقيق يحكم بصحة المشهور استنادا الى ان الامر دائر بين تعيين الابتداء والتخيير بينه وبين الاستمرار والاصل يقتضي الاول كما اذا علم بوجوب عتق الرقبة المؤمنة وشك في تعينها بل الامر هنا اوضح اذ الشك هناك انما هو في التكليف والمكلف به فتجري البرائة وهنا في طريق الامتثال

فلا تجري وقد يتمسك فيه بالاستصحاب ايضا والمراد استصحاب حكم الخبر المأخوذ اولا ويرد عليه ما اورد على الاستصحاب السابق مع انه زال بالنسبة استصحاب التخيير لزوال الشك فيستصحب وربما يتمسك بلزوم الهرج والمرج لو بني على الاستمرار لاختلاف الدواعي في الاوقات بالنسبة الى الاشخاص والاحكام و اعترض عليه بالنقض بالتعادل فليل من جهة الاكتفاء بمطلق الظن في باب الترجيح مع قلة اختلاف الدواعي ايضا ثم على المختار هل يكون غاية التخيير مجرد الاخذ او انضمام وقت العمل بالمأخوذ ولو لم يعمل به او نفس العمل وجوه واقوال يستفاد من كلماتهم في مسئلة التخيير بين المجتهدين وغاية ما يمكن ان يستدل به للاول اطلاق الاخبار وللثاني ان الاخذ مقدمة العمل فلا يجب قبل وجوبه بها فيجوز تركها وعلى الثالث ان المقصود من الاخذ هو الاطاعة وهي لا يتحقق الا بالعمل والاقوى هو الاول لما ذكر ان الاطلاق ساكت مجمل بعد ملاحظة مرحلة المقدمية بل انما كان الاطلاق مجملا فلا بد من الرجوع الى الاصل الجاري في المقام ولا ريب ان الاشتغال يقتضي كفاية الاخذ في عدم جواز العدول الى الآخر مع ان الاصل حرمة العمل بالظن خرج المأخوذ اولا عن تحت الاصل وخروج الثاني غير معلوم المراد **قوله** فهل يحكم بالتخيير او العمل بما طابق الاصل **اقول** الاحتمال الثالث هو التوقف الذي جعلناه من الاقوال لما اشرنا و سيشير اليه المصنف من ان التوقف في الفتوى لا ينافي الاحتياط في العمل وقد عرفت مما ذكرناه دليل القول بالتساقط والقول بالتخيير واما التوقف فاستدل عليه بوجوه الاول ان المفروض عدم امكان الجمع فلا بد من التوقف لان الضرورة تتقدر بقدرها فلا بد ان يحكم بخروج واحد منهما وسقوطه عن الحجية لا الواحد المعين لبطلان التخيير بل الواحد المعين عند الله المترجح بمرجح واقعي فيكون الامر بين الحجة واللاحجة وهو موضع التوقف في الفتوى والاحتياط في العمل ان امكن والرجوع الى الاصول ان لم يمكن اذا وجد هناك اصل والا فالتخيير وهذا تمام الكلام فيه ويرد بان لا يدل على المرجحات المنصوصة المعلومة بوجود مرجح في الواقع لا يكفي في الترجيح فيدور الامر بين الحجتين فمع عدم امكان الجمع يحكم بالتخيير الثاني ان كلا من الخبرين يدل على نفي مؤدى الاخر ونفي غيره من الاحكام الخمسة فهما متفقان في نفي غير مؤداهما من الاحكام ومختلفان في مؤداهما ولا ريب في حجية كليهما فلا بد من العمل بهما فيما اتفقا فيه فيبطل القول بالتساقط ولا بد من طرحهما في محل التعارض لا التخيير للتنافي بينهما فيبطل القول بالتخيير ايضا ويجاب عنه اولا بان مثل ذلك يجري في ادلة حجية الخبر بالنسبة الى مدلولها المطابقي اعني مطلق الالزام والوجوب والالتزامي اعني الوجوب العيني فيثبت التخيير وثانيا بان العمل بالمدلول الالتزامي بالنسبة الى سائر الاحكام وعدم العمل بالنسبة الى المعنى المطابقي غير معقول لتبعية الاول للثاني وهذا نظير القول ببقاء مقدمة ضربوا الذين التزاما مع قيام دليل على ارتفاع حرمة التنافي في مورد من الموارد او القول ببقاء صحة العقد الذي دل عليها بلزوم الوفاء التزاما بعد قيام الدليل على عدم لزوم عقد خاص الثالث بناء العقلاء كما اذا ورد للمريض من قبل الطبيب خبران متعارضان في شرب الدواء المخصوص وعدمه وللوكيل من قبل الموكل في ايقاع المعاملة المخصوصة وعدم ايقاعها والجواب عنه انه قياس مع الفارق اذ الامور العادية العرفية مبناها على الظن لتعلقها بامر الاستقبال كثيرا ولا يحصل الظن في صورة التعادل لامتناع الظنين الشخصيين فلا بد فيها من التوقف بخلاف الشرعيات فانها مما يطلب فيها الاطاعة ولا يمكن الاعتذار فيها بعدم معرفة المطلوب بعينه بعد التمكن من العمل باحد المتعارضين مع ان باب العلم مفتوح غالبا في الاولى فلا بد من التوقف بخلاف الثانية ولذا لا نحكم بالتخيير بالنسبة الى الحاضرين والمشافهين بل نحكم بالتوقف كما هو صريح بعض الاخبار العلاجية مضافا الى ان الاولى توصليات يقصد بها الوصول الى امر واقعي كبرء المريض مثلا بخلاف الثانية فان المقصود منها الاطاعة وهي تحصل بالتخيير الرابع الاخبار وسيأتي الكلام فيها **قوله** وقد طعن في ذلك التأليف الخ **اقول** قال صاحب الحدائق في رد رواية الغوالي فانا لم نقف عليها في غير كتاب الغوالي مع ما هي عليه من الرفع والارسال وما عليه الكتاب المذكور من نسبة صاحبه الى التساهل في نقل الاخبار والاهمال وخلط غثها بسمينها وصحيحها بسقيمها انتهى قيل يشهد بذلك ملاحظة كتاب المجلي فانه مشتمل على اخبار لم يذكر في كتاب الا كتاب مشارق الانوار للحافظ البرسي او غيره من كتب العرفاء الذين لا يلاحظون سند الاخبار لكمال في هذه الاعصار وقد تعرض بعض ما يناسب المقام في مبحث البراءة **قوله** فهي محمولة على صورة التمكن الخ **اقول** اخبار التوقف التي استدل بها طائفتان منها الدالة على التوقف عند الشبهة مطلقا والدالة على التوقف عند الشبهة الناشئة من تعارض النصين ويرد على الاستدلال بهما مضافا الى ما ذكره الاستاد ان الطائفة الاولى لا دلالة لها على المطلوب لان نظرها الى الحكم الواقعي واخبار البراءة التي يرجع اليها التخيير ناظرة الى الحكم الظاهري فلا منافاة ولو سلم فيحصل التعارض بينها وبين اخبار البراءة والترجيح للثانية لكثرتها وصحة طرقها وموافقتها للكتاب والسنة والاجماع والعقل ولو سلم فيحكم بالتخيير كما هو الاصل في تعارض النصين كذا قيل ولا يخفى ما فيه من التعقيد بلا دليل والمصادرة في التعليل والحق في الجواب ان يقال ان اوامر التوقف ارشادية تابعة للمرشد اليه لا تدل على الوجوب بخلاف اخبار البراءة فانها في مقام جعل الحكم الظاهري فلا بد من اخذ مؤداها او يقال ان الاولى عامة لصورتي العلم والجهل والثانية خاصة بالثانية فيحمل العام على الخاص فلا تنافي بينهما وقد تقدم الكلام المناسب للمقام في مبحث البراءة مستقصى واما الطائفة الثانية فهي معارضة باخبار التخيير التي هي اقوى بملاحظة المرجح الداخلي من الكثرة والنص والخارجي من عمل الاصحاب واما الجمع بين اخبار التخيير والتوقف بحمل الاولى على الجواز والثانية على الاستحباب كما نقل عن العلامة المجلسي ره او حمل الاولى على موارد العبادات المحضة كالصلوة والصوم والثانية على حقوق الادميين كالزكوة والنكاح والدين ونحوها كما صدر عن المحدث الاسترابادي ره او حمل الاولى على ما يضطر الى العمل باحدهما والثانية على ما لا يضطر الى العمل باحدهما كما حكي عن صاحب الغوالي او حمل الاولى على صورة

في مباحث التعادل والترجيح

في مادة نذر فراجع ايضا موسى تطلع على حقيقة الامر فاختلافهم من قبيل ذلك واذا لا فلا بد من الرجوع الى المرجح ثم الاصل كانه لا لفظ في البين يرجع اجماله ولا قائل بالتخيير او التوقف هنا بل اجمعوا على التساقط والرجوع الى الاصول غاية ما في الباب اختلاف الاصول في الموارد ففي مسئلة الغناء يرجع الى الاحتياط لانها الشبهة المحصورة وفي مسئلة التصحيح الى البراءة او الاشتغال على اختلاف القولين في اجزاء العبادات وشرائطها فالقائل بالاول كالمحقق القمي ره يحكم بصحة غير التراب والقائل بالثاني كصاحب الفصول يحكم بعدمها **قوله** بقي هنا ما يجب التنبيه آه **اقول** بقي هنا امور ينبغي التنبيه عليه احدها انه قد يتوهم انه لا يمكن العمل باخبار التخيير اصلا لمعارضتها مع اخبار الترجيح بل معارضتها بانفسها بعضها مع بعض اما الاول فظاهر واما الثاني فلان بعضها يدل على وجوب التخيير ولا وبعضها مع فقد بعض المرجحات وبعضها مع فقد بعض آخر ويمكن دفعه بان تعارضها في كلا المقامين من باب تعارض العام والخاص المطلقين اما في الاول فلان اخبار الترجيح يدل على وجوبه مع وجود المرجح واخبار التخيير على وجوب التخيير مطلقا وقضيته حمل العام على الخاص هي الرجوع الى المرجح مع وجوده والى التخيير بدونه واما الثاني فلذلك ايضا فان بعض اخبار التخيير يدل على الرجوع اليه مطلقا وبعضها على الرجوع اليه مع فقد هذا المرجح الخاص فيخصص العام ويدل على هذا التخصيص خصوص رواية الحسن بن جهم عن الرضا عليه السلام المروية في الاحتجاج وسيأتي ذكرها وعلى هذا فيعمل بهذه الرواية لعدم التعارض بينها وبين اخبار الترجيح اصلا واخصيتها من سائر اخبار التخيير ثانيها انها قد يشتبه الفرق بين هذا التخيير والتخيير في مثل خصال الكفارة مع ان بينهما فرقا ظاهرا حيث ان المستنبط من الدليل في الثاني ان التخيير هو حكم الله الواقعي لكل احد حتى للمشافهين وفي الثاني انه الحكم لمن تعارضت الاخبار بالنسبة اليه ان علم ان حكمه غير ذلك ثالثها انه اذا حصل التعادل وورد دليل على عدم التخيير من اجماع وغيره فالحكم حينئذ هو الرجوع الى الاصل ووجهه ظاهر مما قدمناه **قوله** انه يكفي في تنبيهها آه **اقول** لقائل ان يقول ان تقييدها لا يجدي في اثبات المطلب لان الاطلاق بالنسبة الى غير تلك المرجحات فيكون كالعام المخصص بالنسبة الى الباقي **قوله** الترجيح تقديم احدى الامارتين آه **اقول** الترجيح في اللغة جعل الشيء راجحا كما في القوانين تبعا لشرح الزبدة والظاهر انه يستعمل في معنى الجعل والنسبة كليهما كما يستعمل باب التفعيل فيهما كثيرا فالاول كما في التعيين فانه بمعنى جعل الشيء متعينا والثاني كما في التفسيق والتعديل فانه بمعنى النسبة الى الفسق والعدالة لا جعل الفسق والعدالة واحدا منهما في الفاسق والعادل وقد اجتمع المعنيان في قولهم الترجيح بلا مرجح فانه بمعنى نسبته الى الرجحان مع عدم ما يصدق عليه الترجيح ومحصله الترجيح ظاهرا بدون مرجح في الواقع فما ذكره المحقق القمي ره من ان الاول بمعنى التقديم والاختيار والثاني بمعنى الرجحان الخبري على ما ينبغي ومبدأ الاشتقاق فيهما واحد فان كلا منهما مشتق من الرجحان في موازينه واما في الاصطلاح فعرفه المحقق المذكور تبعا للحاجبي بانه اقتران الامارة بما تقوى به على معارضها وعرفه الاستاد تبعا للبهائي والفاضل الجواد بانه تقديم امارة على اخرى في العمل وهو الانسب لما عرفت من انه فعل المجتهد لا صفة الامارة واما ما ذكره المحقق القمي ره في بيان الرجحان ما اختار من انه المناسب للتعارض والتعادل اللذين يستعملان معه في هذا الباب حيث انهما صفتان للامارة لا فعلان للمجتهد ففي غاية السقوط لانهما من باب التفاعل فلا بد ان يكون مما المبدأ مما يقوم بالطرفين ولا يلزم تصادق كل منهما به بخلاف الترجيح فانه ليس بمعنى التراجح بل لا معنى له نفسه وكونه بمعنى الترجح خلاف الظاهر وكيف لا يكون كذلك والحال انه لم يستعمل في شيء من الكتب التي رأيناها الا بلفظ التفعيل فترجيح البهائي والفاضل الجواد للتعريف الثاني على الاول ترجيح للراجح مع ان الانسب بلفظ الجمع كما وقع في بعض الكتب هو ذلك والعجب انه تبع في فعل الفاضلين المذكورين استنادا الى انه لا مشاحة في الاصطلاح مع انه انما يناسب لو كان غرضهما ابطال التعريف الاول لا ترجيح الثاني عليه سيما في مثل هذا الاصطلاح الذي ليس مبتنيا على قاعدة النقل لعدم المناسبة كما في التعريف الثاني ثم ان له كلاما غير منقح المراد حيث قال نعم للاعتراض عليه وجه لو لم يثبت الاصطلاح باطلاق الترجيح على فعل المجتهد ايضا ولعل المناقشة انما هو على من يمنع ذلك ووجهه ان مصدر التفعيل انسب بفعل المجتهد من الامارة انتهى والذي يخطر بالبال في تفسيره ان الاعتراض على التعريف الاول انما يتجه اذا لم يثبت اصطلاح في لفظ الترجيح حتى بالنسبة الى اطلاقه على فعل المجتهد ايضا ولعل الاعتراض انما هو على من يمنع ثبوت الاصطلاح فيه ووجه توجه الاعتراض حينئذ انه اذا لم يثبت الاصطلاح فلا بد ان يراعى الانسب والانسب باللفظ هو التعريف الثاني وفي العبارة احتمالات اخر تظهر بالتامل فيها **قوله** الرابع في بيان المرجحات آه **اقول** اي بيان ان المرجحات انها داخلية وانها خارجية **قوله** وحكي عن جماعة منهم الباقلاني آه **اقول** المنقول من تمسك لهم موافقا لما سيأتي حكاية الاستدلال به من العلامة في النهاية ومن آن زيادة الظن لو كان مرجحا وهي غير معتبرة اذ لو كانت معتبرة في الامارات لكانت معتبرة في الشهادات لوجود المناط فيها ايضا وهو رجحان الاظهر على الظاهر واللازم باطل بالاتفاق للاتفاق على عدم الترجيح حيث انه لا يعمل في الشهادات بالراجح بكثرة العدد والاعدلية والاورعية سلمنا لكن يمنع الملازمة وعليه فما ذكر من الجواز ان يكون العلة هي الرجحان كما لو فهم من الصحابة العمل به من الظاهر في الامارات دون الشهادات او وجود باعث اعتبار بعض المرجحات في الشهادات ليس لاجل زيادة الظن بل للدليل من الخارج واعتبار الصحابة بمطلق زيادة الظن في ترجيح الامارات تم مع ان مراد المستدل ان زيادة الظن لو كانت معتبرة لكانت معتبرة في الشهادات مطلقا فلا ينافيه عدم اعتبارها فيها في الجملة وفيه تامل لان المستدل بهذا الاستدلال من العامة قد لو تم استدلاله فيتم مقصوده لانه ينفي الترجيح بالمرجحات الظنية وليس عندهم مرجح منصوص فينتفي مطلق الترجيح واما المستدل به من الخاصة كالعلامة ره فلا يتم مقصوده الا

لم يعمل بالمرجحات المنصوصة لتعارض الاخبار فيها **قوله** في توهم استقلال العقل بوجوب العمل آه **اقول** توضيحه ان العقل يحكم بان الامارة ان كانت حجة من باب الطريقية بمعنى ان المقصود منها هو الوصول الى الواقع فاذا وجد للواقع طريقان احدهما اغلب مصادفة من الاخر فلا بد ان يعمل به لئلا يفوت الغرض وهو الوصول الى الواقع وحاصل الدفع ان الامارة المعتبرة من باب الطريقية على قسمين لانه اما ان يلاحظ فيها وصف الظن الفعلي او النوعي المقيد بعدم الظن على الخلاف واما ان يلاحظ فيها مجرد الطريقية النوعية المطلقة فالاولى يتم فيها ما ذكروا اما الثانية فلا لحصول الغرض بهما كيف كانت فلا يلاحظ فيها القوة والضعف **قوله** نعم لو كان الوجوب في احدهما آكد آه **اقول** لا يخفى ان المناط هو الاهمية في نظر الشارع سواء كان الواجب من حق الله او من حق الناس فما ذكره بعضهم في مقدمة التشقيق من ان الواجبين المتزاحمين اما ان يكون كلاهما من حق الله او من حق الناس او احدهما من حق الله والاخر من حق الناس ففي الاول والثاني يتخير بينهما المكلف الا ان يثبت اهمية احدهما وفي الثالث يقدم الثاني الا ان يعلم كون الاول اهم فمنه فلعل المراد منه بيان ما هو الاهم على وجه كلي اذ لا ريب في ان تقديم حق الناس على حق الله انما هو من جهة اهميته في الجملة ثم ان ظاهر كلام المصنف ره كغيره انه مع وجود الاهم يختص التكليف به ويسقط التكليف عن الاخر وربما يورد عليه ان اهمية احد الواجبين في نظر الشارع انما يقتضي اولوية اختيار المكلف له واين ذلك من تخصيص التكليف به بحسب الشرع بل لا بد ان يقوم هناك دليل شرعي على وجوب تقديم الاهم كما في الصلوة اليومية بالنسبة الى صلوة الكسوف ونحوها او غيره وفيه ان المقصود من الاهم في المقام هو ما يكون وجوبه آكد في نظر الشرع واهتمامه به اكثر ولا ريب انه اذا كان الحال على ذلك كان الاخذ بالاهم كذلك متعينا عند الدوران بينه وبين غيره وثبوت الاهمية على الوجه المذكور ظاهر من ملاحظة الشرع وممارسة الادلة الشرعية من غير حاجة الى قيام دليل خاص عليه فاذا ثبت ذلك من الشرع قضى بتقديم الاهم كما هو ظاهر من ملاحظة موارده **قوله** واجاب عنه في محكي النهاية آه **اقول** اورد عليه بان اعتبار بعض المرجحات في تعارض البينات ليس لاجل زيادة الظن بل للدليل من الخارج وان اعتبار الصحابة مطلق زيادة الظن في ترجيح الامارات ثم مع اتحادها المستند اما ان زيادة الظن لو كانت معتبرة لكانت معتبرة في البينات مطلقا ولا اثبات اعتبار ما فيها في الجملة وفيه ما لا يخفى **قوله** وحمل اخبار الترجيح آه **اقول** الباعث له على ذلك لعله كثرة اختلافها الدالة على عدم وجوب العمل نظير ما ذكروه في باب منزوحات البئر من ان اختلاف اخبارها امارة الندب يشعر باستحباب النزح بها وفيه ان مطلق الاختلاف لا يدل على ذلك والا فاغلب الاخبار في غالب الاحكام مختلفة نعم لو بلغ درجة يحصل القطع به من جهته كما في اخبار البئر اتجه الحكم به كما صرح به شيخ الجواهر ره في مسئلة الحبوة **قوله** خصوصا مع التعليل آه **اقول** وجه الخصوصية ان الظاهر من ذلك التعليل وغيره مثل اعتبار الاصدقية والاوثقية والمجمع عليه كون حجية الاخبار من باب الطريقية وكذا المرجحات ولا معنى لاخذ الطريق استحبابا ونظير هذا ما ذكره الاستاد في رد السيد المحقق الكاظمي ره في باب تاسيس الاصل من حرمة العمل بالظن في عدمها وكذا ما ذكره في تقريبه انه التعزفراجع **قوله** فتأمل آه **اقول** لعل وجهه امكان التفكيك مع وجود القرينة عليه **قوله** لانه اخذ بحكم الطاغوت آه **اقول** يظهر من هذا التعليل انه لو اخذه بعد حكم قاضي الجور لا من جهة حكمه ولا انقيادا له بل من جهة استنقاذه او بقصد التقاص لم يكن سحتا وهو كذلك على المشهور فيجوز اخذه كذلك كما يجوز اخذه لو توقف حصول حقه على الترافع عنده لامتناع خصمه عن الرفع الى غيره فهو نظير الاستعانة بالظالم في تحصيل حقه الثابت المتوقف على ذلك فالاثم حينئذ على الممتنع لا عليه كما هو ظاهر النصوص المعتبرة **قوله** قال ينظر ما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة آه **اقول** قد يستشكل في هذه الفقرة وما يشابهها في الاخبار الامرة بتبعية سنة رسول الله صلى الله عليه وآله التي هي طريقية لعدم ثبوت النقل في لفظ السنة وهي غير معلومة لنا الا من جهة الاجماع او الحديث والاول اذا تحقق لم يكن الخبر المخالف له حجة حتى يحتاج الى الترجيح والثاني ان كان من طريق الخاصة فيعود الاشكال لانه في مقام المعارضة ايضا وان كان من طريق العامة فالاخذ به هو اخذ ما وافق العامة وقد امروا باخذ ما خالفهم **قوله** وهذه الرواية الشريفة وان لم تخل عن الاشكال آه **اقول** الاشكال في هذه الرواية اما من حيث السند واما من حيث الدلالة اما الاول فقد حكم المحقق المجلسي ره في البحار بكونه موثقا وصرح صاحب الوافية بصحته حيث قال في مقام ذكر الاخبار التاسعة ما رواه الكليني ره في باب اختلاف الحديث من الكافي في الصحيح عن عمر بن حنظلة الخ ولا كلام في رجال السند الا في رجلين داود بن الحصين وعمر بن حنظلة اما داود فقد وثقه النجاشي فقال انه ثقة وذكر الشيخ ره انه ثقة فطحي والظاهر ان نظر الفاضل التوني الى كلام النجاشي واعلميته من الشيخ في هذا الفن فحكم بصحته بناء على ما ذكره المحقق الشيخ محمد سبط الشهيد الثاني ره ان مراد النجاشي من ثقة كلما يذكره هو العدل الامامي الضابط ونظر صاحب البحار الى قول الشيخ وهذا هو الحق اذ لو سلم ما نقله الشيخ محمد ره فقد قرر في محله ان الجارح مقدم على المعدل لعدم المعارضة وذكر الوحيد البهبهاني ره في الفوائد الرجالية وجها آخر لتقدم قول من يقول في رجل من الرواة انه فطحي او نحوه على قول من يقول انه ثقة وهو ان ثقة ظاهر في كونه اماميا وفطحي او غيره نص في عدمه فيقدم النص على الظاهر ويحكم بكونه فطحيا او غيره مع كونه موثقا وفيه ان هذا اذا اتحد قائل النص والظاهر لا الا تعدد اللهم الا ان يوجه بكون لفظ ثقة ظاهرا عنده وهو خال المسلم في كونه اماميا ومن كونه فطحي مثلا نصا انه مبني على العلم فلا منافاة لاجوبه ح الى ما ذكر ولا ادري فيرجع الى ما ذكرناه واما عمر بن حنظلة فنقل الشهيد الثاني في مواقيت الصلوة عنه حديثا ثم ذكر انه يستفاد منه كونه موثقا وذكر سبطه الشيخ محمد ره انا تأملنا في هذا الحديث لا يتبين لي وثاقة عمر بن حنظلة كما استفادها جدي ره انتهى وقد تكلمنا فيه بما هو مذكور في شرح

في مباحث التعادل والترجيح

منظومتنا في علم التدابير وأما الثلاثة أعني الإشكالات التي أوردتها إلى بعضها شيخنا الأستاذ ره وهي راجعة إلى وجهين أحدهما عدم دلالة الخبر على الترجيح في الخبرين المتعارضين وثانيهما ما تكرر ذلك بعد التسليم من باب التعبد المحض بل لا يتم إلا بالظن المطلق فهو المرجع أما الإشكالات الراجعة إلى الأول فمنها أن الرواية واردة في مقام الحكم لا الرواية ويندفع أولاً بالإجماع المركب وثانياً بأن ترجيح أحد الحكمين إنما هو باعتبار سنده وهو الرواية ويشهد بذلك قوله عليه السلام ينظر إلى ما كان من روايتهم الخ ومنها أنها أخص من المدعى لاختصاصها بروايات الحكومة والقضاء فلا يشمل العبادات مثلاً ويظهر اندفاعه مما مر ومنها أنها مخالفة للإجماع في موردها إذ ليس للمترافعين ترجيح أحد الحكمين بل وظيفتهما القبول تعبداً فالخبر غير معمول به في مورده فضلاً عن غيره وفيه منع الإجماع بالنسبة إلى زمان صدور الخبر الذي كان حكم الحاكم بمضمون الخبر ولذا ذكر الشيخ ره أن فتاوى ابن بابويه بمنزلة الروايات فيرجع إلى الترجيح في الرواية نعم تم بالنسبة إلى هذا الزمان الذي يكون الحكم فيه مبنياً على الاجتهاد فالخبر معمول به في مورده ويتمسك به في غيره بالإجماع المركب ومنها أن مورد الخبر غير معقول لبطلان الحكمين والمتأخر ترتيباً وفيه ما مر من تماميته بالنسبة إلى هذه الأزمنة دون ذلك الزمان ومنها أنه مخالف للإجماع من جهة اشتماله على تقديم صفات الراوي على الشهرة مع أن العمل على خلاف ذلك وجوابه أن التقديم إنما هو في المشهور في الفتوى والمراد هنا هو الشهرة في الرواية كما يشهد به قوله عليه السلام فإن كان الخبران عنكم مشهورين الخ وبهذا يندفع ما توهمه المحقق القمي ره من المنافاة والاضطراب في الخبر حيث إن العلة لا تناسب المعلول إذ الإجماع غير الشهرة ثم اختلف في توجيهه إذ المجمع عليه مشهور بهذا المعنى وأما الإشكالات الراجعة إلى الثاني فمنها أن مقتضى التعبد بالخبر اجتماع جميع الصفات المذكورة في الراوي مع أن الأخباريين المتصلبين في التعبد أيضاً يكتفون بواحدة منها فيعلم أن المدار على الظن المطلق الحاصل منها ومنها أن الحكم بتقديم خبر الأصدق نص في كون المدار على الأقرب إلى الواقع فيكون المدار على الظن المطلق ومنها أنه لو سلم التعبد فلا ثمرة فيه إذ الأمور المذكورة لا تعرف إلا بالظن المطلق سيما العدالة فإن الطرق التعبدية المجعولة في معرفتها لا تمكن في حقنا أما المعاشرة والصحبة المتأكدة فظاهر وأما الشياع فلأن المخبرين بالشياع متعددون كالنجاشي والكشي والشيخ ره ولا يحصل بهم الشياع وأما شهادة العدلين فلعدم اطمئناننا بأن شهادة الرجاليين في حق الرواة إنما هي مستندة إلى الطرق المجعولة لها أما المعاشرة فظاهر إذ ليس لهم إلا كما لنا وكذا الشياع والشهادة فحصولهما لهم بعيد فالظاهر أن تعديلهم للرواة مبتنٍ على الأمارات الحدسية الظنية الغير التعبدية ولو فرض استناد شهاداتهم إلى الشهادة حملاً لفعلهم على الصحة فلا ينفع شهادتها الفرع في الروايات إجماعاً وهذا نظير ما ذكره المحقق القمي ره في خبر الواحد من أنه لو سلم استناد حجيته إلى الآية فتشخيص العدالة للرواة والخبر يحتاج إلى الظن المطلق وبالجملة لو سلم استناد العدالة إلى الطرق الشرعية فلا مناص عن الظن في معرفة الأعدلية إذ لم يتعرض لها علماء الرجال بل اكتفوا بالجرح والتعديل والقول بكفاية زيادة المدح بالنسبة إلى البعض في ذلك بعيد عن الصواب لجواز أعدلية غير الممدوح مع علم علمائهم ألا ترى أنه لو ورد خبر في فضل كثير لصوم الغدير وخبر آخر في الأمر بصوم غيره من الأيام المتبركة من غير تعرض لكثرة فضله لم يمكن استكشاف أفضلية الأول بمجرد ذلك ومنها أن من جملة المرجحات المذكورة فيها الشهرة في الرواية كما يشهد به قوله عليه السلام ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا وقوله عليه السلام المجمع عليه من أصحابك بعض الرواة وقوله عليه السلام ليس بمشهور عند أصحابك وقوله عليه السلام رواهما الثقات عنكم ولا يمكن أخذها تعبداً لعدم مصداقها إذ المراد الوضوح بين الرواة وليس رواة الأخبار لنا إلا المحمدون الثلاثة ولا يكفي روايتهم في الشهرة مع أنهم اختصروا بحذف الأسانيد بل اقتصروا على ذكر سند واحد مع علمه بكون الأصول الأربعمائة بأيديهم فلا يمكن أخذ المرجحات تعبداً لعدم معقوليته بالنسبة إلى بعضها فلا بد من مطلق الظن ومنها معارضتها بمرفوعة زرارة فلا بد من الترجيح بينهما بمطلق الظن فأين التعبد وسيأتي الكلام فيه اعلم أن هذه الإشكالات يجري بعضها في بعض الروايات الأخر أيضاً كما لا يخفى على المتأمل **قوله** الرابع ما رواه القطب ره **أقول** قيل إن الرواية لم يثبت عن القطب ثبوتاً شايعاً بحيث يكون ما ينقل عنها حجة **قوله** قال قلت فخذ بالأخيرة **أقول** لا يخفى أنه يشترط فيه كون التأخر معلوماً مثل أن يكون أحدهما عن إمام والآخر عن إمام آخر كما هو المصرح به في رواية المعلى وقد تمسك بتلك الرواية جماعة منهم الصدوق في باب الرجل يوصي إلى الرجلين حيث نقل خبرين مختلفين ثم قال ولو صح الخبران جميعاً لكان الواجب الأخذ بالأخير كما أمر به الصادق عليه السلام **قوله** هذا ما وقفنا عليه من الأخبار أه **أقول** الأخبار الواردة في باب التراجيح أكثر من أن تحصى ذكر المصنف ره جملة منها ومنها ما رواه الاحتجاج عن الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام قال قلت له يجيئنا الأحاديث عنكم مختلفة قال عليه السلام ما جاءك عنا فاعرضه على كتاب الله عز وجل وأحاديثنا فإن كان يشبههما فهو منا وإن لم يشبههما فليس منا قلت يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلا نعلم أيهما الحق فقال عليه السلام إذا لم تعلم فموسع عليك بأيهما أخذت ومنها ما رواه في السرائر عن موسى بن محمد قال كتبت إلى أبي الحسن ع أسأله عن العلم المنقول إلينا عن آبائك وأجدادك قد اختلف علينا فكيف العمل به على اختلافه والرد إليك فيما اختلف فيه فكتب ما علمتم أنه قولنا فالزموه وما لم تعلموا فردوه إلينا ومنها موثقة ابن أبي يعفور قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به ومنهم من لا نثق به قال إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله صلى الله عليه وآله وإلا فالذي جاءكم به أولى به ومنها ما رواه في الكافي في حكم الخبرين المتعارضين فقال عليه السلام بأيهما أخذتم من باب التسليم

في بيان اخبار الباب

وسعكم ومنها ما رواه في الاحتجاج عن الحارث بن المغيرة عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا سمعت من اصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم فترده اليه ومنها ما في الكافي بعد نقل رواية المعلى قال وفي حديث آخر خذوا بالاحدث ومنها حسنة منصور بن حازم وفي آخرها اما تعلمون ان الرجل كان يأتي رسول الله صلى الله عليه وآله فيسأله عن المسألة فيجيبه فيها بالجواب ثم يجيبه بعد ذلك ما ينسخ ذلك الجواب فنسخت الاحاديث بعضها ببعض ومنها ما عن البحار عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اذا حدثتم عني بالحديث فانحلوني اهنأه واسهله وارشده وان وافق كتاب الله فانا قلته وان لم يوافق كتاب الله فلم اقله واختلفوا في تفسيره فقيل معناه اذا ورد عليكم اخبار مختلفة فخذوا بما هو اهنى واسهل واقرب الى الرشد فالنحلة كناية عن القبول وقيل ان الصفات قائمة مقام المصدر اي انحلوا اهنأ نحل واسهله وارشده اي احسن قبولا واحسن القبول فيكون ما ذكره بعده في قوة الاستثناء واستظهر بعض الفضلاء ان الاهنأ والاسهل والارشد عبارة عن الكتاب بقرينة الكلام الاخير فالمعنى اعرضوا على الكتاب الذي هو اهنأ من الحديث واسهل وارشد منه والذي يختلج بالبال في حله وجهان احدهما ان كلمة في جار ومجرور وموضع المتكلم يعني اذا حدثتم فاقبلوا في حقي الاهنأ والاسهل والارشد لا غيره فان ملتي سمحة سهلة والثاني ان النحلة بمعنى العطاء كما هو معناها المعروف وتقرأ حدثتم بصيغة المعلوم يعني اذا ذكرتم الحديث للناس فاذكروا اهنأ الاحاديث واسهلها وارشدها لئلا يشمئز منها طباعهم فيحصل لهم النفرة الى كيت انسوا ولا يخفى ان المعاني المذكورة اكثرها يناسب التفريع بحرف الفاء في الكلام الاخير لا الاتيان بحرف الواو **قوله** فالمقبول نظير رواية داود بن الحصين آه **اقول** سئل الامام عليه السلام في رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما بينهما في حكم وقع بينهما اختلاف فرضيا بالعدلين واختلف العدلان بينهما عن قول ايهما يمضي الحكم فقال عليه السلام ينظر الى افقههما واعلمهما باحاديثنا واورعهما فينفذ حكمه ولا يلتفت الى الآخر **قوله** ويمكن التفصي عنه آه **اقول** هذا الكلام ظاهر غير مفهوم المراد اذ ليس المراد في المقبولة ولا في رواية داود بن الحصين قاضي التحكيم اذ لم ينقل اتفاق المتنازعين على واحد بل اختار كل منهما رجلا ووقع صريحا في ارادة القاضي المنصوب مع ان المسؤول عنه هو الامام الصادق عليه السلام والظاهر ان السائل اراد السؤال عن الحوادث الماضية الصادرة قبل زمان الصادق عليه السلام ولا شك ان قاضي التحكيم يختص بحال الامام واما حال الغيبة فينفذ قضاء المجتهد الجامع للشرائط لعموم الاذن وغيره لا يصح حكمه مطلقا والمراد بحال الغيبة ما يشمل زمان الصادق ايضا لان نصب مطلق المجتهد كان فيه فهو من زمان الحضور ولا يتصور فيه قاضي التحكيم نعم يتصور فيما قبل هذا الاذن فيه لمطلق المجتهد كزمن النبي صلى الله عليه وآله والامام العلة الخاص من الظهور دليل نصب المجتهد في جميع زمان الجور لانه نهينا فيه عن المرافعة الى قضاتهم وربما احتمل تصوره في زمن الغيبة بالمرافعة الى المفضول مع وجود الافضل بناء على اختصاص النصب به وفي التحقيق نصب الجميع لاختصاص الافضل كما صرح به بعض الاساطين ومما ذكرناه يظهر النظر في عبارة الفصول فتدبر **قوله** بقرينة قوله عليه السلام ولا تتبعوا متشابهها آه **اقول** وجه كونه قرينة على ذلك ان النهي انما يرد على ما يمكن اتباعه لا للنفي **قوله** وهو الظاهر الذي اريد منه خلافه آه **اقول** لا يخفى ان المتشابه بهذا المعنى انما هو مصطلح الاصوليين واما ان المراد بالمتشابه والمحكم المذكورين في الكتاب والسنة وكلمات الائمة عليهم السلام هل هو المعنى الذي جرى عليه الاصطلاح او معنى آخر فغير معلوم مع انهم ذكروا للمحكم والمتشابه المذكورين في القرآن معاني كثيرة قال السيد الصدر ان المعلوم عندنا من مصداق المحكم للنص واما شموله للظاهر فلا ولا يظهر ايضا من الاحاديث الواردة في تفسير هذا الشمول انتهى ونقل عن الشيخ الفاضل حسين بن شهاب الدين العاملي ره انه قال ان المفهوم من الاحاديث هو ان المحكم ما لا يحتمل غير ما يفهم منه مع بقاء حكمه على حاله والمتشابه ما عداه ثم نقل له تعاريف منها انه ما اتضح معناه وظهر لكل عارف باللغة ومنها انه ما كان محفوظا من النسخ ومنها انه ما كان متضمنا لترتيب الافادة اما مع تاويل او بدونه وقد يفسر بالمضبوط والمتقن وهو معناه اللغوي كما صرح به في مجمع البحرين ونقل في مجمع البيان في معنى المحكم والمتشابه اقوالا احدها ان المحكم ما علم المراد منه بظاهره من غير قرينة تقترن اليه ونقل عن حاشية الفوائد الطوسية عن بعض الفضلاء عن المعصوم عليه السلام ان المنسوخ من المتشابهات والمحكم من الناسخات وزاد بعضهم في المحكم المحكم الغير المخصص والمقيد وفي المتشابه المخصص والمقيد وقيل ان المحكم ما لا يحتمل من التاويل الا وجها واحدا والمتشابه ما يحتمل وجهين فصاعدا وقيل ان المحكم ما لم يتكرر الفاظه والمتشابه هو المتكرر كقصة موسى وغيره وقيل ان المحكم ما يعلم تعيين تاويله كقيام الساعة وقيل ان المحكم ما عرف المراد منه والمتشابه ما استأثر الله بعلمه كفواتح السور وقيل المحكم ما كان معقول المعنى والمتشابه بخلافه كاعداد الصلوات واختصاص الصيام برمضان وقيل المحكم ما استقل بنفسه والمتشابه ما لا يستقل بنفسه الا برده الى غيره وقيل المحكم ما تاويله تنزيله والمتشابه ما لا يدرك الا بالتاويل وقيل المحكم الفرائض والوعد والوعيد الى غير ذلك من الاقوال التي لا شاهد لها ولذا ربما يقال ان اللفظين ايضا من المتشابهات حتى اختلف في معناهما حتى من اهل اللغة ومقتضى التشبيه في كلام الامام ان محكمات كلماتهم ومتشابهاتها تقصد من معناهما ما يقصد في القرآن وقد تقدم نبذة من الكلام فيما يناسب المقام في مباحث حجية كتاب الله الملك العلام **قوله** في عدم جواز الاقتصار على المرجحات المنصوصة آه **اقول** اعلم ان لهم في اثبات هذا المطلب مسالك عديدة منها ما سلكه المصنف ومنها ما سلكه بعض آخر من ان اختلاف اخبار العلاج في الدلالة على التخيير والترجيح واختلاف اخبار الترجيح بعضها مع بعض يشعر بانها وردت في تعليم طريقة الاجتهاد في معرفة الخبر وموافقته للحق لتفسير الامر لا مجرد بيانه موضوعا عن الامام عليه السلام فيقتضي تعليم طريقة الترجيح ملاحظة جميع الامور

في مباحث التعادل والتراجيح

المرجحة التي يظن معها الموافقة فلابد من التعدي من المنصوصات الى غيرها ومنها ما سلكه بعض الافاضل من ان الاخبار المتكفلة لبيان المرجحات وكيفية الترجيح اخبار احاد وحجيتها اما من جهة الادلة الدالة على حجيتها بنفسها او من جهة انها محصلة للظن فان كان الاول فلا يمكن ان يتناول تلك الادلة على حجية جميع تلك الاخبار لتعارضها ولا دليل على ترجيح البعض وان كان الاستناد في الترجيح الى بعض تلك الاخبار فمع منع شمول الدليل لذلك لزوم الترجيح من غير مرجح فيلزم الدور وان كان الاستناد فيه الى مرجح خارجي فهو عمل بالظن في الترجيح واذا جوزنا هيهنا فلم لا يجوزه مطلقا وان كان الثاني فلابد من الرجوع الى كل ما يحصل منه الظن في ترجيح صحته في نظر المجتهد سواء وافق واحدا من تلك الاخبار او لا فان حجية هذه الاخبار ايضا انما هو من جهة افادتها الظن للمجتهد بالفرض فلو فرض حصول الظن باحد المتعارضين لانه موافق للواقع فلابد من ترجيحه **قوله** ولذا طعن غير واحد من الاخباريين آه **اقول** منشأ هذا الطعن في غير هؤلاء ان الاخبار عندهم قطعية فهم على زعمهم لا يحتاجون الى اعمال الظنون اصلا لا في الحديث ولا في الفقه ولذا يطعنون في الاصول والاصوليين ويقولون ان الاصول قد حدث تدوينه بعد عصر الائمة عليهم السلام وقدماء العلماء الاخباريين وكثير من حاملي الاخبار لم يكونوا عاملين بل كانوا يتدينون بدين ائمتهم ويعملون باخبارهم والائمة كانوا يقررونهم على ذلك واستمر ذلك الى زمان ابن ابي عقيل وابن الجنيد ثم حدث بينهم تدوين الاصول وشاع امره الى ان قسم العلامة وامثاله الاخبار الى الاقسام المعروفة بين العامة فليس علم الاصول الا نقل الاقوال المتفرقة والادلة المختلفة ونقول عليهم بعد الاغماض عن كل ما يرد عليهم مما ذكرنا بعضه في اوائل الكتاب مما اشرنا اليه من ان جملة روايات الترجيح هي المشتملة على الترجيح بالاعدلية والاوثقية فان كانت قطعية معتبرة فيثبت الاحتياج الى معرفة العدالة والاعدلية ونحوهما قطعا سواء كان من كتاب الكشي او النجاشي او من كتاب غيرهما فيثبت الاحتياج الى معرفة الرجال وهي مع ابتنائها على الظن توجب الاحتياج الى علمي الدراية والرجال الذين ينفون الحاجة اليهما كما صرح به المحدث الاسترابادي وان لم تكن قطعية فهو التزام بما ينافي مقصدهم وينافي غرضهم فان قالوا نحن نقول بالقطعية على وجه الايجاب الجزئي قلنا جهالة المقطوع به تنفي فائدة القطعية كما هو ظاهر فلا مناص لهم عن العمل بالظنون ولذا قيل انهم اصوليون من حيث لا يشعرون ثم انه قيل لهم من جهة الافراط بل ... على درجاته كما انهم في اسفل طبقات التفريط فاستشكل في العمل بالمرجحات المنصوصة بوجوه مدخولة منها ان الاعدلية والاصدقية ونحوها لا تستلزم اقربية الحديث الى الواقع بل الى الصدور والمقصود من الترجيح هو الاول اذ ربما كان صدوره للتقية وفيه ان الاقربية الى الصدور يستلزم الاقربية الى الواقع بحسب الظاهر لان التقية على خلاف الظاهر ومنها ان موافقة الرواية للكتاب ان كانت لقطعيتها فهذا مما لا يحتاج فيه الى العرض عليها لوضوح الحكم حينئذ وان كانت لظواهره المختلف فيها فهذا لا يناسب ما اشتملت عليه من التاكيد والتشديد وان المخالف زخرف وباطل لا سيما بعد القول بجواز تفسير الكتاب بخبر الواحد وتخصيصه به وخصوصا عند من منع حجية ظواهر الكتاب ما لم يرد تفسيرها في الخبر مع ان الاحكام المستنبطة من الكتاب ليست الا اقل قليل فلا وجه لتعميم العرض عليه وان كان ذلك بالنسبة الى الايات الدالة على اصلي البراءة والاباحة فهي وان تكثر فروعها في الاحكام الا ان مخالفتها لا تلائم التاكيد المذكور لجواز مخالفتها بخبر الواحد وغير ذلك من الاشكالات التي تكون دفعها في غاية السهولة **قوله** كما ان التامل الصادق آه **اقول** من جهة الاعتماد على ظواهر هذه الاخبار ذهب جماعة من الاخباريين الى القول بالتخيير اما ابتداء كما اختاره بعضهم او بعد اليأس عن المرجحات كما اختاره بعض آخر ويمكن ردهم بوجوه احدها ان مطلقات الاخبار منصرفة الى الغالب من فقدان النظير المطلق حتى المرجحات المنصوصة ايضا مع انه اما ان يجمع بينها وبين المقيدات بما بعد الرجوع الى المرجحات بحمل الاولى على ما بعد اليأس فيكون الحاصل الحكم بالتخيير بعد اليأس عن المرجحات فيثبت مطلب الخصم واما ان يجمع بينهما بان يراد بالمطلقات ما بعد اليأس عن الظنون المطلقة لقيام قرينة بناء العقلاء عليه والثانية كاشفة عن القرينة وذكر خصوص بعض المرجحات في الاخبار انما هو من باب التمثيل للظن لا من باب الحصر والجمع على الوجه الاول من جهة استلزامه تاخير بيان الاولى وهو الثانية عن وقت الحاجة بخلاف الثاني لاقتران القرينة وهي لم تكن ... غاية الامر تاخر الكاشف لا المنكشف مع ان المطلقات موهونة باعراض الاصحاب عنها لاشتراطهم اليأس عن المرجحات المظنونة مطلقا كما عليه المشهور وان امكن دفع الاخير بان القادح هو الاعراض عن جهة السند لا الدلالة فانهم قيدوها لما ذكر وليس ذلك اعراضا وثانيها انها معارضة بالادلة التي دلت على وجوب الترجيح بالظنون المطلقة وهي اقوى لكثرتها خصوصا مع ملاحظة الاجماع وثالثها ان الاشارة الى طريقة العقلاء والعرف على الحكم بالتخيير مع التساوي والترجيح مع الاختلاف **قوله** ليس الا الترجيح بالاقربية الى مطابقة الواقع آه **اقول** ربما يورد عليه بان المعتبر ما هو اقرب الى الواقع عند الشارع لا في نظر المجتهد فلا يستبعد اعتبار الامارة الخاصة المخالفة لظن المجتهد فظنون المجتهد وان كان اقرب عنده الى الواقع الا ان العمل بالامارة المخالفة لها انما يجوز ان يكون اقرب عند الشارع ويرشد الى ذلك عدم اعتبار الشارع بالقياس والاستحسان وامثالها بموارده او شهادة العدل الواحد والفاسقين ان افادتا اقوى من شهادة العدلين واعتبار الاصول الظاهرية وان كان موردا لما هو موهوم في نظر العامل الى غير ذلك فان قيل يمكن ان يكون الترجيح بما هو اقرب عند المجتهد اقرب عند الشارع قلنا هذا وان كان محتملا الا ان مجرد الاحتمال لا يجدي ويظهر الجواب عنه من التامل فيما ذكرناه هيهنا وما حققناه في دليل الانسداد فتامل **قوله** فافهم آه **اقول** لعله اشارة الى امكان ان يكون

الراوي بهم من بيان كلام الامام عليه السلام حيث انه كان يقتصر بعد كل سؤال على ذكر مرجح واحد ان الصفات من حيث اجتماعها مرجح واحد فلا ينافي حينئذ السؤ
عن واحد منها لا ترتبانه على الاستماع من الامام عليه السلام ومن هنا استشكل بعضهم في كفاية الواحدة من الصفات اذا حصل المجموع على ظاهر الخبر
ان امكن دفعه بما ذكره صاحب الفصول من ان الرواية لا دلالة لها على عدم الاكتفاء بها بل غاية الامر انها لا تدل على الاكتفاء بها فتكون كسائر
المرجحات التي لم يذكر فيها وقد ثبت عنيا ما بيانه اه **فوله** المقام الرابع في بيان المرجحات اه **اقول** ملخصه ان وجوه الترجيح ترجع الى
اربعة اقسام احدها ان يكون للصدور كالترجيح باعدلية الراوي والثاني ان يكون لوجه الصدور كالترجيح بمخالفة العامة والثالث ان يكون للدلالة
كالترجيح بالنصوصية والاظهرية والرابع ان يكون للمضمون بكون مضمون احد الخبرين يسيرا والاخر عسيرا ومنه ترجيح المشهور على الشاذ النادر
ففي الخبرين الواحدين يجري جميع هذه الوجوه وفي المتواترين لا يجري الاول وفي الكتاب والمتواتر النبوي لا يجري الاول والثاني فوله وجعل
المستقل منها اه اقول في عد مرجح المضمون مطلقا من المرجحات مسامحة لان مرجح كل شيء هو ما يقويه في الجهة المطلوبة منه وهي في الخبر الحجية وكون
المضمون موافقا للمشهور او للاصل لا يوجب تقويته في الحجية لاحتمال تكلم المعصوم عليه السلام بخلاف المشهور وان كان الترجيح به مما لا خلاف فيه [illegible]
الظن المطلق في الترجيحات حتى على القول بالظنون الخاصة في الاحكام وبالجملة الظن يكون مؤداه امارة هو الحكم الواقعي لا يوجب ترجيحه على الاخر في الامارة
بل يتحقق الظن به يرد ما ذكره المحقق القمي ره في رد وجوب تقليد الاعلم من جهة الاقربية الى الواقع من انه ربما يكون قول غير الاعلم اقرب بواسطة شهرته
فان الشهرة لا توجب الترجيح في الامارتية بل تفيد الظن بالواقع وهو لا يفيد بعد جعل الشارع للامارة لاقربيتها غالبا وان تخلف في مورد وظن عدمها
فوله وكالترجيح بشهرة الرواية اه **اقول** قد يتوهم في بادي النظر ان عبارة المتن ههنا مشتملة على نوع تدافع وتهافت حيث انه جعل
الشهرة اولا من قبيل المرجح الخارجي ثم جعلها ثانيا من اقسام المرجح الداخلي حيث جعلها من المرجحات المضمونية التي ادرجها في المرجحات الداخلية لكنه توهم
فاسد تخيل بان المراد من الشهرة المذكورة اولا هي الشهرة في المسئلة الفرعية الموافقة لاحد الخبرين الواردين في حكمها كما يرشد اليه قوله ره و
لو لم يكن هناك خبر ومن المذكورة ثانيا هي شهرة الرواية كما هو صريح العبارة فلا تدافع كما لا يخفى فوله لان صفات الرواية لا تزيده اه اقول
قد يقال ان ظواهر الاخبار العلاجية المشتملة على وجوه الترجيح تقتضي الحكم بحجية الراجح وبطلان المرجوح والحكم بطرحه فبعد وجود المرجح السندي
في الشبهة يجعل الخبر الاخر مطروحا غير معتبر ولا شك ان تخصيص الكتاب والخبر المتواتر لم يجوزه احد اذا كان المخصص من هذا القبيل فكانه حصل التعارض
بين احدهما وبين الخبر الضعيف المطروح فلا وجه للمقايسة ما نحن فيه بالمسئلة المذكورة وفيه ما لا يخفى فوله وكانا عاريين عن القرائن اه اقول
مراده من القرائن التي ذكرها هو الادلة الاربعة كما يظهر من التنظير في كلامه فوله وهو مناقض صريح اه اقول لا يخفى ان لفظ التاويل في كلام الشيخ
في كتابيه سيما مع انضمام قوله على بعض الوجوه او على وجه من الوجوه او ضرب اليه يشعر بل يرشد الى ان مراده تعارض العامين من وجه ويؤيده ما اشتمل
عليه كلام المحقق الاستبصار من ذكر التاويل في نسبتها انتساما لا حدهما ضرورة ان العام والخاص يحتاج في الجمع بينهما الى تاويل واحد هو حمل العام
على الخاص ونظير ذلك ما ذكرنا في كلام صاحب العوالي فتدبر **فوله** لمعارضته خبر الرخصة اه **اقول** مع انه نص فيكون من قبيل تعارض
النص والظاهر فوله فاعلم انه طريق جمع اه اقول ليت شعري اي شاهد اعدل من ارجاعهم عليهم السلام برد المتشابه الى المحكم في كثير من الاخبار فوله
وربما يلوح من هذا ايضا اه اقول لعل مبنى ما ذكره على ان تعارض العام والخاص المطلقين له جهة جمع وجهة تعارض فالجهة الاولى انما هي لعدم امكان طرح
واسناد الجهة الثانية انما هي للزوم ملاحظة الترجيح والمرجح بينهما غاية الامر ان المرجح في جانب العام لقوته سندا بحيث لا يعتني معه بوجود مرجح في الجانب
الاخر الا اذا ساواه او زاد عليه قوة فلا يخرج التعارض بينهما عن تحت اخبار العلاج بالترجيح يرشد الى ارادته ما قررناه ما ذكره في مبحث تخصيص العام
بمفهوم المخالفة فتبين ان معنى اولوية الجمع مهما امكن ملخصه ان مرادهم في مقام لزوم الجمع مع الامكان عدم الرجوع الى المرجحات الخارجية انما هو بالنسبة
الى الطرح والاسقاط لا بالنسبة الى ارجاع احدهما الى الاخر فان ارجاع احد الدليلين الى الاخر يقتضي اخراج اللفظ عن الحقيقة الى المجاز وكما يمكن
اخراج العام عن حقيقة العموم يمكن اخراج الخاص عن حقيقة الخصوص ايضا فلا بد في توجيه التاويل الى احدهما دون الاخر من مرجح فلا ينافي عدم
الرجوع الى المرجحات فيما امكن فيه الجمع من جهة القبول مطلقا والاسقاط مطلقا وجوب الرجوع اليهما في ارجاع التاويل الى احدهما دون الاخر وعدم
من العمل بالدليلين اعم من العمل بحقيقتهما والمجاز فيجمع فيهما الى اخر ما قال ولا يخفى تقريبه **فوله** وبين ما يكون التوجيه فيه قريبا اه **اقول**
التاويل على ثلاثة اقسام القريب والبعيد والمتعذر ويختلف قربا وبعدا باختلاف المتشابه الى ان يصل الى غاية البعد كتاويلات الحنفية في بعض
الظواهر ومن هنا قسموا الجمع الى مقبول ومردود وارادوا بالاول ان يكون بحيث يستظهر مفاد الخبرين بحسب متعارف الاستعمال بعد ضم احدهما الى
الاخر ولا يكون بعد عن الظاهر في الغاية وبالثاني خلاف ذلك فوله مثل صيغة الوجوب مع دليل نفي الباس اه اقول حيث ان نفي الباس نص
في معناه فيحمل صيغة الوجوب على الاستحباب قال العلامة الطباطبائي قدس سره في فوائده ان الباس بمعنى العذاب كما قاله الجوهري وغيره فنفي الباس
بمعنى نفي العذاب او نفي ما يستلزمه وهو التحريم ومفهومه ثبوت احد الامرين فلا يحتمل نفي الكراهة الا مجازا بتنزيل المكروه منزلة المحرم لشدة كراهته
والاصل في الاطلاق الحقيقة ويدل على ذلك ايضا ان نفي الباس يستعمل غالبا ويراد به الكراهة كما يشهد به تتبع الاخبار وقد ذكر غير واحد من المحققين ان

في مباحث التعادل والترجيح

نفي البأس عن الشيء يشعر بكونه امراً مرغوباً عنه راجح الترك ولذا لم يستعمل في الواجب والمندوب وما ذلك الا لكون نفي البأس في قوة نفي التحريم الظاهر فيه انتهى فالمراد من نفي البأس عن الترك نفي التحريم عنه فلا ينافي ثبوت الكراهة فيه الكن سولا بثبوت الاستحباب في الفعل على القول بالملازمة **قوله** منها ما يظهر من الشيخ آه **اقول** في صحيحة زرارة عن ابي جعفر في رجل صلى خمساً فقال عليه السلام ان كان قد جلس في الرابعة قدر التشهد فقد تمت صلوته وفي خبر محمد بن مسلم عن سئلت ابا جعفر عن رجل استيقن بعد ما صلى الظهر انه صلى خمساً قال وكيف استيقن قلت علم قال ان كان علم انه جلس في الرابعة فصلوة الظهر تامة وفي حسنة زرارة بابراهيم بن هاشم عنه انه قال اذا استيقن انه زاد في صلوته المكتوبة لم يعتد بها واستقبل صلوته استقبالاً اذا كان قد استيقن يقيناً وفي صحيحة ابي بصير عن الصادق انه قال من زاد في صلوته فعليه الاعادة وفي مضمرة الشحام سئلته عن الرجل صلى العصر ست ركعات قال ان استيقن انه صلى خمساً او ستاً فليعد فذهب الشيخ ره في جملة من كتبه وتبعه بعض متأخري المتأخرين كسيد الوسائل الى البطلان بزيادة ركعة في الصلوة عملاً بالعموم وحملاً للخبر الخاص على التقية ولا يخفى ان كلمات الاصحاب في هذه المسئلة لا تخلو عن اضطراب كما يطلع عليه المتتبع في كتب الفقه **قوله** او على استفادة التقية آه **اقول** فلا يكون حينئذ من قبيل الحمل على التقية من جهة المرجح **قوله** استشكل الجمع في مثله آه **اقول** الدليل الدال على عدم النقض بهما موثقة ابن ابي عمير عن غير واحد من اصحابه عن الصادق انه ليس في مس الفرج وضوء وصحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام انه ليس في القبلة ولا المباشرة ولا مس الفرج وضوء وغيرهما من الاخبار والدليل على الاعادة رواية ابي بصير عن الصادق عليه السلام قال اذا قبل الرجل المرأة من شهوة او مس فرجها اعاد الوضوء والمراد من الجمع فيه هو حمل دليل الاعادة على الاستحباب كما صنعه جماعة **قوله** وعدا لبناء على انه كلامهم آه **اقول** هذا معطوف على الطرح **قوله** حتى يمنع متعلق بقوله بني **قوله** فلنرجع الى ما كنا فيه اقول النزاع في المرجحات الخارجية مثل موافقة الشهرة والاجماع المنقول انما هو في الكبرى ثبوت الترجيح بها والا فلا نزاع في الصغرى بمعنى وجود هذه المرجحات وقد تقدم ان الشهرة عند اعتبارنا وذهب بعض الى اعتبارها مستدلاً بان حجية الالفاظ انما هي من باب الظن الشخصي او النوعي المقيد فبعد قيام الشهرة مثلاً لا يحصل الظن الحجة في الطرف الآخر وقد عرفت الجواب عنه والنزاع في المرجحات الداخلية انما هو في الصغرى تشخيص الظاهر والاظهر وهو وان كان موكولاً الى نظر المجتهد ليس له ضابط كلي الا ان القوم وضعوا للتشخيص بحسب الغالب بتعارض الاحوال والامور التي تعرضوا لبيان حكم تعارضها هي المجاز والتخصيص والتقييد والنسخ والاضمار واما النقل والاشتراك وان تعرضوا لحكمها ايضاً الا انه لا يتعلق بهما غرض فيما نحن فيه هنا اذ هما داخلان في امر الوضع وكلامنا هنا في الدلالة ثم ان التعارض بين تلك الامور اما ثنائي او ثلاثي او رباعي وخماسي الثنائي اما ان يكون بين صنفين او صنف واحد وتحتاج الى حكم كل منها **قوله** لا اشكال في تقديم ظهور الحكم آه **اقول** يمكن جعل ظهوره لفظياً بان يقال ان القضايا الصادرة عن الشارع في مقام التشريع ظاهرة في الاستمرار لان احكامها واردة على العنوان بل القضايا الواقعية دائرة مدارها كما يشهد به الاستقراء والحاصل ان القضايا اللفظية كالقضايا العقلية لا تخصيص فيها ثم ان المراد من العام والخاص في هذا العنوان هو العام والخاص المطلقان واما العام والخاص من وجه فلا يحمل احدهما على الآخر اصلاً ما لم يقم هناك شاهد لامتناع الترجيح بلا مرجح ولو قام شاهد على تخصيص احدهما بالآخر تعين كما لو ورد احدهما بعد العمل بمورد التعارض من الآخر فانه يتعين حينئذ تخصيص المتأخر والا لزم نسخ المتأخر بالنسبة الى محل العمل وهو مرجوح بالنسبة الى التخصيص ومنهم من زعم ان البحث يتناول العامين من وجه ايضاً وانت خبير بما فيه **قوله** والمعروف تعليل ذلك آه **اقول** وربما يعلل بان في النسخ مخالفة للظاهر في قضية المنسوخ من بقاء الحكم بخلاف التخصيص اذ ليس فيه الا مخالفة لظاهر العام وبان المجاز يقدم على النسخ فيقدم عليه التخصيص الراجح على المجاز ايضاً **قوله** وقد وقع الخلاف آه **اقول** ملخص الكلام في الاقسام وبيان محل الخلاف بين الاعلام ان العام والخاص المتنافيين بحسب الظاهر الذي دار الامر بين التخصيص والنسخ بالنسبة اليهما اما ان يعلم تقارنهما في الصدور او يعلم تفارقهما سواء علم تأخر العام ام الخاص او يجهل تقارنهما وتفارقهما فهذه اقسام اربعة والمعروف بينهم في كل الصور ترجيح التخصيص مع تحقق شرطه بل ادعى بعضهم الاجماع في بعضها صريحاً وعن جماعة منهم السيد والشيخ ره ترجيح النسخ في بعض الخاص المتقدم على العام لدعوى فهم العرف ان التخصيص بيان فلا ينعقد على المبين وهما مدفوعان بما لا يخفى وينبغي ان يعلم انه لو كان في المقام ما يوجب تكافؤ احتمال التخصيص والنسخ فالواجب التوقف في الحكم باحد الامرين الا انه لا فرق بين الوجهين مع تأخر الخاص للزوم اخذ الخاص حينئذ والعمل بمقتضى العام فيما عداه واما اذا تقدم الخاص فلا اشكال اذن بالنسبة الى سائر افراد العام لانه لا معارض بالنسبة اليها واما بالنسبة الى مورد الخاص فهل يحكم بعد تكافؤهما الى التخيير... وانتفاء المرجحات بمقتضى الاصول الفقهية من التخيير او الطرح والرجوع الى البرائة او الاحتياط او لا بد من الاخذ بالخاص وجهان من انهما بعد تكافؤهما لا يصلحان حجة على المطلوب ومن ان الحكم بدلول الخاص قد ثبت اولاً قطعاً وانما الكلام في رفعه وهو مشكوك بحسب الفرض فيستصحب الى ان يثبت الرافع **قوله** وكيف كان فلا اشكال آه **اقول** من الصور الاربع التي ذكرناها ما اذا تقدم العام وتأخر الخاص وهي قسمان لان ورود الخاص اما ان يكون بعد حضور وقت العمل بالعام سواء عمل به او سبب له اي كان ذلك بدليل او لم يعمل بهما اصلاً او يكون قبل حضور وقت العمل ففي الاول يتعين كون الخاص ناسخاً ولا يجوز ان يكون مخصصاً لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وذلك كما لو قال اكرم كل عالم او قال اكرم في كل جمعة او قال في الصوم تين ويقوم اكرام زيد لا منهم مقتاً اكرام العلماء

في تعارض الأحوال

فقد اكرامهم ثم قال لا تكرم زيداً الفاسق بعد اكرامه واكرام تلميذه او عدم اكرامهما مع مضي الوقت في الثاني يتعين كونه مخصصاً بناء على عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل ويحتملهما بناء على جوازه وان كان الاظهر الاول هذا اذا علم وروده قبله واما لو جهل التقدم والتأخر والتسبب زمان العمل سواء علم تاريخ العمل ام لم يعلم فهل يحكم بالتخصيص نظراً الى ما مر من غلبته وشيوعه او بالنسخ نظراً الى اصالة تأخر الحادث والظاهر انه لا حجة المتأخر من الزمان عن العمل والجهل وقد يزيف الثاني بان الاصل فيه من الاصول المثبتة ولا عبرة بها وانت اذا احطت خبراً بما قررناه في مباحث اصالة البراءة والاستصحاب قدرت ههنا على التحقيق الحق **قوله** والكلام في علاج المتعاضين اه **اقول** لا خفاء في ان المقصود في المقام معرفة الترجيح بين المتعاضين من حيث الذات مع قطع النظر عن الامور الخارجية المرجحة بحسب خصوصيات المقامات اذ ليس لها ضابط ولا يبحث عنه فربما يتقدم التخصيص على النسخ في مورده وبالعكس فيما اذا كان التخصيص بعيداً وكان النسخ اقرب منه كما اذا لزم من البناء على التخصيص اخراج معظم افراد العام وهو كلام آخر **قوله** اما النسخ فبعد توجيهه قوة اه **اقول** توضيح التوجيه انه يجوز ان يكون الحكم مغيا بغاية معينة فبينه النبي صلى الله عليه وآله للناس على سبيل الاستمرار وبين الغاية للاوصياء المعصومين عليهم السلام فاذا انتهت الغاية وبينوا ارتفاع الحكم كان ذلك نسخاً منهم ولا يخفى ضعفه وابتغائه عن عدم تحقيق معنى النسخ وذلك لان النسخ عبارة عن ازالة الحكم الثابت استمراره عند الامة فاذا فرض علم الاوصياء بارتفاع الحكم باخبار النبي صلى الله عليه وآله اياه لم يكن استمراره ثابتاً عند جميع الامة بل بعضهم فرفعه لا يكون نسخاً **قوله** يوجب طرح ظهور كلا الخبرين اه **اقول** وجه الظهور ما اشرنا اليه من ان الاحكام الشرعية واردة على العناوين الواقعية فلا يتعدد فيها زمان دون زمان **قوله** فالحاصل ان المستفاد اه **اقول** هذا احد المحامل الصحيحة للاخبار الدالة على تفويض الاحكام الى الائمة عليهم السلام المروية من طرق اهل العصمة الطاهرة في تشريع الاحكام وحملها على ظواهرها في غاية الاشكال بل الاشكال يجري فيما دل على التفويض الى النبي صلى الله عليه وآله ايضاً فانه صلى الله عليه وآله كان ينتظر كثيراً ورود الوحي في الاحكام وقد دل نص الاية الشريفة على انتظاره لحكم الله تعالى في مسئلة القبلة ولو كان الامر مفوضاً اليه لما احتاج الى ذلك وايضاً دلت الاية والاخبار على انه ما كان يأتي بالاحكام من تلقاء نفسه انما كان ما يأتي به امورا مأخوذة من الوحي مضافاً الى ما دل من الاخبار على ان في القرآن تبياناً كل شيء وانه قد اكمل الدين ولم يبق شيء الا وبين الله تعالى حكمه لرسوله وبينه الرسول لامير المؤمنين عليه السلام الى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع نعم للتفويض الى النبي صلى الله عليه وآله معنى آخر لا بأس به وهو ان الله تعالى لما اكمل نبيه بحيث لم يكن يختار من الامور شيئا الا ما يوافق الحق والصواب ولا يخطر بباله الا ما يوافق مشيته تعالى في كل باب فوض اليه تعيين بعض الامور كالزيادة في الصلوة وتعيين النوافل في الصلوة والصوم اظهاراً لشرفه وكرامته عنده ولم يكن اصل التعيين الا بالوحي ولم يكن الاخبار الا بالالهام ثم كان تمام الاخبار بالوحي وتفصيل الكلام محل آخر **قوله** فان قلنا الذين من اللذة اه **اقول** حاصل السؤال انا ان قلنا بان الخطابات القرآنية شاملة لغير المشافهين فكلهم سواء في العمل بظاهر العموم باجراء اصالة عدم التخصيص بضميمة مقدمة عقلية وهي ان الخطاب بما له ظاهر وارادة غيره مع عدم نصب القرينة عليه قبيح واما ان قلنا باختصاصها بالمشافهين وكذا في خطابات النبي صلى الله عليه وآله مطلقاً فليس لنا الا التمسك بالمقدمة العقلية ولا ينفع اجراء الاصل مع العلم بكثرة وجود المخصصات والمخصص الجواب انا نثبت حجية الظهور في حق المشافهين بالمقدمة العقلية ونتم في الباقي بادلة الاشتراك في التكليف **قوله** ومنها تعارض الاطلاق والعموم اه **اقول** مثاله كما ذكره العلماء ان ضربت رجلاً فلا تكرم فيدور الامر في المقام بين تخصيص العام في الاول بغير المضاف وتقييد الرجل في الثاني بغير العالم وقد يعد من امثلته ما اذا دار الامر بين اخراج بعض الافراد عن العموم او تقييد الحكم فيما يراد اخراجه ببعض الاحوال كما في قوله اوفوا بالعقود فانه بعد ثبوت خيار المجلس مثلاً في البيع يجب ارتكاب احد الامرين من القول بخروج البيع عن العام المذكور وتخصيصه بغيره او تقييد الحكم الثابت للبيع بغير الصورة المفروضة وقد يورد عليه بانه لا دوران في المقام بين التقييد والتخصيص فانا ان قلنا بعموم الحكم لكل الافراد في كل الاحوال فلا نا قائل اذ في ان القدر الثابت اخراجه هو خصوص الحالة المذكورة وهو ايضاً تخصيص للعام وان قلنا بان عمومه انما يثبت بالنسبة الى الافراد دون الاحوال فلا موجب للقول بالتخصيص اذ الدليل انما دل على عدم ثبوت الحكم بالنسبة الى الحال المفروض فيثبت اللزوم في سائر الاحوال من جهة اطلاق دلالة العام على ثبوت اللزوم والحاصل ان اقصى ما يقتضيه الدليل المذكور اخراج البيع بالنسبة الى خصوص الحالة المفروضة فمن اين يجيء الدوران بين التخصيص والتقييد **قوله** على ما حققه سلطان العلماء ره من كونه حقيقة اه **اقول** ذهب سلطان العلماء وتبعه بعض الاواخر الى كون المطلق حقيقة في المقيد ولما كان فهم ذلك المرام مما استصعبه كثير من الاعلام فلا بأس بان نتكلم فيه وننقحه تتميماً للمقام فاقول المطلق ينقسم كالعام الى الافرادي والاحوالي ومثال الثاني اطلاق الواجب بالنسبة الى المطلق والمشروط والتعييني والتخييري والعيني والكفائي وهذا القسم من جهة استفادته من العقل لا يصدق عليه المجازية فاصدر عن بعضهم كالمحقق القمي ره من القول بمجازية الوجوب في الكفائي والتخييري لا وجه له لعدم خروج الوجوب عن معناه الحقيقي وهو الحتم والالزام وهذا القسم من الاطلاق متوسط بين مرتبتي الدليل والاصل فمع وجود الدليل المقيد له لا اعتبار به ومع عدم ذلك الاطلاق لا اعتبار بالاصل واما الاطلاق الافرادي فاختلفوا في كونه حقيقة او مجازاً

قيد على اقوال ثالثها التفصيل بين المقيد المتصل والمنفصل فالحقيقة في الاول والمجاز في الثاني ورابعها ما سيجي‌ء الثاني منشاء هذا النزاع يمكن ان
يكون هو الاختلاف في الوضع فالقائل بالحقيقة يقول بان المطلق موضوع للمهية المهملة او الفرد المهمل لا بشرط والقائل بالمجازية يقول بانه موضوع
للمهية الشايعة او الفرد الشايع بشرط الشيوع وان يكون هو الاستعمالات الخارجية فالفريقان متفقان على انه موضوع للشايع لكنهما مختلفان
في ان الخروج عن الشيوع في الاستعمالات هل هو من قبيل التصرف في اللفظ ليكون مجازا او الخارج ليكون حقيقة الثالث النزاع يحتمل ان يكون
في الكبرى بعد تسليم الصغرى وان المطلق مستعمل في المعنى المخصوص وان يكون في الصغرى وان المراد منه في الاستعمالات الخارجية اي شي‌ء مع تسليم الكبرى في
كونه حقيقة او مجازا بعد تشخيص المراد في الاستعمالات فلا بد ان نتكلم في اربعة مقالات احديها في المطلق على تعريفه بانه شايع في جنسه مع كون
النزاع في الكبرى وفيه اقوال ثالثها التفصيل المذكور ذهب اليه بعض العلماء ره ورابعها التفصيل بين المتصل والمنفصل اللفظي وبين المنفصل
الغير اللفظي كالاجماع فالحقيقة في الاول والمجاز على الثاني وهو المختار وينبغي ان يعلم ان محل النزاع ليس في استعماله في المقيد مع ارادة الخصوصية اذ لا ريب في
مجازيته حينئذ وليس محل كلام سلطان ره فيه حجة المجاز فهو تبادر الفرد الشايع الشامل لجميع الافراد وتوهم ان هذا التبادر انما هو بضميمة مقدمة
خارجية وهي قبح تاخير البيان لو اريد به معين مدفوع بان التبادر موجود عند من لا يتفطن لتلك المقدمة كالبدوي والجواب ان التبادر ليس الا من
جهة تلك المقدمة المركوزة في الاذهان وان كانت مغفولا عنها وثانيا انه لا يثبت كونه حقيقة الا في اللابشرط الذي هو القدر المشترك فيكون مشتركا معنويا
حقيقة في المقيد كما اختاره سلطان العلماء ره وثالثا انه يلزم حينئذ المجاز بلا حقيقة اذ ما من مطلق الا وقد قيد ولا اقل في الاسماء بالنسبة فعل و
في الافعال بالنسبة فاعل مع انهم صرحوا باختصاص المجاز بلا حقيقة في كلمة الرحمن ورابعا انه يلزم استعمال مثل الصلوة في قوله تعالى اقم الصلوة في
مجازات متعددة في استعمال واحد لتقييد ها بقيود عديدة مختلفة بالنسبة الى الحاضر والمسافر ونحوهما فان قيل ليس في اطلاقه في مقام بيان اذ ذلك كما قيل
في قوله تعالى فكلوا مما امسكن عليكم ردا على الشيخ ره قلنا فيلزم ان لا يتمسك بالاطلاقات في الاجزاء والشرائط مع انه خلاف سيرتهم وخامسا انه
ليس فيه تنفر ما للطبع كما في المجازات حجة القول بالحقيقة كما ذهب اليه سلطان ره وجوه احدها تبادر الشايع الذي لا ينافي ارادة المقيد من خارج
ففي المقام دالان ومدلولان ثانيها الاصل فان القاعدة المقررة في مبحث الالفاظ انه اذا استعمل اللفظ في معنيين ولم يعلم الحقيقة فيحكم بانه حقيقة في
القدر المشترك اذا وجد هناك قدر مشترك وهذا هو مراد صاحب المعالم بالاصل لانه استعمله في كل من المعنيين حجة التفصيل اما اولا فالوضع الثانوي
في المقيد المتصل وفيه منع ذلك وحجة التفصيل المختار انه مع التقييد باللفظ يكون دالان ومدلولان لانه موضوع لما هو الفرد الشايع الصالح للتقييد بخلاف
المقيد الغير اللفظي فانه لا دال فيه على ارادة المقيد من المطلق ثانيها فيمكن ذلك مع كون النزاع في الصغرى وان المراد من المطلق في الاستعمالات هل هو الفرد
الشايع الغير القابل للتقييد حتى يكون مجازا بعد التقييد او الشايع الذي لا ينافي التقييد حجة الطرفين ظاهرة وعمدتها التبادر وثالثها ورابعها في
تعريفه بالمهية لا بشرط كما عرفه به الشهيد الثاني ره مع كون النزاع في الكبرى وفي الصغرى ويظهر طريق الاستدلال فيهما مما مر واعلم ان هذا النزاع
يحتمل وجها اخر وهو ان لا يكون النزاع في الحقيقية والمجازية بل يكون النزاع بعد الاطباق على كون المطلق هو المهية المهملة فيكون حقيقة في المقيد في ان الاطلاق
والشمول في صورة عدم التقييد هل هو من قاعدة الحكمة او من باب السراية فذهب السلطان الى الاول والمشهور الى الثاني بمعنى ان تعلق الحكم بالمطلق يستلزم
تعلقه بافراده فان الحكم لازم للطبيعة وهي لازمة للافراد ولازم اللازم لازم فالشمول لا يحتاج الى قاعدة خارجية بل يثبته التعلق بالطبيعة عقلا والحق
على هذا التقدير ايضا مع السلطان ره اذ يرد على القول بالسراية اولا النقض بالواجب مثل اقيموا الصلوة فالحكم متعلق بالطبيعة مع عدم الشمول
اذ يكفي اتيان فرد ما منها باتفاق الحكم وثانيا ان السراية انما هو للطبيعة المطلقة مثل التمر حلو لا الطبيعة المهملة كما هي في المطلق ولما كان الاختلاط و
الاشتباه في هذه المسئلة من جهة الاختلاط والاشتباه في اقسام المهية فلا بد من ضبط الكلام في بيان المهية واقسامها فنقول قد اشرنا الى ان المهية بالقياس
الى ما يعرضها من الاعتبارات لها اعتبارات ثلاثة الاول اعتبارها بشرط ان لا يكون معها شي‌ء من تلك الاعتبارات والثاني اعتبارها بشرط ان يكون
معها شي‌ء منها والثالث اعتبارها لا بشرط ان يكون معها شي‌ء منها ولا بشرط ان لا يكون معها شي‌ء منها وتسمى بالاعتبار الاول بالمهية المجردة و
المهية بشرط لا وبالاعتبار الثاني بالمهية المخلوطة والمهية بشرط شي‌ء وبالاعتبار الثالث بالمهية المطلقة والمهية لا بشرط شي‌ء ومقسم الاعتبارات
الثلاثة من اقسام المهية المهملة فالمهية المهملة عبارة عن القدر المشترك بين هذه الاقسام الثلاثة ويعبر عنها بمطلق المهية ولا اختصاص بين مطلق
المهية والمهية المطلقة وقد تقدم الكلام في بيان ذلك في مبحث الاستصحاب فكان المطلق عند سلطان العلماء ره عبارة عن مطلق المهية وعند
غيره عن المهية المطلقة ومن هنا يظهر ان ما اراده سلطان العلماء ره في مبحث استعمال اللفظ المشترك في اكثر من معنى واحد وغيره فانه المحقق القمي ره
اراد المهية اللابشرط والمحقق فهم منه ارادة المهية بشرط الاطلاق فورد عليه بما لا يرد عليه كما لا يخفى ولا مجال هنا للبسط في ذلك **قوله**
لان الحكم بالاطلاق من حيث عدم البيان **اقول** فيصير كالاصل والدليل بل يمكن ان يقال ان الشك في احدهما مسبب عن الشك في الاخر فالاصحاب
الى اجراء اصالة عدم التقييد بعد اجراء اصالة عدم التخصيص ويعلل بوجه اخر قريب من ذلك وهو ان شمول المطلق للافراد ضعيف بالنسبة الى شمول العام
لها بحسب الوضع وشمول المطلق من جهة مقتضى ظاهر الاطلاق **قوله** فان العمل بالتعليقي موقوف **اقول** هذا نظير ما مر في مسئلة البرائة في بيان دليل العقل

من لزوم التعدد **قوله** فالمعروف في وجه تقديم التقييد اه **اقول** بنا الاغلبية ان العموم على ضربين احوالي راجع الى الزمان والمكان وشأن يتعلق بالمكلف وبهذا لم يخصص الحكم بحال من الاحوال ليقال ان العام يجب العمل به في كل من الاحوال الى ان يتبين شيء منها واما خبر البنا فيتبع المثبت له هو العقل لا الوضع فتخصيصه ليس من التخصيص المصطلح اللازم منه المجاز انما هو انما يعتبر بالنسبة الى اللفظ فالعام مستعمل بعد التخصيص في الموضوع له وافراديه وتخصيصها بمخصص متصل ومنفصل لفظي وغيره والثلاثة الاول كلها من قبيل التقييد على ما هو مقتضى التحقيق اذ ليس فيها اخراج للفرد بعد ثبوت الحكم وتباينها الى وجه تقديم التقييد انه اقرب عرفا من التخصيص حتى ان العرف يجد اكثر التخصيصات من قبيل التقييد فيفهم العلماء المقيدين بخروج ذي الاخراج عن تحت الحكم بعد ثبوته وهناك وجه اخر وهو اقربية التقييدات الاعتبار لكون حمل المطلق على افراده بعد التقييد بغيره من قبيل الحمل المتعارف بخلاف حمل العام على الخاص فانه على سبيل المبالغة والادعاء ومثل هذه الاعتبارات كثيرا ما يتمسك بها في الاصول مثل حمل لا صلوة الا بطهور ونحوه على نفي الصحة من جهة الاقربية وحمل الجمل الخبرية المستعملة في الانشاء على الوجوب لاقربيته الى المعنى الحقيقي في ثبوت ثبات موجود لوجود مشيئها ان الواجب بعيد عن الاباحة بخلاف غيره وكيف كان فتقديم التقييد على التخصيص فيما لو كان التقييد على سبيل التجوز باستعمال المطلق في خصوص المقيد لان التعارض حينئذ من قبيل التعارض بين التخصيص والمجاز فتدبر **قوله** وفيه تامل اه

اقول لعل وجهه ان الكلام في التقييد المنفصل وكونه اغلب ثم كذا قيل وهو كما ترى **قوله** ومما ذكرنا يظهر حال التقييد اه **اقول** التقييد يقدم على سائر المجازات كما يقدم على التخصيص لتقدمه على التخصيص المتقدم عليها وربما يستدل على تقديمه عليها بوجوه اخر منها ان التقييد اكثر من المجاز في الاستعمال وفيه ان الاكثرية انما تفيد الظن اذا كان الطرف الاخر نادرا واما اذا كان شايعا ايضا فافادتها للظن ممنوع كما هو الحال فيما نحن فيه فان المجاز غير نادر في الاستعمال كيف وقد اشتهر ان اكثر اللغة مجازات واما ما يقال من ان استعمال المطلق في المقيد نادر بالنسبة الى استعمال اللفظ في معناه الحقيقي لشيوع الثاني فاذا دار الامر في الخروج عن الظاهر بين الامرين فيرجح الاول ففيه ان اقصى ما يدل عليه ذلك ترجيح التقييد على المجاز في المطلق الذي لا يظهر له مقيد سوى ما هو المفروض واما اذا ثبت التقييد بغير ذلك فهو كاف في الخروج عن الندرة فترجيح التقييد الثابت حينئذ الى الدليل ومنها ان دلالة المطلق على الاطلاق بحسب العرف بعد ملاحظة الامرين كما اذا قال اعتق رقبة مؤمنة فانه لا شك في فهم من ذلك تقييد المطلق لا حمل الامر في المقيد على الندب ومنها شهرة القول بذلك بين القوم حتى نص عليه جماعة من فحولهم ومنها ان التقييد قد لا يكون منافيا لاستعمال اللفظ فيما وضع له فهو وان كان خلاف الظاهر ايضا الا انه راجح بالنسبة الى ما كان مخالفا للظاهر من جهة ارتكاب التجوز وقد يفصل بين التقييد الذي يندرج في المجاز بان يستعمل المطلق في خصوص المقيد وبين ما لا تجوز فيه فان الاول نوع من المجاز مع التامل في شيوعه فان معظم التقييدات من قبيل الثاني فهو بمنزلة سائر المجازات بخلاف الثاني ولا يخلو عن وجه ثم ان ما ذكر انما يكون اذا كان التقييد المجاز في نفسه وقد يعرض لكل منهما ما يوجب ترجيح المجاز او التوقف كما اذا كان المجاز مشهورا والتقييد بعيدا وجوها **قوله** بل قيل بكونه مجازا مشهورا اه **اقول** قد يستفاد من بعضهم كلام في كون التخصيص من المجاز المشهور بل يظهر من المحقق القمي ره منع الاول ايضا وان امكن ان يقال ان الغلبة الموجودة في التخصيص انما هي بالنظر الى نوع العموم لا في كل واحد منها حتى يتحقق المجاز المشهور وكان قوله فتامل اشارة الى ذلك **قوله** والظاهر تقديم الجملة الغائية اه **اقول** لا شك في انها اقوى بل ربما يتوهم ان نفي الحكم فيما عدا بعد الغاية انما هو من المنطوق لا المفهوم وادعى بعض الافاضل ان كل من قال بحجية مفهوم الشرط قال بحجية مفهوم الغاية دون العكس واما مفهوم الوصف فهو اضعف منهما وقد وقع بينهم في حجيته اختلاف عظيم وقد يتوهم من ذلك تخصيص الاول مما اطبق على حجيته ومنشأ التوهم امور احدها ما اشتهر بينهم من ان الاصل في القيد ان يكون احترازيا ولا يراد به الاحتراز في ذلك في الحدود والتعريفات وبيان فائدته في ذكر قيد لا يكون مخرجا للشيء وثانيها عدهم الصفة من المخصصات المتصلة للعموم ولا خلاف لهم في ذلك في مباحث التخصيص وثالثها ما اتفقوا عليه من لزوم حمل المطلق على المقيد مع اتحاد الموجب كما اذا قيل ان ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة مع انه لا معارضة بينهما يحتاج الى الحمل الا مع البناء على دلالة المقيد على انتفاء الحكم بانتفاء القيد ليقع المعارضة بينه وبين اطلاق منطوق الاخر وقد بينا فساد هذا التوهم وبطلان منشائه في سائر زبرنا الاصولية بما لا مزيد عليه ثم ان الظاهر انه لا اشكال في ان المنطوق يقدم على المفهوم كما هو مقتضى قوله مع تقدم ظهور التعليل في الجملة التنبيه على ظهور الجملة في المفهوم وهذا بالنظر الى ذاتي المنطوق والمفهوم والا فربما يقدم المفهوم على المنطوق بل على المنطوق الصريح من جهة امور خارجية كما هو الحال في مفهوم قوله ع اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء **قوله** فيدور الامر بين النسخ وارتكاب خلاف ظاهر اخر اه **اقول** وذلك كالتقييد والمجاز والاضمار واما النقل والاشتراك فقد ذكرنا ان الغرض لا يتعلق بهما هيهنا **قوله** والمعروف ترجيح الكل على النسخ اه **اقول** اما ترجيح التقييد عليه فلما مر في ترجيح التخصيص عليه بل الحكم بالتقديم فيه اوضح لانتفاء التجوز فيه في الغالب واما ترجيح المجاز فلظاهر فهم العرف ولغلبة المجاز بالنسبة اليه وقد يقال ان النسخ من افراد التخصيص فانه تخصيص في الازمان وقد مر ترجيح التخصيص على المجاز فينبغي اذن ترجيح النسخ ايضا وفيه بعد تسليم كونه تخصيصا انه ليس المراد بالتخصيص ما يشمل ذلك بل المراد ما عداه لوضوح ندرة النسخ بالنسبة الى المجاز وغيره وعدم انصراف الكلام اليه نعم لو كان نفي الحكم بالنسبة الى بعض الازمان هناك جاريا على التخصيص العرفي لم يبعد ترجيحه على المجاز كما اذا قال

في مباحث التعادل والتراجيح

اكرم زيدا كل يوم ثم قال بعد عدة ايام لا يجب عليك اكرام زيد ثم ان ما ذكرنا من تقديم المجاز انما هو اذا كان دوما يحمل النسخ قبل حضور وقت العمل وامّا
بعده تعين الحكم بالنسخ لما تقرر من عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة وخروجه عن محل الكلام هذا اذا علم انتفاء البيان لسابق واما مع الشك
فيه كما هو الحال في غالب خطاباتنا فالظاهر ايضا ترجيح المجاز واما ترجيح الاضمار فقد صرح في المنية به كما صرح بتقديم المجاز ولم نعثر على احد حكم بخلافه واما
بتقديم النسخ او بالتوقف ويدل عليه ظاهر فهم العرف وبعد النسخ وشيوع الاضمار ومخالفة النسخ للاصل والظاهر ثم ان المصنف لم يتعرض لبعض
صور الدوران بين الامور الخمسة المذكورة التي يتعلق بها الغرض فينبغي ان نتعرض له تتميما للمرام وتكميلا للمقام فمنها دوران الامر بين التخصيص والاضمار
والظاهر ترجيح التخصيص لرجحانه على المجاز المساوي للاضمار وعلى القول برجحان المجاز على الاضمار فالامر اوضح ومنها الدوران بين التقييد والاضمار و
الامر فيه ظاهر بعد ظهور تقدم التقييد على التخصيص المتقدم عليه ومنها دوران الامر بين المجاز والاضمار وقد نص العلامة في محكي النهاية بقوله انهما
على تساويهما فيتوقف الترجيح على ملاحظة المرجحات والاظهر لشيوع كل منهما في الكلام واشتراكهما في مخالفة الظاهر وذهب جماعة من المتاخرين الى
ترجيح المجاز على الاضمار وكانه من جهة اصالة الحمل على الحقيقة اذ لا مجاز في الاضمار وكلا القولين ضعيف واعلم ان ما مر من ترجيح بعض الوجوه المذكورة على
آخر انما هو بالنسبة الى معرفة المراد من اللفظ وتعيين المستفاد منه في مقام اهل اللسان بعد معرفة الموضوع له ولا يفيد ذلك معرفة الموضوع له اذ لا استناد
الى التجريحات العقلية والاستحسانات الوهمية في التوقيفيات مما لا معنى له بل لا يمكن الاعتماد على مثل ذلك في استخراج المراد ايضا فلا بد من ملاحظة
سائر المرجحات في خصوص المقامات كيف وليس الامر في المقام مبنيا على التعبد انما المدار على حصول الظن فالعمدة فهم العرف واهل اللسان وان كان مخالفا
لما مر من الترجيحات فلا تغفل **قوله** فلا وجه لملاحظة الاصول العملية في المقام آه **اقول** لقائل ان يقول ان الظهورات اللفظية بحسب الاغلب
مستندة الى الاصول عليه فان ظهور اللفظ في ارادة المعنى الحقيقي مستند الى اصالة عدم القرينة وظهور العام في العموم مستند الى اصالة عدم التخصيص فلو
تمسك احد في حملها على الحقيقة او على العموم بالاصلين المذكورين فكانه تمسك باصالة الحقيقة او العموم وقد تقدم من المصنف ره ادعاء ظهور الكلام
ويتبنا وجهه فلا فرق بين التمسك باستصحاب عدم النسخ والتمسك بذلك للظهور ولذا يتمسك في الوضع باصالة العكس مع ان الاوضاع توقيفية و
ذلك لعقد ان الحجة من الاصل والاستصحاب في مباحث الالفاظ والاوضاع هو ما افاد للظن ومعنى لو فرض الحجية ظاهر لبناء الامر في مباحثها على الظنون
لانسداد طريق العلم فيها غالبا واما مع عدم حصول الظن فلا معول عليهما اذ لا دليل على الرجوع اليهما على سبيل التعبد في المقام ومن هنا يظهر
القدح في الاحتجاج المعروف لنفي الحقيقة الشرعية من الاستناد الى اصالة بقاء المعاني اللغوية في عهد الشارع اذ لا اقل من الشك في بقائها بعد اشتهار الخلاف في
ثبوت الحقيقة الشرعية وقيام بعض الشواهد على خلافه وممن اشار الى بعض ما ذكرناه المحقق القمي ره في قوانينه في مبحث مفهوم الشرط حيث قال في حجة
حجة الثاني للحجية بان العدم مع تحقق سبب اخر ينوب منابه السبب الظاهر ثم قال ما لفظه لا يقال هذا ينافي ما ذكرت سابقا ان معنى المفهوم هو كونه مدلولا للفظ
مدلولا للفظ في محل السكوت هذا ليس من قبيل دلالة اللفظ اذ لا يتم ذلك الا بانضمام اصالة عدم تعدد السبب لانا نقول التبادر يقتضي انحصار المدلول
ويفيد تعيين السببية في الظاهر من دون الالتفات الى الاحتمال واحتمال التجوز في الكلام الذي يجري في جميع الالفاظ المستعملة في معانيها الحقيقية ولا ينفي بها ابدا
والا لما كان للتمسك باصل الحقيقة معنى وهو خلاف الاجماع انتهى وتقريبه ظاهر وان كان ما ذكره مخدوشا من جهة اخرى اشرنا اليها في بعض تعليقاتنا
الاصولية وبالجملة فان كان الاستصحاب الذي تمسكوا به في المقام مما لا يفيد الظن فلا ينفع التمسك به ولا اختصاص فائدته بالظهور والظن فافهم **قوله** ثم
لا يجري في مثل العام المتاخر آه **اقول** الظاهر ان المراد ان التعارض المذكور لا يجري فيه هو على اطلاقه محل نظر اذ لو علم تاخر العام عن زمان العمل بالخاص
او علم تقدمه وجوزنا النسخ قبله جرى التعارض بين عموم الخاص باعتبار دلالته على ثبوت حكمه بحسب جميع الازمان وعموم العام باعتبار دلالته على ثبوت
حكمه بحسب جميع الافراد وان كان الاظهر ترجيح التخصيص فيه ايضا كما صرح به بعض الافاضل **قوله** فلا اعرف له وجها آه **اقول** لعل وجهه ان ظهور
اللفظ في المعنى الحقيقي مستند الى الوضع بدون الواسطة وفي المعنى المجازي مستند اليه معها والاول اقوى فتامل **قوله** فظهوره مستند الى الوضع
اقول لان المجازات مع القرينة لها وضع نوعي او لان القرينة اللفظية لها معنى حقيقي مستند الى الوضع فاللفظ المستعمل معها في المعنى المجازي
كذلك وعليه فالتصرف في المجاز يستلزم التصرف في الحقيقة ايضا فان حمل الاسد بمعنى الشجاع على الحقيقة واخراجه عن ذلك المعنى يستلزم اخراج يرمي
عن معناه المتبادر ايضا كما لا يخفى فان قيل التصرف في الحقيقة مآله الى التصرف في حقيقتين اذ يلزم منه خروج المجاز المعارض عن المعنى الحقيقي بخلاف التصرف
في المجاز فانه تصرف في حقيقة واحدة قلت الكلام في مباحث الالفاظ على الظهور فربما يكون المجاز اظهر من الحقيقة بل اظهر من حقيقتين الا ترى انه لو دار الامر في
استعمال المشترك في معنييه على القول بجوازه وبين حمله على المجاز يتعين الثاني وهو ظاهر **قوله** وان ارادوا به معنى اخر آه **اقول** هذا الذي نقل عنهم
انهم عبروا عنه بتقديم الحقيقة على المجاز يحتمل ان يكون ارادة معنيين احدهما ما شاع النزاع فيه بينهم وهو ان الاصل في الاستعمال هو الحقيقة
وحمل اللفظ على معناه الحقيقي فيما اذا دار الامر بينه وبين الحمل على المجازي وثانيهما النزاع الآخر وهو انه اذا دار الامر بين الحقيقة المرجوحة والمجاز
الراجح ولم يكن هناك قرينة دالة على تعيين المراد فانهما يتقدم اقوال فعن ابي حنيفة ترجيح الحقيقة وعن الشافعي ترجيح المجاز وعن جماعة منهم العلامة في
النهاية البناء على الوقف حجة الاول اصالة الحقيقة حتى يثبت المخرج ومجرد الشهرة لا يصلح صارفا كما في التخصيص وحجة الثاني الغلبة وشهرة الاستعمال وحجة الثالث

تكافؤ الظنين كما في التخصيص والتحقيق الذي ارتضاه بعض اهل الفن ان الغلبة مختلفة ودرجاتها متفاوتة فان شهرة استعمال اللفظ في المعنى المجازي قد يكون
بحيث يوجب فهمه من اللفظ وترجيحه على سائر المجازات من غير حاجة الى قيام قرينة معينة عليه لكن بعد قيام القرينة الصارفة عن معناه الحقيقي ولا تكون تلك
الغلبة بالغة الى حيث يكافؤ الظن الحاصل منها الظن المتفرع على الوضع فلا ريب في ترجيح الحمل على الحقيقة وقد تكون غلبة استعماله فوق ذلك
بان يكون الظن الحاصل من ملاحظة الشهرة مكافئا للظن الحقيقي ولا ريب ح في الوقف وقد تكون الغلبة فوق ذلك ايضا فيكون اللفظ بملاحظتها ظاهرا في
ذلك فيكون الظن الحاصل من الشهرة غالبا على ظن الحقيقة فيتعين القول حينئذ بترجيح المجاز وتكون الشهرة اذن قرينة صارفة ومن هنا يمكن دفع
ما يرد على ما صدر عن المحقق القمي ره في المقام في مبحث الاوامر فتدبر **قوله** فالمجاز الراجح الشايع آه **اقول** من جملة صور الدوران بين الصنفين
المختلفين من نوع واحد من الظهور دوران الامر بين المعاني المجازية بعد انصراف اللفظ بالقرينة عن المعنى الحقيقي والتحقيق فيه ان المعاني ان كانت
متساوية بحسب القرب والبعد وكثرة الاستعمال وقلته فلا اشكال في وجوب التوقف وان كانت مختلفة تعين الحمل على الاقرب والاشهر بعد وجود القرينة
الصارفة ولا حاجة الى قرينة اخرى معينة له لتحقق الانفهام العرفي الذي هو المناط والمدار في باب الالفاظ ولحوق المشكوك بالاعم الاغلب ومن هذا
الباب الالفاظ التي استعملها الشارع في المعاني الشرعية على القول بنفي الحقيقة الشرعية فيها فيحمل على المعاني الشرعية نظرا الى غلبة استعمالها فيها
في كلام الشارع وربما يحتمل في صورة التساوي حمل اللفظ على جميع المعاني نظير ما قيل من ظهور المشترك في ارادة الجميع عند انتفاء القرينة المعينة وفيه
ما لا يخفى اذ لو بنينا على جواز استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد فلا شك في مجازيته بل في انه ابعد المجازات وانذرها ومنه يظهر النظر في القول
بلزوم حمله عليها باسرها على سبيل البدلية كما حكاه العلامة ره في يه **قوله** واما بملاحظة المقام آه **اقول** ومن هذا القبيل تقديم تخصيص العام
الغير الوارد مورد السؤال على الوارد مورده كذا قيل والحق ان ذلك مسلم في تخصيص مورد السؤال واما في غيره فلا **قوله** وقد يكون لقرب احد
المخصصين آه **اقول** للقرب وجوه احدها قلة التخصيص فالتخصيص الواحد مقدم على التخصيصين فيما اذا دار الامر بينهما ومن فروع ذلك ما اذا
ورد عام دال على حكم ثم جاء مخصص لاخراج بعض اصناف العام عن تحته ثم جاء مخصص آخر لا يعلم انه مخصص مستقل او من افراد المخصص الاول مثاله
قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا المخصص بالمتنجس مع ما ورد في الخبر مسئلته عن السمن يقع فيه الفارة هل يؤكل فقال ع السمن ان كان جامدا فالقه
وما حوله فكل منه وان كان ذائبا فلا تاكله فيحكم بان السمن الذائب المحرم اكله من افراد المتنجس حتى يلزم تخصيص واحد يكون عملا باصالة العموم في المشكوك
ويظهر الثمرة في ثبوت نجاسة السمن فيثبت على ما قررناه وثانيها قلة ارتكاب خلاف الظاهر فيقدم ما يستلزم قلته على ما يستلزم كثرته كاخراج زيد عن تحت عموم
في يوم الجمعة واخراج عمرو عن تحت عموم مطلقا وثالثها ورود التخصيص السابق فاذا خصص عام وانكسر سورته وقوته قدم تخصيصه على تخصيص ما لم يخصص بعد
ولم ينكسر سورته وقوته وربما يقدم الثاني نظرا الى ان القاعدة المشهورة التي صارت بمنزلة المثل من قولهم ما من عام الا وقد خص يقتضي ورود التخصيص على
العام فبعد ورود التخصيص يقوى ظهور العام في النظر ويطمئن النفس بقوته وظهوره ورابعها ندور الافراد المخصصة في عام فيقدم تخصيص الافراد النادرة
في عام على الشايعة في عام آخر لسهولة الاول وخامسها ما اشار اليه المص ره وهو كثرة افراد العام فيقدم تخصيص العام الكثير الافراد على تخصيص العام القليل
الافراد لما ذكره المص وللوجه الاعتباري الذي ذكره بعضهم من ان هو لبلد كلما كان اوسع كان التستر منه اسهل وسادسها ما اشار اليه ايضا وهو قلة افراد
المخصص فيقدم التخصيص بالافراد القليلة على التخصيص بالافراد الكثيرة والحق ان الاكثر ان كان في مرتبة الاستهجان كما اذا كان اكثر افراد العام فذاك مسلم والا
فلا لوحدة المخصص على كلا التقديرين بل ربما يقال ان استهجان تخصيص الاكثر ايضا يختص بما اذا وقع التخصيص بالنسبة الى الافراد واما اذا وقع بالنسبة
الى الاصناف فلا ومن هنا يندفع المحقق القمي ره وغيره الاشكال الوارد في قوله تعالى حكاية عن ابليس لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين مع قوله تعالى ان عبادي
ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين فراجع كلماتهم في ذلك المقام ومما ذكرنا ظهر ان ما ذكره الشهيد الثاني ره في مسئلة الحبوة من كتاب الروضة
من تقديم الاقل افرادا ليس على ما ينبغي ثم انه بقي صور عديدة مما تعارض فيه القرينان من النوع الواحد لم يتعرض لها المص ره وحكمها يظهر مما مر فمنها تعارض
التخصيصين والرجحان فيه نوعيا وكذا تعارض الاضمارين فلا بد من ملاحظة المرجحات في الموارد الخاصة والرجوع الى الاصول مع عدمها ومنها تعارض التقييدين
وحكمه تقديم تقييد الافراد النادرة على الشايعة هذا تمام الكلام في صور الدوران لشائعة وقد علم منه ايضا حكم الدوران بين احد الاثنين من نوع واحد
كدوران الامر بين تخصيص وتخصيصين ومجاز ومجازين الى غير ذلك فان الواحد يرجح على المتعدد الا ان يكون في خصوص المقام ما يرجح جانب المتعدد ويظهر بالتامل
فيه حكم ما لو دار الامر بين واحد من نوع واثنين من نوع آخر وملخص حكمه انه في المتساويين نوعا يقدم الواحد على المتعدد كمجاز واضمارين وبالعكس بناء على
تساويهما وفي المختلفين نوعا يرجع الى فهم العرف في خصوص المقام كما اذا دار الامر بين المجاز والتخصيصين لم نقف على احد حكم فيه بترجيح احد الجانبين كذا يظهر
حكم الصور الثلاثية والرباعية فصاعدا الحاصلة من نوع واحد ومن انواع متعددة مع اتفاق العدد في الجانبين او اختلافه والضابط مراعاة
المراد على حسب متفاهم العرف اعلم ان ما ذكر من ترجيح بعض المرجحات الداخلية على بعض كالتقييد على التخصيص انما هو مع عدم اعتضاد المرجوح بالمرجحات
الخارجية كالشهرة ولا فصل القول باعتبار المرجح من جهة ان حجية الالفاظ انما هو من باب الظن الشخصي والنوعي مقيدا كما هو مذهب الشيخ الشريف ره فعند
قيام المرجح الخارجي لا يحصل في الطرف الراجح ظن فلا بد من طرحهما والرجوع الى الاصول واما على المختار من الحجية من باب الظن النوعي المطلق فيقدم الراجح لوجود

في مباحث التعادل والترجيح

المناط فيه **قوله** ويتقلب بعد تلك الملاحظة آه **اقول** هو مثل ما مر في كيفية تعارض آية النبأ مع الآيات الناهية عن العمل بما وراء العلم
قوله فنقول توضيحا لذلك آه اقول تفصيل الكلام في هذا المقام انه اذا حصل التعارض بين ازيد من دليلين فاما ان يتوافق اثنان منها في النفي
الثالث واما ان لا يتوافقا بل يتعارض كل منهما مع الآخر كان يدل احدها على الوجوب والآخر على الحرمة والثالث على الاباحة والاول على ثلاثة وجوه لان
المتوافقين اما ان يكونا نصين او ظاهرين بالنسبة الى الآخر او بالعكس او يكون احدهما كذلك بالنسبة الى الثاني وهو كذلك بالنسبة الى الآخر والاول
على ثلاثة اقسام لان المتوافقين اما ان يكونا منفصلين عن الآخر او متصلين به او مشتبهي الحال والاول على قسمين لانه اما ان يمكن العلاج اولا
والثاني ايضا على وجوه لانه اما ان يكون اثنان من الادلة نصين بالنسبة الى الثالث وظاهرين او مختلفين وعلى التقادير فاما ان يوجد نص فيما بين النصين
والظاهرين والمختلفين بالنسبة انفسهما اولا بل يكونان بالنسبة انفسهما ظاهرين فتحصل للتعارض بينها صور عديدة فلا بد من ضبط الكلام في حكمها
على وجه يتميز كل منها بما يخصها الاولى ان يتعارض متوافقان نصان منفصلان مع الآخر وامكن العلاج وهي تتشعب بصور ثلاث صورة يجب فيها
الترتيب في العلاج بمعنى تقديم علاج احدهما بالنسبة الى الثالث على الآخر وصورة اخرى يجب فيها مراعاة الدفعة وثالثة يتخير فيها مثال الصورة وجوب
مراعاة الترتيب ان يقال اكرم العلماء ولا يجب اكرام العلماء ويباح اكرام الفقهاء مع فرض عمينة الاصوليين في الاخيرين لكونهما خاصين لا يصح
الترتيب في العلاج بان يعالج معارضة الخاص عني الفقهاء مع العلماء اولا ثم معارضة العام اعني الاصوليين بل لا بد من اخراجهما عن تحته دفعة ومثال التخيير
ان يقال اكرم العلماء ولا تكرم زيدا ولا تكرم عمرا وكذا المثال الثاني اذا اخرج الاعم اولا دون العكس والسر فيما ذكرناه ان الاصل الاولي في المقام هو الاخذ
الدفعي مع لزوم الترجيح بلا مرجح من الترتيب فان لزم الخروج عن ذلك الاصل وارتكاب الترتيب تغير الحكم والنسبة الثابتين على الدفعة كما في المثال الثاني
فان النسبة بين الاصوليين والعلماء الا هو العموم المطلق فلو ارتكب الترتيب بعلاج الفقهاء اولا لصار الحاصل انه يجب اكرام العلماء الغير الفقهاء وانقلب النسبة
بينه وبين الاصوليين الى عموم من وجه لاجتماعهما في الاصولي الصرف وافتراقهما في الطبيب والاصولي والفقيه فتغيرت النسبة وكذا الحكم لان حكم الاصولي
بناء على الدفعة هو عدم وجوب الاكرام وعلى الترتيب حصول العموم من وجه لا بد من الرجوع الى المرجحات والى التخيير مع عدمها فقد تغير حكم الجمع الى الترجيح
وان لم يلزم من ذلك كما في المثال الاخير حيث ان نسبة العموم المطلق بين العلماء وزيد وعمرو والحكم هو اخراجهما عن تحته لم يتغير الحكم بالتخيير لا يبعد الترجيح
بسبب التخيير بينهما كما لو اكل احد الرغيفين من باب واحد للمستبلين ان لزم من الدفعة ارتكاب خلاف الاصل حكم بالترتيب لان قلة ارتكاب خلاف الاصل من مرجحا
فلا يلزم الترجيح بلا مرجح كما في المثال الاول حيث انه لا بد على الدفعة من حمل الامر على المجاز وهو لانه يحتمل تفع التعارض بينه وبين لا يجب اكرام العلماء الا ان ارتكاب
التخصيص باخراج الاصوليين عن تحت العلماء المندوب اكرامهم والحكم باباحة اكرامهم بخلاف العلاج بالترتيب بتخصيص اكرم العلماء باخراج الاصوليين او الفقهاء
انه يجب اكرام العلماء الغير الاصوليين وهو خاص بالنسبة الى لا يجب اكرام العلماء فيرتكب التخصيص باخراج العلماء الغير الاصوليين عن تحته ويحكم بوجوب اكرامهم فلئن
قيل لا يرتفع خلاف الظاهر في الدفعة على الترتيب للزوم مجاز وتخصيص في الاول ولزوم تخصيصين في الثاني فاللازم ح الحكم بالدفعة على مقتضى الاصل
قلت غاية الامر تساويهما كما وكيفا فلا الظهور اولوية التخصيص من المجاز كما مر الثانية هذه الصورة بعينها مع عدم امكان العلاج مثل ان يقال اكرم العلماء
ولا تكرم عدول العلماء ولا تكرم فساق العلماء ووجه عدم امكان العلاج فيه انه وان كان من قبيل العموم المطلق بحسب ظاهر النظر الا ان النظر الدقيق يفهم ان مآله
التباين كانه قيل لا تكرم العلماء ولا يجري المرجحات الدلالية ح فحكمه الرجوع الى المرجحات الصدورية فاما ان يرجح العام فيطرحان او يرجح احدهما ويطرح الآخر او
يحكم بالتخيير مع التساوي وهذا ما قيل من انه اذا قام الشهرة على خلاف حكم العام في بعض افراده يحكم بعد اندراج الاول واندراج الثاني الثالثة ان
يتعارض متوافقان متصلان مع الآخر كان يقال اكرم العلماء العدول الا النحاة وحكمه العلاج مرتبا الاول فالاول الرابعة هذه الصورة مع الاشتباه في الاتصال
والانفصال مثل المخصص بالاستثناء حيث اختلف فيه كلمات الفقهاء في كتاب الغاية وسيأتي الكلام في تحقيق حكمه الخامسة ان يتعارض متوافقان ظاهران
بالنسبة الى الثالث وهو على اقسام ثلاثة لان المتوافقين اما متباينان مع الثالث واما عامان من وجه بالنسبة اليه او احدهما متباين والآخر عام من وجه مثال
الاول يجب اكرام العلماء ولا يجب اكرام العلماء ويباح اكرام العلماء وحكمه الرجوع الى المرجحات الصدورية والى التخيير مع عدمها ولا يجري هناك المرجحات الدلالية
ومثال الثاني اكرم العلماء ولا تكرم الفساق ولا تكرم العدول وحكمه على القول بجريان المرجحات الدلالية في العامين من وجه كون التعارض بينهما من مورد قاعدة
الجمع لا الطرح لانه لا بد من العمل بالثلاثة في مادة الافتراق والتوقف في مادة الاجتماع والرجوع الى الاصل الموافق لاحدهما لا الى الاصل لئلا يلزم المخالفة القطعية
ثم التخيير العقلي كما حققنا واما على القول بعدم جريانها فيهما فلا بد من الرجوع الى المرجحات الصدورية كما في الثاني ومثال الثالث اكرم العلماء ولا يجب اكرام العلماء
ولا تكرم اهل الكوفة وحكمه انه يلاحظ المتباينان اولا ويتفحص عن المرجحات الصدورية لاحدهما فان ترجح المتباين الذي هو احد المتوافقين اخذ به ويطرح الثالث
المتوافق الآخر الذي هو عام من وجه ايضا من المعارض وان ترجح الآخر اخذ به ويطرح المتباين المتوافق فيقع التعارض بينه وبين المتوافق الآخر فيرجع في مادة
الاجتماع الى الاصل الموافق لاحدهما والى التخيير مع عدمه على القول بجريانها في العامين من وجه والى المرجحات الصدورية على القول بعدمه
وان تساوى المتباينان فالحكم هو التخيير الشرعي ثم ان اختار المكلف المتباين الموافق سقط الآخر وسلم عن المتوافق الآخر وان اختار المتباين الآخر فلا اشكال
في سقوط المتباين المتوافق وهل التخيير بمنزلة المرجح للمختار فيقع التعارض بينه وبين العام من وجه ويرجع الى الاصول والتخيير اولا بل هو حكم تعبدي في مقام التباين

في حكم التعارض بين ازيد من دليلين

المسألة ومعه فلا يصلح لمعارضة العام من وجه فهو سليم عن المخاصم وهما مبنيّان على كيفية دلالة الاخبار العلاجية السابعة ان يتعارض متوافقا الظاهر مع احدهما

نص والاخر ظاهر بالنسبة الى الثالث معه فاما ان يكون الاظهر عاما من وجه كما في اكرم العلماء ولا تكرم الفساق ولا تكرم العالم الفاسق واما ان يكون مباينا

كلها اكرم العلماء ولا يجب اكرام العلماء ولا تكرم العالم الفاسق والاول على اقسام لانه لا يخلو اما ان يكون النص هو الخاص محرجا لمادة اجتماع الاخر

كما في هذا المثال واما ان يكون محرجا لمادة افتراق المنفرد كما اذا قيل اكرم العلماء ولا تكرم الفساق ولا تكرم عدول العلماء واما ان يكون محرجا لبعض مادة

افتراقه وبعض مادة الاجتماع مثل لا تكرم الاصوليين في المثال الاخير اما الاول فلا اشكال فيه اذ بعد حمل المنفرد على ما هو نص بالنسبة اليه

وهو الخاص الذي يرفع مادة الاجتماع ويخرجها يرتفع التعارض بين العامين من وجه ضرورة ان تعارضهما انما هو في مادة الاجتماع وقد دل الدليل على

خروجها فيعمل بهما في مادة الافتراق واما الثاني فحكمه انه يصير احد العامين من وجه وهو اكرم العلماء بعد تخصيصه بالنص مختصا بالعدول وخاصا ونصا

بالنسبة الى ذلك العام من وجه يعني لا تكرم الفساق في المثال لشموله له دون العكس فيحمل العام على الخاص ويبني على وجوب اكرام العلماء الغير العدول ويرتفع

التعارض واما الثالث فحكمه انه بعد حمل احد العامين من وجه وهو اكرم العلماء في المثال على الخاص يصير النسبة بينه وبين العام الاخر وهو لا تكرم الفساق

عموما من وجه لاجتماعهما في الفقيه الفاسق وافتراقهما في الفقيه العادل والفاسق الغير الفقيه فلا بد من التوقف في مادة الاجتماع والرجوع الى الاصل

ثم التخيير والثاني يحتمل في حكمه وجوه احدها الرجوع الى المرجحات الصدورية لاحد المتباينين او جعلها والا فالتخيير استنادا الى عموم اخبار العلاج الدالة

على الرجوع الى المرجحات المذكورة ثم التخيير ويشملها الصورة امكان حمل العام على الخاص وتغيير النسبة وثانيها حمل العام على الخاص اولا وملاحظة

النسبة بينه وبين المتباين بعد ذلك فربما يتغير النسبة الاولية كما في المثال المذكور حيث يصير النسبة بعد التخصيص العموم مطلقا باعمية المتباين

فيحمل العام على الخاص ايضا فلا يلزم طرح شيء من الدليلين وهو الانسب بقاعدة الجمع وثالثها التفصيل بين كون النص دليلا لبيا او لفظيا فالاول

على الاول والثاني على الثاني نظرا الى ان اللفظ يصير قرينة لارادة الخاص من العام بخلاف الدليل اللبي والاوجه هو الثاني وفيما عدا العرف

الثامنة ان يتعارض كل منهما مع الاخر ولم يحصل التوافق في شيء منها مع كون اثنين منها نصين بالنسبة الى الثالث مع وجود التصنيف بينهما كان يقال

اكرم العلماء ويحرم اكرام العلماء الفساق ويستحب اكرام العلماء الفقهاء وحكمه التخصيص بحمل العام الثالث على النصين فعلا او تخصيص احد

النصين بالاخر اولا وتخصيص العام الثالث بهذا العام المخصص الثامنة هذه الصورة بعينها مع عدم تحقق التصنيف بينهما كان يقال بدل

الاخير يستحب اكرام العلماء الفساق وحكمه تخصيص العام الثالث بالنصين والرجوع فيهما الى اخبار العلاج لكونهما متباينين التاسعة ان يتعارضا

مع عدم التوافق وكان اثنان منها الظاهرين بالنسبة الى الاخر وهو على اقسام ثلثة لان الاثنين اما متباينان مع الثالث او عامان من وجه او مختلفان فيهما مثال

الاول اكرم العلماء ولا تكرم العلماء ويستحب اكرام العلماء وحكمه الرجوع الى المرجحات بالنسبة الى كل منها ومثال الثاني اكرم العلماء ولا تكرم الفساق

ويستحب اكرام العدول وحكمه الجمع في غير مادة الاجتماع والتوقف فيها والرجوع الى الاصل او التخيير ومثال الثالث اكرم العلماء ولا تكرم العلماء ويستحب اكرام

العدول وحكمه يظهر مما سبق فان بالنسبة الى العام من وجه يعمل بكل منها في غير مادة الاجتماع ويتوقف فيها كذلك وبالنسبة الى المتباين يرجع الى المرجحات

الصدورية العاشرة ان يتعارض كذلك مع كون احدها نصا والاخر ظاهرا بالنسبة الى الثالث ولا يخلو اما ان يكون الظاهر متباينا او عاما

من وجه فمثال الاول اكرم العلماء ولا تكرم العلماء ويستحب اكرام الاصوليين وحكمه ان يحمل الظاهر على النص والتفسير الحاصل انه يجب اكرام العلماء الغير الاصوليين

فينقلب النسبة من التباين الى العموم مطلقا باعمية الظاهر فيحمل على الخاص ومثال الثاني كالاول مع تبديل العلماء في النهي بالفساق مثلا وحكمه ان يحمل

العام على الخاص ايضا او لا فيبني القسمة على ما كان عليه حكمها يعلم بتطبيق هذه تمام الصور وهي عشر كاملة مشتملة على صور كثيرة اذا احطت خبرا بها سهل

عليك الامر غاية السهولة والله الهادي الى نور الصواب وهو الموفق والمرجع والماب **قوله** وقد توهم بعض من عاصرناه اه **اقول** هو الفاضل

النراقي ذكره في عوائده وقد تقدم الكلام في ذلك عند التكلم في ادلة التسامح في مبحث حجية الاخبار **قوله** وهو غير معقول لا بعد نفي اه **اقول** المحصر

المطلب ان العام المخصص لا يكون حجة في الباقي الا بعد احراز اصالة عدم مخصص اخر وهو غير ممكن ههنا **قوله** ومن هنا يصح ان يقال ان النسبة اقول

اختلف كلمات الاصحاب في هذه المسألة ومنشأ الاختلاف اختلافهم في كون الاستثناء من قبيل المخصص المتصل او المنفصل فقد ورد في رواية زرارة

عن الصادق عليه السلام ان الامتعة ما استعيرت فلك ليلزمك قوله الا الذهب والفضة وورد في رواية ابن سنان عنه عليه السلام انه لا ضمان في العارية الا في الدنانير وفي خبر

الا في الدراهم فلا تعارض بين الاخيرين لكنهما يعارضان الاول فذكر فخر المحققين ره انه يحمل الاول على الثانيين حملا للمطلق على المقيد واورد عليه المحقق

والشهيد الثانيان ره اولا بان تلك القاعدة في المنفي والمثبت لا في المثبتين وثانيا بانها لا تجري في الحكم الوضعي كالضمان بل تجري بالنسبة الى الحكم التكليفي

ورده صاحب الكفاية وغيره بان المقام ايضا من قبيل المثبت والمنفي اذ المستثنى منه في الخبرين الاخيرين وهو عدم الضمان في غير الدراهم والدنانير

يعارض المستثنى في الاول وهو الضمان في الذهب والفضة والتعارض بينهما من قبيل تعارض العامين من وجه لاجتماعهما في غير المسكوك من الذهب والفضة

كالحلي وافتراقهما في الثياب مثلا والمسكوك فيرجع في محل الاجتماع الى المرجحات وبعد التساقط عنهما الى الاصل وهو هنا عدم الضمان فحكم فيه بمقتضاه

فقضية كلامهما ان الاول في حكم المتصل لتفسيرهما اياه بالغير وذكر في جواهر الكلام ما لخصه ان ههنا عبارات مختلفة احديها انه لا ضمان في العارية وثانيتها

في مباحث التعادل والتراجيح

ان في الذهب والفضة ضمانا وثالثها ان في الدراهم ضمانا ورابعها ان في الدنانير ضمانا فهذا كان يقال اكرم الجهال ولا تكرم الجهال فلا تكرم فيلك تكرم عمرًا وكان زيد وعمرو في الواقع من افراد الجهال فكما يرجع تخصيصا في المثال كليهما الى العام الاول ويجعل ذكرهما مع عمرو من قبيل التاكيد فكذا فيثبت الضمان في الدينار والدرهم ومطلق الذهب والفضة فلا وجه لتخصيص الضمان بالدرهم والدينار فالمستفاد من كلامه وتمثيله كونه من قبيل المنفصل والتحقيق ما فهمه صاحب الكفاية والرياض اصولا وفقها المتاخر من الوجه مضافا الى ان الامر في المقام دائر بين التقييد بحمل المطلق على المقيد ومستثنى الاول على مستثنى الاخيرين حتى يختص الضمان بالدراهم والدنانير فيثبت المطلوب وبين العكس اما بكون ذكرهما من باب المثال واما بكونه من باب التجوز وبين حمل الحصر في الخبرين الاخيرين على الاضافى فيكون المراد نفي الضمان عن غير الذهب والفضة كالثوب مثلا والتقييد اولى كما عرفت بل يدور الامر من جهة اخرى بينه وبين التخصيص في عموم المستثنى منه في الخبرين باخراج ما سوى اضاف الذهب والفضة عن الحكم بثبوت الضمان فيها ولا ريب في التقييد اولى من التخصيص كما مر فان قلت الترجيح لجانب الضمان في مطلق الذهب والفضة لا خصوص المسكوك كما ذهب اليه الفاضلان والمحكوك ان سواء لوحظ الترجيح الخارجي ام الداخلي اما الاول فلقيام الشهرة عليه واما الثاني فلان الغالب في العارية في مقام غير المسكوك كالحلى ولا بد من حمل المطلق على الشايع لا النادر قلت نمنع الترجيح بالوجهين اما الاول فلما عرفت من عدم العبرة بالمرجحات الخارجية في مقام الترجيح واما الثاني فلمنع الغلبة اولا وعدم افادتها الترجيح ثانيا وذلك لقطعية اندراج النادر واعتراف الخصم معارضتها بما ذكرنا من ترجيح التقييد ثالثا ولو لم يرجح المعارض فلا اقل من التساوي ولازمه التساقط والرجوع الى اصالة عدم الضمان كما قلناه **قوله** فان مقتضى الخبر الاول آه **اقول** هو ما رواه زرارة في الحسن عن الصادق عليه السلام قال قلت له العارية مضمونة فقال جميع ما استعرته فتوى اي فهلك فلا يلزمك تواه الا الذهب والفضة فانهما يلزمان الا ان تشترط انه متى توى يلزمك تواه وكذلك جميع ما استعرت واشترط عليك لزمك والذهب والفضة لازم لك وان لم يشترط عليك يقر به فما رواه اسحق بن عمار عنه وعن ابي ابراهيم عليهما السلام العارية ليس على مستعيرها ضمان الا ما كان من ذهب او فضة فانهما مضمونان اشترطا او لم يشترطا **قوله** ومقتضى تخصيص الثاني بالدراهم والدنانير آه **اقول** روى ابن مسكان في الصحيح عن الصادق عليه السلام انه قال لا تضمن العارية الا ان يكون قد اشترط فيها ضمانا الا الدنانير فانها مضمونة وان لم يشترط فيها ضمانا ومثله خبر ابن سنان عنه وكذا خبر عبد الملك بن عمرو عنه عليه السلام الا ان المستثنى فيها الدراهم لا الدنانير **قوله** وتمم فيه مواضع يحتاج الى التنقيح آه **اقول** الى هنا عبارة المسالك فلا تغفل **قوله** الا ان يقال ان الحصر في كل من روايتي الدرهم والدينار آه **اقول** ملخصه ان كلا منهما يخدش في حصر الاخرى لاستثناء الدرهم معناه ان في كل عارية غير الدرهم ضمانا وينقدح ذلك الحصر بالدينار وكذا العكس **قوله** وان كان النسبة آه **اقول** مثاله الثاني من شقي التعارض بين زيد وعمرو ونسيلين **قوله** قد عرفت ان الترجيح اما من حيث الصدور آه **اقول** لا يخفى ان هذا الوجه من الترجيح لا يجري فيما هو قطعي الصدور كالكتاب والخبر المتواتر بل لا يجري في الاجماع المنقول ايضا اذ لا يسعنا تفضيل بعض الاصحاب على بعض في العلم والعدالة فانهم كالحلقة المفرغة لا يدرى اين طرفاها ويظهر من صاحب الفصول رحمه الله فيه ما ليس بما ينبغى ثم انه يحتمل في باب المرجحات المذكورة على القول باعتبار الظنون الخاصة وجوه احدها التعبد الصرف في المنصوص اخذا بالاخبار من غير مدخلية للظن وثانيها كشفها عن الظن وثالثها ان يكون بناؤهم على الظن المطلق في باب الترجيح دون مبني الاحكام اما بملاحظة ظن مطابقة الخبر للحكم الواقعي واما بملاحظة ظن صدوره عن المعصوم وان كان الاول اقرب فان نظرهم كما في الظن المطلق فيهما من اي شيء حصل وان لم يكف في الاحكام ويوظا منه في الاول ويظهر من الفصول الاحتمال الثاني وهو بعيد عن كلامهم ورابعها التفصيل بالاكتفاء بالمنصوص مع وجوده وبالظن المطلق مع عدمه وهل يجري الاحتمالات المذكورة على القول باعتبار الظنون المطلقة اولا وجهان من انهم قد يبنون على الظنون الخاصة في مقابلة الظنون المطلقة كما في الخبر المفيد خلاف ما افاده القياس وان خلا عن الظن كما بنى عليه شريف العلماء وترتيبه اما طرح القياس فيه من نفي المذهب واما اخذ الخبر مع منافاته لاعتبار الظن المطلق فلانه لو تركه كان بمحض معارضة القياس ويحرم الاعتناء به فلا بد من اخذ الخبر الغاء للقياس فالظن المطلق معتبر في الخبر مع عدم معارضة القياس كما في عمل المقلد بقول المجتهد وان ظن خلافه نظرا الى انه اقرب الى الواقع ومن انه لا دليل على عدم اعتبار الظنون المطلقة كما في مسئلة القياس وهذا الوجه لا ينبغي فهم وذكر بعض اساتيدنا ان التامل في الاخبار يقتضي نفي المرجحات الصدورية التعبدية واستدل بان المذكور في مجموعها من المرجحات امور ستة احدها صفات الراوي وقد عرفت انها لا تتم الا بالظن المطلق وثانيها الشهرة في الرواية وقد عرفت عدم تحققها في الخارج للاختصاص في كتب المحدثين الثلاثة ومنه يظهر ان الخبر المتواتر لا يتحقق في زماننا الا فيما رواه الفريقان بطرقهما كقوله انما الاعمال بالنيات وقوله اني تارك فيكم الثقلين الحديث وثالثها موافقة الكتاب وهو ليس بحجة عند الخصم فكيف يكون مرجحا الا مع التفسير عن المعصوم الا ان يقال كما قيل ان الخبر الموافق له يفسره فيكون الكتاب مرجحا له ورابعها موافقة السنة وقد عرفت الاشكال فيها من جهة ان المراد بالسنة هو قول النبي صلى الله عليه وآله او فعله او تقريره ولا طريق الى العلم بها الا ما كان متواترا من زمان النسبة الينا ومع العلم بها لتواتر الفريقين لا يمكن الترجيح بها لانها المرجع حينئذ فلا معنى للترجيح بها وخامسها الاحدثية ولا يمكن الاستناد اليها اذ مع صدورهما من امام واحد لا يمكن معرفة الاحدث لعدم اطلاعنا على زمان الصدور ومع صدورهما من امامين لا يمكن الترجيح لان الثاني اما ناسخ وهو باطل لانقطاع النسخ بعد النبي صلى الله عليه وآله او غير ناسخ ولا يخلو حينئذ عن احد وجوه لانه اما ان يكون تخصيصا من الاول للحكم الواقعي من الثاني للتقية قولا بمعنى ان المتكلم بهذا الخبر يدفع الخوف او فعلا بمعنى ان العمل بمضمونه يرفعه واما

في بيان جهات الترجيح والمرجحات

بالعكس مع الأخرى وعلى الأول يلزم طرح الثاني في المفروض من انه من غير التقية وعلى الثاني يلزم الأخذ بالاحدث في زمان التقية لا في امثال زماننا التي لا تقية
فيها وعلى الثالث يتم الاخذ بالاحدث لكونه للحكم الواقعي فمع هذه الاحتمالات كيف يؤخذ بالاحدث مطلقا كما هو مدعى الخصم وثانيها مخالفة العامة
وهي من المرجحات لجهة الصدور فان قلت موافقة الكتاب يصلح للمرجحية بناء على مذهبكم من حجية ظواهر الكتاب وان تم ما ذكرتموه لزم الخصم
من المرجحات الصدورية قلت هي من المرجحات المضمونية لا الصدورية فلم يتحصل من الاخبار شيء من المرجحات الصدورية فتشنيع الاخباريين على الاصوليين
في تركها والرجوع الى الظنون في غير موقعه ثم ان بعد عدم تمامية المرجحات هل الحق هو البناء على الظنون المطلقة اما بالصدور او اما بالحكم الواقعي
ولا يتوهم تلازمهما اذ الاول لا يستلزم الثاني لجواز الصدور تقية او ارادة خلاف الظاهر الا على القول بكون حجية الاصول كالظاهر عدا التقييد
التخصيص والظن الحقيقة من باب الظن الشخصي كما هو مذهب المحقق القمي ره فيثبت التلازم او البناء على التخيير او الاحتياط وجوه والحق هو الاول لوجوه
احدها دلالة الاخبار العلاجية بنفسها في مواضع منها اشار اليها المصنف ره سابقا مضافا الى ما ورد في بعض الاخبار من الامر بالاخذ بالمشابه من
الائمة عليهم السلم وليس ذلك الا لاجل الظن بالمطابقة مع ان اختلاف الاخبار كما وكيفا وترتيبا يشعر به وثانيها الاجماع محصلا ومستنبطا من زعمهم
في اشخاص المرجح حيث يعلم منه ان الترجيح مفروغ عنه في نفسه فلا تخيير ولا احتياط ومنقولا على لسان العلامة في النهاية وثالثها بناء العقلاء في مقام
دوران الامر بين التعيين والتخيير ورابعها قاعدة الاشتغال في دوران الامر بينهما ولا اعتراض عليه بانه ربما يكون مقتضى القاعدة المذكورة في الموارد
الفقهية هو البناء على التخيير واخذ المرجوح مدفوع اولا بان الظن في المسئلة الفقهية مع ان الاحتياط الفقهي لا يعارض الاصولي وان امكن منعه بان الظن
وثانيا بان المقصود اثبات الجزئي لا الكلي فيتمسك في الصورة المذكورة بالادلة الاخر وثالثا بعدم القول بالفصل وخامسها حكم العقل وله تقريران
الاول انه ثبت في محله ان حجية اخبار الاحاد ليست من باب محض التعبد كالاصول العملية ولا من باب مجرد الظن الذي قام على حجيته دليل الانسداد كسائر الظنون
الظن مثل الرمل والنجوم وانما جنبتان جنبة التعبدية حيث نص الشارع على حجيتها ولذا تقدم على سائر الظنون الغير المنصوص عند التعارض
وجنبة الكاشفية حيث ان الشارع انما جعلها حجة من جهة غلبة ايصالها الى الواقع ولذا تقدم على سائر التعبديات كالاصول فالعقل بملاحظة ذلك
يحكم برضى الشارع بالظنون الواقعية واخذ المظنون عند التعارض نظير حكمه بوجوب تقليد الاعلم من جهة اقربيته الى الواقع الثاني دليل الانسداد
وتقريره هنا ان باب العلم بالاحكام الشرعية في هذه الازمنة منسد فلا بد من اخذ الخبر المفيد للظن عند تعارض الخبرين اذ لا يمكن طرحهما لوجود العلم
الاجمالي بوجود حكم الله في الاخبار الكثيرة المتعارضة ولا جمعهما كما هو المفروض ولا اخذ الموهوم لبطلان ترجيح المرجوح ومخالفة العلم الاجمالي بوجود
حكم الله في الظنون الجليل هذا ولا اشكال في شيء من مقدماته الا المقدمة الناطقة بكثرة التعارض في الاخبار فانها مسلمة في التعارض البدوي الذي
هو خارج عن محل الكلام واما التعارض المستقر فليس بكثير بل لم نجده مؤكدا في الفقه الا مسئلة ذكرها المحقق في المعتبر وادعى فيها ترجيح احد الخبرين
بالاعدلية ولو سلم فليس في الكثرة بحيث لا يكفي في علاجه المرجحات المنصوصة ويحتاج الى الظن المطلق ومنه ينقدح ما في مقالة الشهيد الثاني في باب نكاح
المتعة من رفضه حيث ادعى كثرة وقوع التعارض بسبب التقية انتهى هو من المرجحات الصدورية او الجهة الصدورية **قوله** واما تقسيم الاصوليين
المرجحات آه **اقول** هذا دفع دخل مقدر وتقريره ان التقسيم المذكور هنا لا يناسب تقسيم الاصوليين حيث انهم قسموا المرجحات الى السندية
والمتنية وقد جعلناهما هنا من قسم واحد هو المرجحات الصدورية وقسم اصل المرجحات الى المرجحات الصدورية والمرجحات لجهة الصدور والمرجحات
المضمونية وحاصل الدفع ان التقسيم يتفاوت باعتبار المعتبر فتارة يلاحظ في التقسيم حال مورد المرجح فيقسم المرجحات على الوجه المشهور اذ المرجح
لا يخلو اما ان يرد على السند او المتن فان المرجحات المضمونية مثلا واردة على المتن ايضا وتارة يلاحظ فيه حال المتصف بالرجحان الذي يرجحه المرجح فلا بد
من تقسيمها حينئذ على الوجه المذكور هيهنا الا ترى انهم يذكرون في المرجحات المتنية مثل المنطوق والمفهوم والخصوص والعموم مع انها من مرجحات الدلالة
التي هي قسيم للمرجحات المتنية وكذا يذكرون فيها النقل باللفظ والمعنى مع انه من المرجحات المضمونية فيعلم من ذلك انهم لاحظوا الجهة الاولى **قوله**
ونحن نذكر ان شاء الله نبذا من القسمين آه **اقول** قد ذكر بعضهم من المرجحات السندية ما ينيف على اربعين واقتصر المصنف ره على ذكر اثني عشر
منها وذكروا من المرجحات المتنية ما لا يكون ادخالا فيها على ما قرره المصنف ره في التقسيم واقتصر هو على ما يدخل فيها كذلك ثم اشار الى نبذة من غيرها
ونحن نشير الى ما وقفنا عليه في كتبهم من القسمين اما المرجحات السندية فمنها زيادة العربية فيرجح الخبر الذي راويه عالم بالعربية على الرواية التي راويها
غير عالم لان العالم بالعربية يتحفظ عن مواقع الغلط بخلاف غيره ومنها زيادة الفقاهة فيرجح الخبر الذي راويه فقيه على غيره لان الافقه اكثر تحفظا
عن الخبر ومقدماته وسببه ونحوه فكان الظن به اقوى ومنها كون الراوي لاحد الخبرين باشر القصة فانه يقدم على غيره الذي لم يباشرها كما قدمت
رواية ابي رافع ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم تزوج ميمونة وهو محل وكنت السفير بينهما على رواية ابن عباس انه نكحها وهو محرم فان المباشر احق
بالمعرفة من غيره ومنها كون الراوي سمع الرواية مشافهة للمروي عنه كما قدموا رواية القاسم بن محمد بن ابي بكر عن عائشة ان بريرة اعتقت وكان
زوجها عبدا على رواية الاسود انه زوجها حرا فان القاسم عمته عائشة فهو محرم لها فيشافهها وهو ينظر اليها فروايته عنها اكثر تحقيقا ممن
تكاعنها وهو لا يراها الا من وراء حجاب ويحتمل ان يكون المراد ان الراوي الثاني سامع منه فيقدم خبر على خبر مكاتبة اذ المكاتبة فيها احتمال المشافهة منها

في مباحث التعادل والترجيح

كون الراوي سمع وهو قريب من المعصوم فانه يرجح على من سمع وهو بعيد عنه لان الظن الحاصل من قوله اكثر ومنها كون الراوي جازما بالرواية فانه يقدم
على من لم يجزم و منها كون الراوي لاحد الخبرين حافظا والراوي للاخر يروي عن كتاب و فيه نظر و منها كون الراوي لاحد الخبرين مخالطا للعلماء ومجالسا
لهم لان جليسهم اعرف بطرق الرواية من غيره ومنها كون الراوي متحملا للرواية وقت البلوغ فانه يقدم على من تحمل في زمان الصبي لان البالغ اكثر تعقلا
وضبطا للفظ والمعنى من الصبي ومنها كون الراوي متحملا للرواية حال الاسلام فانه يقدم على من تحمل في حال الكفر فان قلت كيف يقتضي برواية الصبي
الكافر حتى يرجح عليها رواية البالغ والمسلم قلت المشهور المنصوص انه لا يشترط في تحمل الرواية الاسلام والبلوغ بل يكفي فيه التميز المفسر في شرح البداية
بان يفرق الحامل بين الحديث الذي هو بصدد روايته وغيره وقيل ان المراد به فرقه بين البقرة والدابة والحمار واشباه ذلك بحيث يميز ابله تميز فيقبل
الرواية التي تحملها المميز سواء كان مسلما حين التحمل ام كافرا وسواء كان بالغا ام صبيا فلو تحمل كافرا ورواها مسلما قبلت ومثل له الشهيد الثاني ره
برواية جبير بن مطعم حيث سمع النبي صلى الله عليه وآله وسلم يقرء في المغرب بالطور وكان قد جاء في فداء اسارى بدر فتحمله كافرا ثم رواه بعد اسلامه
كذلك رؤيته واقفا بعرفة قبل الهجرة وكذا لو تحمل صبيا ورواها بالغا قبلت وقد اتفق الناس على رواية جماعة من الصحابة عن النبي صلى الله عليه وآله
وسلم قبل البلوغ كالحسنين عليهما السلام فقد كان سن الحسن عليه السلام عند موت النبي صلى الله عليه وآله وسلم نحو ثمان سنين والحسين عليه السلام
اقل منه بستة اشهر وعشرة ايام وكعبد الله بن عباس وعبد الله بن الزبير وغيرهما وقد قبلوا رواياتهم من غير فرق بين ما تحملوا قبل البلوغ وبعده ولم
يزل الناس يسمعون الصبيان ويحضرونهم في مجالس الحديث ويعتدون برواياتهم بعد البلوغ وحدد بعضهم السن المسوغ للاستماع بعشر سنين او خمس
او اربع او نحوها ونحوها الاوجه له كما حققنا في شرح منظومتنا في علم الدراية ومن الله التوفيق والهداية ومنها صحة البصر فيقدم خبر صحيح البصر على
خبر مكفوف او مؤوف ومنها خبر جيد السمع فيقدم خبر خفيف السمع على خبر ثقيله ومنها صحة العقل في جميع الاحوال على اختلاله في بعضها وكذا تام
البدن ومنها كون الراوي اماميا فيقدم خبر الثقة الامامي على الثقة الغير الامامي وكذا خبر من صرح بكونه اماميا على من لم يصرح وكذا خبر الاقرب
الى طريقة الامامية كالفطحي على الابعد كالزيدي ومنها كون الراوي اكثر رواية لانه ابلغ او غاية عن التخليط فيقدم روايته على من لا يكون كذلك
ومنها كون احد الراويين مذكورا فيها باسم الامام عليه السلام بعنوان صريح والاخرى بعنوان ظاهر فيه كالعالم والفقيه ان اردفه بقوله عليه السلام والجواد
ان يكون ذلك من جهة الكتاب يعول على الظاهر الى غير ذلك مما يشار اليها في تضاعيف شرح كلام المصنف ره واما المرجحات المتنية فنشير اليها
قوله ويدخل في ذلك كونه اضبط اه اقول وكذا يدخل فيه كونه سريع الانتقال او سريع الانتقال وكذا كونه كاتب الرواية عنده
بالنسبة الى حافظها وكذا المركب منها بالنسبة الى المتفرد باحدهما قوله ان يكون بطريق ثبوت مناط القبول اه اقول ومنه كون عدالة احد الراويين ثبتت
بالتزكية المصرحة بان يصرح العلماء بتزكيته وعدالة الاخر عرفت بالتزامهم العمل على روايته وان لم يصرح بها كابراهيم بن هاشم وكذا ايضا كون
عدالة احدهما مجمعا عليها وعدالة الاخر مختلفا فيها وكذا كون احدهما ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه وكذا كونه ممن اجمعوا على كونه من اصحاب
الاجماع وكذا الحال في الموثق خصوصا بالنسبة الى الموثق عموما والموثق بلفظ صريح على الموثق بلفظ غير صريح والموثق في كتاب معتمد على الموثق في كتاب
غير معتمد وكذا الحال بالنسبة الى الاصرح في التجريح وما هو اكثر اعتمادا وما هو اقل اعتمادا وكذا الممدوح بمدح اقوى بالنسبة الى غيره والمؤكد توثيقه على غيره
قوله او رجحان احد المزكيين على الاخر اه اقول ومنه كون احد المزكيين اعرف واوثق واضبط او من يباشر في امر العدالة على غيرهم ومثله الكلام في
الاضبط والضابط وكذا لو كان تزكية احدهما مبنية على الاختبار والاخر على النقل او استندت في احدهما الى نقل اقوى وفي الاخرى الى نقل اضعف وكذا
في احدهما الى طريق اقوى كالعلو وفي الاخرى الى طريق اضعف كالنزول او تعرض في احدهما لذكر سبب معتد به ولم يتعرض في الاخرى له قوله ومنها علو الاسناد
اه اقول العلو اقسام اشرفها قرب الاسناد من المعصوم عليه السلام بالنسبة الى سند اخر يرد به ذلك الخبر وهو العلو المطلق فان اتفق مع ذلك ان يكون
سنده صحيحا فهو الغاية القصوى والفلاح المعلى ثم قرب الاسناد من احد علماء الحديث كالشيخ والصدوق والكليني والحسين بن سعيد وامثالهم ثم تقدم
زمان سماع احد الراويين في الاسنادين على زمان سماع الاخر لقربه من زمان النبي صلى الله عليه وآله وسلم ويقال للاخير من العلو النسبي واعتبر
جماعة ثم تقدم وفاة احد الراويين على وفاة الاخر فانه من العلو عند بعضهم ومثاله ما ذكره الشهيد الثاني ره في شرح الدراية من ان ما يرويه عن الشهيد ره
عن السيد عميد الدين عن العلامة ره اعلى مما يرويه عن الشهيد عن فخر الدين عن والده العلامة لتقدم وفاة السيد عميد الدين على وفاة فخر الدين
بنحو خمس عشرة سنة قوله وقد يناقش في بعض الموارد اه اقول المناقش هو العلامة ره في النهاية والظاهر ان مراده ان مرجوحيته تنافي مع كونه
نادرا خارجا عن مقتضى العادة لانه مرجوح مطلقا كما حققه المحقق القمي ره تبعا للفاضل الجواد ره وحينئذ فاعتراض جماعة من فاضل المتأخرين
بان كلامه هذا ليس بشيء لان تاثير الندرة ههنا غير معقول لا يخفى ما فيه فانا نعلم ان تعدده بحيث يخرج عن العادة يضعف الاعتماد عليه ويوجب تطرق
الغلط والكذب اليه اكثر من معاصره مثلا لو نقل بعض معاصرينا حديثا عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم برجال سنده اثنا عشر واخر حديثا برجال سنده
ثمانية عشر فانا نعلم ان تطرق الغلط الى الاول اكثر من تطرقه الى معاصره لندرة التعمير الى ما يزيد على مائة سنة بالنسبة الى رجال سند ذلك الحديث قال
الشارح الجواد ره ومن هذا القبيل طعن بعض المجتهدين من اصحابنا ومن العامة في الاحاديث المسلسلة للائمة ع المراد كون الرواة الى المعصوم باجمعهم متفقين في التسمية

في مباحث الترجيح والمرجحات

باسم واحد كاسم محمد مثلا فانه يتعدد ومثل هذا مما لا يضعف لاعتماد عليها ثم ان منهم من رجح نزول الاسناد على علوه بان كثرة الفحص وتحمل المشقة في تحصيل
الاخبار امر مطلوب عقلا وشرعا وفيه ان ذلك مسلم لكنه لا دخل له في صحة الحديث وضعفه وكثرة الاعتبار وقلته فمرجحيته بمجرد ذلك ترجيح بلا مرجح
نعم قد يتفق في النزول مزية ليست موجودة في العلو كان يكون رواته اوثق واحفظ او يكون الاتصال فيه اظهر للتصريح فيه باللقاء والا فالعلو
مع قطع النظر عن الامور الخارجية اولى ولذا ذكر في الدراية ان طلب سنده عند اكثر السلف وقد كانوا يرحلون الى المشايخ في اقصى البلاد لاجل
ذلك **قوله** وهذا اذا كان المرسل آه **اقول** وذلك مثل ابن ابي عمير عند اصحابنا وسعيد بن المسيب عند الشافعي **قوله** والا فلا يقابل
المسند آه **اقول** هذا هو الاشهر بين الاصوليين والمحدثين والى مذهب العلامة ره في احد قوليه وقوله الاخر عند المعارضة بل عند القبول مطلقا
واختاره ثاني الشهيدين ره في شرح الدراية فانه قال في تحقق هذا المعنى اي العلم بكون المرسل لا يروي الا عن ثقة نظر وذلك لان مستند العلم ان كان هو
الاستقراء لمراسيله فهذا معنى الاسناد ولا بحث فيه وان كان لحسن الظن به في انه لا يرسل الا عن ثقة فهو غير كاف شرعا في الاعتماد عليه وان كان لاسناده
الى اخباره بانه لا يرسل الا عن الثقة فمرجعه شهادته بعدالة الراوي المجهول وعلى تقدير قبوله فالاعتماد على التعديل وظاهر كلام الاصحاب في قبول مراسيل
ابن ابي عمير هو المعنى الاول ودون اثباته خرط القتاد انتهى ملخصا وقد حققنا ما عندنا في شرح منظومتنا في علم الدراية **قوله** وظاهر الشيخ في العدة
اقول وهو ظاهر من يلقبه بالقبول مطلقا كمحمد بن خالد البرقي من قدماء اصحابنا ووالد احمد على ما حكاه عنه ابن الغضائري **قوله** ولو بعلم وجهه آه **اقول**
يمكن ان يوجه باول الوجوه التي اشار اليها الشهيد الثاني ره في كلامه المذكور ويجاب عن ايراده بما اعتذر به الشافعية عن مراسيل سعيد بن المسيب من انهم
وجدوا لها مسانيد من وجوه اخر وبالمسند تبين صحة الاسناد الذي فيه الارسال حتى يحكم له مع ارساله بانه اسناد صحيح تقوم به الحجة وذكروا ان الفائدة تظهر في
صيرورتهما دليلين يرجح بهما عند معارضة دليل واحد فلعل تمام منهم من افرط فقدم المرسل على المسند عامدا ان الثقة لا يسند القول الى النبي صلى
الله عليه وآله وسلم الا مع القطع بانه وقع منه وهو كما ترى **قوله** كما هو واضح آه **اقول** توضيح الواضح ان خبر كل واحد من الكثيرين يفيد
ظنا على انفراده فاذا انضم الى غيره افاد ظنا اقوى من الاول ثم لا يزال يتزايد الظن الى ان قد ينتهي الى التواتر بحيث تصير قطعيا لا شك فيه **قوله** وحكي عن
بعض العامة آه **اقول** هو بعض الحنفية واما الشافعية فقد وافقونا واجاب في شرح الزبدة عن قياسهم بالتزام ذلك في المقيس عليهما ايضا
قوله ومنها ان يكون طريق تحمل احد الراويين آه **اقول** ويدخل فيه الاختلاف في اوقات التحمل واحواله ونحوهما كان يتحمل احدهما نهارا والاخر ليلا او يسمع
احدهما في خلوة او مكان يشتد فيه التقية والاخر في غيره وان كانا مخالفين للعامة او موافقين لهم لاحتمال الالقاء في الاول وهو مجرد القاء الخلاف
بين الشيعة ليسلموا من فتن العامة او يكون احدهما سائلا والاخر سامعا لان الكلام مسوق لهم كسائل او يكون احدهما قريب العهد كقوله سمعته منه
منذ سنة والاخر بعيده كقوله سمعته منذ سنين **قوله** كان يكون احدهما بقراءته آه **اقول** ظاهر سياق هذه العبارة يقتضي ان الاول اعلى من
الثاني وهو مذهب بعض اهل الدراية وكان هذا البعض لاحظ مقام الادب بالنسبة الى الشيخ ولذا كان المحققون من القدماء يعبرون عنه بالعرض كما في
شرح الدراية ثم هنا المتاخرون بالقراءة على الشيخ والمنقول عن علمائنا الحجاز والكوفة انهما في مرتبة واحدة لتحقق القراءة في الحالين مع السماع لا
وفيما اسماع الشيخ بمعنى قراءته لمراعاة الضبط ولما روي عن ابن عباس من ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال قراءتك على العالم وقراءة العالم
عليك سواء والاظهر الاشهر ان الثاني الذي يعبر عنه بالسماع عن الشيخ اعلى بل هو اعلى الطرق على الاطلاق لما ذكره الشهيد الثاني ره وغيره من
ان الشيخ اعرف بوجوه ضبط الحديث وتاديته ولانه خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وسفيره الى امته والاخذ عنه كالاخذ منه ولان النبي
صلى الله عليه وآله وسلم اخبر الناس اولا واسمعهم ما جاء به والتقرير على ما جرى بحضرته اولى ولان السامع اوعى قلبا وشغل القلب وتوزع الفكر الى
القاري اسرع وفي صحيحة عبد الله بن سنان قال قلت لابي عبد الله عليه السلام يجيئني القوم فيستمعون مني حديثكم فاضجر ولا اقوى قال فاقرء عليهم من اوله
حديثا ومن وسطه حديثا ومن اخره حديثا فعدوله الى قراءة هذه الاحاديث مع العجز يدل على اولويته من قراءة الراوي والا لامر بها وتامل في القوانين
وتبعه بعض المعاصرين في دلالة الصحيحة لكن الظاهر ان التامل في غير موقعه وما ذكره الشهيد اولى مما ذكره بعض الافاضل من ان الصحيحة تدل على
رجحان قراءة الجميع عند عدم العجز لانه لا يفيد المطلوب وسلم دلالتها عليه استشكل في الفصول في الوجه الثاني من الوجوه المذكورة بانه لا يقتضي
كون السماع اعلى من حيث الحجية بل من حيث كونه اقرب بالتادب انت خبير بان ما ذكره خارج عن محط الانظار كما ينبه عليه التامل في قول الشهيد ره
والاخذ عنه كالاخذ منه مع امكان ان يدعى ان التادب يجر العرض الظهر كما اشرنا **قوله** وهكذا غيرهما من انحاء التحمل آه **اقول** انحاء التحمل سبعة
. وهي النحوان المذكوران والاجازة والمناولة والكتابة والاعلام والوجادة وهي في القوة والضعف على الترتيب المذكور على المشهور المنصور وتفصيله
موكول الى محله **قوله** فيقدم الفصيح على غيره آه **اقول** التحقيق ما ذكره المحقق القمي ره من ان الفصاحة اذا كانت مما يستبعد صدورها عن غير المعصوم
كعبارات نهج البلاغة والصحيفة السجادية وبعض كلماتهم عليهم السلام الاخر من الخطب والادعية فلا ريب انها من المرجحات بل من اقويها والا فالذي يظهر من تتبع
الاخبار في مسائل الفروع انهم لم يكونوا معتنين بشان الفصاحة ولم يتفاوت كلماتهم في فصل تفاوت مع الركيكة بحيث يمكن التميز بذلك حصول الظن
والقرينة **قوله** الا ان يكون منقولا بالمعنى آه **اقول** بذلك يظهر ضعف ما صنعه بعضهم من رد الخبر الركيك في غير صورة التعارض ايضا محتجا بان المعصوم لا يتكلم

الا ان يرجع ذلك حينئذ الى ترجيح ما يحتمل ان يكون نقلا باللفظ على ما لم يعلم انه نقل بالمعنى **قوله** ومنها الافصحية آه **اقول** قد ذكرنا بعضه على ما نقله صاحب الفصول في الحديث النبوي صلى الله عليه وآله وسلم معللا بانه صلى الله عليه وآله كان مخصوصا من الفصحاء بما لا يشاركه فيه غيره فيغلب على الظن اختصاصه بالافصح ورد بانه صلى الله عليه وآله كان يتكلم بالفصيح والافصح ودعوى اختصاصه بالافصح ممنوعة لان الكلام في الافصح الذي يمكن صدوره من غيره وعندي ان الاولى ان يجعل المرجح بدل الفصاحة والافصحية موافقة اسلوب كلام المعصومين فان لكلامهم اسلوبا عجيبا يعرفه من مارس صنوف الكلام ادنى ممارسة خصوصا في الخطب والادعية كما ان لكلام الله عز وجل اسلوبا خاصا في جميع الكتب المنزلة سيما القرآن الكتاب الذي انزله هدى للناس وهو الفرقان **قوله** ومنها اضطراب المتن آه **اقول** لا يخفى ان الاضطراب لا يختص بالمتن بل ربما يوجد في السند فالخبر المضطرب على قسمين احدهما مضطرب السند وهو ما يرويه الراوي تارة بواسطة واخرى بدونها وفسره الشهيد الثاني ره بان يرويه الراوي تارة عن ابيه عن جده مثلا وتارة عن جده بلا واسطة وثالثة عن ثالث غيرهما ومثل له في رواية امر النبي صلى الله عليه وآله بالخط للمصلي سترة حيث لا يجد العصا واورد عليه المحقق في منتقى الجمان بان فيه مجالا للنظر ونقلنا وجه النظر في شرح منظومة الدراية فلا نطيل هنا بذكرها ومنشأ الاضطراب الواقع في سند الحديث المذكور على ما حكاه عن بعض محققي اهل الدراية من العامة ان احد رواته رواه تارة عن ابي عمرو بن محمد بن حريث عن جده بسائر الاسناد وتارة عن ابي عمرو بن حريث عن ابيه بالاسناد وثالثة عن ابي عمرو بن محمد بن عمرو بن حريث عن جده حريث بن سليم بالاسناد ورابعة عن ابي عمرو بن حريث وخامسة عن حريث بن عمار بالاسناد وسادسة عن ابي عمرو بن محمد عن جده حريث بن سليمان وسابعة عن ابي محمد عمرو بن حريث عن جده حريث رجل من بني عذرة ونقل عنه انه قال بعد حكاية هذا التعدد ان فيه اضطرابا غير ما ذكره وثانيهما مضطرب المتن وهو ان يحصل الاختلاف في متنه مثل رواية تمييز الدم المشتبه بالحيض والقرحة بان خروجه من الايمن علامة الحيض كما في الكافي وكثير من نسخ التهذيب او عن الايسر كما في بعضها قال في شرح الدراية ربما قيل بترجيح الثاني ودفع الاضطراب من حيث عمل الشيخ في النهاية بمضمونه فيرجح على الرواية الاخرى بذلك وبان الشيخ اضبط من الكليني واعرف بوجوه الحديث وفيهما معا نظر بين يعرفه من يقف على احوال الشيخ وطرق فتواه انتهى وقال المحدث البارع الشيخ الحر العاملي ره في الوسائل بعد نقل الروايتين على اختلافهما رواية الشيخ ره اثبت لموافقتها لما ذكره المفيد والصدوق والمحقق والعلامة وغيرهم وقال المحقق لعل رواية الكليني ره سهو من الناسخ الى ان قال ولا يبعد صحة الروايتين بتعددهما وتكون احديهما تقية واولها تاويل اخر ورواية الشيخ اشهر فهي مرجحة انتهى كلام المحدث العاملي ره وقال في الجواهر بعد كلام طويل ان الظاهر ان الشيخ في خصوص المقام اضبط ثم ايد كلامه بوجوه منها انه نقل عن بعض المحققين انه قال انتقدت نسخ التهذيب على المشهور وقال الاستاذ ره في كتاب الطهارة بعد ما ذكر من نقل الاقوال وغيره فيمكن ان يقال حينئذ ان رواية الكافي سالمة من الاضطراب المعارض بل الاضطراب التعارض انما هو في نسخ التهذيب بعضها مع بعض الى اخر ما قال وبالجملة كلمات الاصحاب في هذا المقام مضطربة كالرواية والمقصود من نقلها الاطلاع على معنى الاضطراب ومفاسده والا فالمسألة فقهية لا بحث لنا عنها ومما قررنا ظهر لك ان الاضطراب انما يضر اذا لم يكن لاحد طرفي الرواية رجحان والا فهو غير مضر وممن صرح بذلك صاحب المنتقى حيث قال في مقدمة كتابه المذكور بعد نقل كلام والده في التمثيل للاضطراب بالخبر المذكور ما لفظه وما ذكره في اضطراب المتن جيد ان كان في قوة ابتذ وطرح اخبارنا الخالية عن مقتضى الضعف سواه غير معلوم وليس في البحث عن الواقع فيما ضعف بغير طائل وذكر في حاشية له للكتاب على ما في النسخة التي رايتها ان في اخبار المواقيت حديثا مضطرب المتن ولكن الشرط لتحقق فاصل فيه لان احد طريقيه صحيح والاخر حسن وفي كتاب الصوم في اخبار القضاء عن الميت خبر من صحيح الطريقين على القول المشهور الا ان التساوي غير متحقق لظهور امارة على الضبط في احدهما وتجلما عدا مع ذلك غيره **اقول** ذلك الخبر المضطرب في اخبار المواقيت ما روي عن الصادق عليه السلام انه قال وقت المغرب في السفر الى ربع الليل فان المروي بطريق الشيخ ره الربع وبطريق الكليني ره الثلث وقد عد رواية الشيخ في باب المواقيت في صحي ورواية الكليني ره في صحر والمراد من الرمز الاول التصحيح عنده ومن التصحيح الاعلائي ومن الرمز الثاني التصحيح عند المشهور فكلامه من التصحيح يخالف ما نقلنا عن الحاشية من ان احد طريقيه حسن والخبر المذكور في كتاب الصوم صحيحة ابي مريم الانصاري حيث اختلف فيها رواية الشيخ ره في التهذيب مع رواية الصدوق والكليني ره ثم ان في كلام المصنف ره تسامحا ظاهرا فانه في صدد ذكر المرجحات لا الموهنات ولا شك ان اضطراب المتن من الموهنات بمعنى انه اذا دار الامر بين العمل بمضمون خبر مضطرب المتن وخبر اخر غير مضطرب يرجح العمل بالثاني كما في روايات مقدار ما يجزي من الذكر في الركعة الثالثة والرابعة من الصلوة فان رواية زرارة الدالة على اثنى عشر تسبيحة مضطربة المتن حيث ان التكبير ثابت فيها في جميع نسخ التهذيب في كتاب الصلوة على ما ادعاه بعضهم مع ان ابن ادريس اورده بعينها في السرائر باسقاط التكبير وقد انه الكلام لا يناسب المقام وكيف كان فالاولى ان يكون العبارة ومنها عدم اضطراب المتن او يقال ومنها اضطراب المتن وعدمه فتامل **قوله** وان خبر ما به ترجيح الترجيح آه **اقول** لا يخفى ان تخصيص ما ذكره انما هو من باب المثال والا فالترجيح بطرق التحمل ايضا من هذا القبيل وكذا النقل باللفظ وان كان موجودا في بعض النسخ الا انا اثبتناه على خط هو عند قراءتنا على الاستاد كما في بعض الخطابات السابقة ولا اعرف له وجها والوجه الذي ذكره لا يجدي طائلا **قوله** وقد عد هذا من مرجحات المتن آه **اقول** عد صاحب الزبدة وغيره في مرجحات المتن ما يقرب من عشرين بعضها من مرجحات الصدور وبعضها من مرجحات جهة الصدور وبعضها من مرجحات الدلالة بناء على تقسيم المصنف ره فمنها كون احد الخبرين مسندا والاخر مرسلا ومنها كون احدهما مرويا بقراءة الشيخ والاخر سماعا له ومنها كون احدهما

في الكلام على الترجيح من حيث الصدور

مؤكدا والاخر غير مؤكد ومنها كون احدهما معللا والاخر غير معلل لان الاول اقرب الى الانقياد سيما مع لفظ منه ولانه يدل على الحكم من جهتين من جهة اللفظ
ومن جهة دلالته على العلة ومنها كون احدهما منقولا باللفظ والاخر منقولا بالمعنى للاختلاف في قبول الثاني وفصل الشيخ بينهما اذا كان الراوي
معروفا بالضبط والمعرفة واما اذا لم يكن كذلك فالترجيح انما هو في الصورة الثانية ومنها كون احدهما متضمنا للتحديد والتعيين والاخر غير متضمن
لهما ومنها كون احدهما مخالفا للعامة والاخر موافقا لهم ومنها كون احدهما حقيقة والاخر مجازا ومثل له الشارح الجواد بما اذا ورد من وطي امة ابيه
ابيه فليس بزان وعورض بقوله من وطي ذكر بني امة ابيه فهو زان فالثاني ارجح اذ الوطي مجاز ولا يلاحظ حقيقة في حكم كون احدهما والاعلى المقصود
بالوضع الشرعي او العرفي والاخر بالوضع اللغوي ومنها صحة الفصحى في اطلاقهما وهو قضية التحقيق كما قرينة محله ومنها كون احدهما مشتملا على
مجاز اقرب والاخر على مجاز ابعد فيقدم الاول لان ما ذكر ولان القبل الدال على ان الحقيقة غير مرادة مندرج من قبل المجاز تبعا معاضد لذلك كما لو كان حمل
احدهما على حقيقته يستلزم مخالفة متواتر وحمل الاخر على حقيقته يستلزم مخالفة ظاهر احادي وقد مثلوا لذلك بقولهم توضئوا مما مسته النار
كان مجازية الاول اقوى لان حمله على الحقيقة يستلزم مخالفة ما تواتر عنه صلى الله عليه وآله وسلم من انه صلى الله عليه وآله اكل مما مسته النار ولم يحدث وضوء بخلاف مجازيته
معاضدة في حمله على الحقيقة لا يخالف متواترا بل احادا وهو لو وضوء مما مسته النار ومنها كون احد المجازين اقل احتمالا لان الاخر بان يكون احد الخبرين مجازا في معنيين
والاخر في اكثر من ذلك فيقدم الاول لانه ابعد عن الاضطراب من الاكثر ومنها كون احدهما خاصا والاخر عاما ومنها كون احدهما مشتملا على عام غير مخصص
اورد عليه الشارح الجواد بان الحكم برجحان الحقيقة على المجاز يغني عن هذا وفيه ما فيه وربما يعكس الامر فيرجح المشتمل على العام المخصص على عام غير مخصص
اورد عليه الشارح الجواد ان الاخر نظرا الى ان دلالة العام المخصص قوي للعلم بالقدر المخصص منه ووضوح دلالته على الباقي بخلاف العام الغير المخصص لشيوع
التخصيص بمنع عن وضوح دلالته على العموم ومنها كون احدهما مشتملا على عام مخصص والاخر على خاص مؤول ومنها كون احدهما دالا بالمنطوق والاخر
بالمفهوم ومنها كون احدهما دالا بمفهوم الموافقة والاخر بمفهوم المخالفة وعلل بعض المحققين بانه لو لم يعمل بالاول لزم مخالفة اللفظ بمنطوقه وذلك قريب من
استلزام الكذب بخلاف الثاني فان ترك العمل به يستلزم لغوية التقييد وهذا اهون من الاول ومنها كون احدهما دالا على الحكم بلا واسطة والاخر دالا
على معاضدة بلا واسطة الاشارة الى غير ذلك مما ذكروه **قوله** واما الترجيح من حيث وجه الصدور **اقول** ينبغي ان يعلم انه لا اشكال في صحة العمل
بكون احد الخبرين لبيان الحكم الواقعي والاخر للتقية لدوران الامر حينئذ بين الحجة واللاحجة ولان الحكم الموافق للتقية الفعلية فانه كالحكم المخالف للتقية المحققة
ولا يمكن القول بعدم حجيته وصدوره من كتاب المعصوم عليه السلام لان تقية المعصوم تكون حكما واقعيا اضطراريا ولا في الخبر الخالي عن المعارض من الغرض بما يفيد الظن
بكونه صادرا للتقية بناء على المشهور من ان الاخبار انما تدل على عدم حجية الموافق للعامة والموافق المظنون لا صالة عدم التقية ومستند الاصل اما الغلبة
او بناء العقلاء في الاخبار عن الواقع نظير اصالة الحقيقة واصالة عدم السهو ونعم موضع الاشكال على القول بان الرشد في خلافهم لدلالة بعض الاخبار عليه الى نفي
القطع بسقوط حجية الاعتبار على القول باعتبار الظن المطلق لتوقف الحجية على ظن موافقته للواقع والمفروض خلافه **قوله** توضيح المرام في هذا المقام
اقول مقصوده تحقيق اصل المطلب منه بعلم الجواب عن ثلثة وجوه المحقق ره ويمكن الجواب عن اولهما بالتزام جواز اثبات المسئلة العلمية بخبر الواحد الظني
بناء على اعتبار حجيته في المسائل الاصولية والفقهية كما صرح به جماعة منهم المصنف ره في غير موضع من هذا الكتاب وفي مجلس بحثه مع انا لا نثبت ذلك بخبر الواحد بل
بالمتواتر معنى كما لا يخفى **قوله** ينافيه التعليل المذكور اه **اقول** المراد التعليل بان الرشد في خلافهم قوله فيرجع الامر الى التعبد بعلة الحكم
اقول توضيحه ان الاحتمال الاول وان كان بعيدا من جهة بعد مجرد التعبد بالحكم وهو المخالفة وهذا الاحتمال يستلزم التعبد بعلته بمعنى الحكم بكون الرشد في خلافهم تعبدا
مع كذبه على وجه الاطلاق وهو ابعد من الاول **قوله** وقد اطلق الشباهة هذا المعنى اه **اقول** لعل الباعث على حمل الشباهة في خبر العرض على هذا المعنى
انه لو حمل على الاول لكان المرجح حينئذ هو الكتاب والسنة ولا معنى للترجيح بهما الا مع حمل الشباهة على هذا المعنى فافهم **قوله** بعد تسليم الغلبة اه **اقول**
منع الغلبة في الاخبار الواردة المتعارضة مشكل جدا **قوله** واصرح منها ما حكي عن ابي حنيفة اه **اقول** قد حكي انه كان بعض اهل عينيه يفتح الاخرى في
المخالفة ويقرب من ذلك ما حكي عنه من قوله لو قلت على ان اثبت لقلت منكوسا العلة مخالفة جعفر بن محمد حيث يثبته متوضيا وسياتيهم اتباع كانوا
يبيتونه نون **قوله** منع اغلبية التقية اه **اقول** منعها في صور التعارض مشكل كما عرفت **قوله** واما فيما كان من قبيل العامين من وجه اه **اقول** لا يخفى
ما في هذا الكلام من المنافرة لما تقدم سابقا من الرجوع الى المرجحات في العامين من وجه من حيث مخالفة العامة وان كان في فهمها تسامحا سهلا **قوله**
بالتقريب المتقدم اه **اقول** وسواء اذا كان احد الروايتين بعد الاخرى فتكون ذات مزية لا توجد في الاخرى **قوله** ان بعض المحدثين كصاحب الحدائق
اه **اقول** قال في مقدمة الحدائق ما لفظه حيث ان اصحابنا رضوان الله عليهم خصوا الحمل على التقية بوجود قائل من العامة وهو خلاف ما ادى اليه الفهم الكليل
والفكر العليل من اخبارهم عليهم السلام رأينا ان نبسط الكلام بنقل جملة من الاخبار الدالة على ذلك لئلا يحملنا الناظر على مخالفة الاصحاب من غير دليل وينسبنا
الى الضلال والتضليل فمن ذلك ما رواه في الكافي في الموثق عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال سألته عن مسئلة فاجابني عنها ثم جاء رجل اخر فسأله
عنها فاجابه بخلاف ما اجابني ثم جاء رجل اخر فسأله عنها فاجابه بخلاف ما اجابني واجاب صاحبي فلما خرج الرجلان قلت يا ابن رسول الله رجلان من اهل
العراق من شيعتكم قدما يسألان فاجبت كل واحد منهما بغير ما اجبت به صاحبه فقال يا زرارة ان هذا خير لنا ولكم فلو اجتمعتم على امر واحد لصدقكم الناس علينا ولكان اقل لبقائنا وبقائكم

في مبحث التعادل والترجيح

قال ثم قلت لابي عبد الله عليه السلام شيعتكم لو حملتموهم على الاسنة او على النار لمضوا وهم يخرجون من عندكم مختلفين قال فاجابني بمثل جواب ابيه فانظر الى صراحة هذا
الخبر في اختلاف اجوبته عليه السلام في مسئلة واحدة في مجلس واحد وتعجب زرارة ولو كان الاختلاف انما وقع لموافقة العامة لكفى جواب واحد بما هم عليه ولما تعجب زرارة
لعلمه بفتواهم عليهم السلام في المسئلة احيانا بما يوافق العامة تقية ولعل السر في ذلك ان الشيعة اذا خرجوا عنهم مختلفين كل ينقل عن امامه خلاف ما ينقله
الاخر سخف مذهبهم في نظر العامة وكذبوهم في نقلهم ونسبوهم الى الجهل وعدم التدين وهانوا في نظرهم بخلاف ما اذا اتفقت كلمتهم وتعاضدت مقالتهم فانهم
يصدقونهم ويشتد بغضهم لهم ولامامهم ومذهبهم ويصير ذلك سببا لثوران العداوة والى ذلك يشير قوله فلو اجتمعتم على امر لصدقكم الناس
علينا وذكر اخبارا اخر بهذا المضمون ثم قال وانت بمعونة ذلك تعرف ان الترجيح بين الاخبار بالتقية بعد العرض على الكتاب العزيز اقوى المرجحات فان جل
الاختلاف الواقع في اخبارنا بل كلها عند التامل والتحقيق انما نشا من التقية ومن هنا دخلت الشبهة على جمهور اصحابنا رضوان الله عليهم فظنوا ان
الاختلاف انما نشا من دس اخبار الكذب في اخبارنا فوضعوا هذا الاصطلاح ليميزوا بين صحيحها وسقيمها وغثها وسمينها واقوى الشبهة فيه امران
شيئا احدهما روايته مخالفة لمذهب مطاعن الفسق واشتهروا بالكذب والفطحية والواقفية والزيدية والعامة والكذابين الغلاة ونحوهم وثانيهما ما ورد عنهم
من ان لكل رجل منا رجل يكذب عليه وامثاله مما يدل على دس بعض الاخبار الكاذبة في احاديثهم ولم يتفطنوا نور الله مضاجعهم الى ان هذه الاخبار
بايدينا وصلت الينا بعد ان سهر العلماء في تصحيحها وذابوا الابدان في تنقيحها وقطعوا في تحصيلها عن مشائخها البلدان وهجروا في تنقيحها الاولاد و
النسوان كما لا يخفى على من تتبع السير والاخبار وطالع الكتب المدونة في تلك الاثار فان المستفاد منها على وجه لا يزاحمه ريب ولا يداخله القدح ان
مع تلك الحال لا يبقى كلام في الخلل منها **قوله** الا مع موافقة احدهما آه **اقول** وذلك لانه لا طريق الى معرفة التقية الا موافقة العامة ونحوه
اذ يحتمل ان موافقة العامة بناء على اشتراطها مما يكون من قبيل الموضوع للترجيح فهي بمجردها تكفي فيه او من قبيل الكاشف عن موضوعه وهو التقية
فلا توجب الترجيح الا مع الكشف بما غير ما تعرض له المصدر من بيان الاحتمال الاتي وجه الترجيح بمخالفة العامة كما لا يخفى ويظهر الثمرة فيما لو اصطدما
انه على الاول يحكم بالترجيح وان لم يعلم وجه هذا القول في زمان الصدور بل وان علم عدم وجوده وعلى الثاني لا يحكم به الا مع وجوده في ذلك الزمان ولا يكفي
موافقة غيره من اقوال العامة وثانيهما انه على الاول يكون مخالفة العامة من المرجحات المضمونية كموافقة الكتاب وعلى الثاني من المرجحات لجهة الصدور وثالثها
انه على الاول يكون نفس المخالفة لقول من المرجحات المنصوصة وعلى الثاني فالمرجح هو التقية والتحقيق ان ظاهر اكثر اخبار الباب هو الموضوعية فظاهر الاجماع
هو الكشف ولو اعتبر الاطلاق لم يكن بعيدا **قوله** فمراد المحدث المذكور آه **اقول** هذا التوجيه ابعد مواضع من كلامه كما يظهر بالتامل فيه **قوله** كما
اورده عليه بعض الاساطين آه **اقول** هو الوحيد البهبهاني ره في اول فوائده الحائرية ولا باس بان نذكر كلامه بطوله لتحقيق حقيقة الامر ومعرفة
مقصد الراد والمردود قال ره فائدة اعلم ان كون الحكم تقية انما هو اذا كان هو موافقا لمذهب العامة كلهم او بعضهم على ما هو المعروف من الاصحاب وكثيرا
الا انه توهم بعض الاخباريين جواز كونه تقية وان لم يكن موافقا لمذهب احد من العامة بل بمجرد تكثير المذهب في الشيعة كي لا يعرفوا ويؤخذوا ويقتلوا ومنشا التوهم
فاسد من وجوه الاول ان الحكم اذا لم يكن موافقا لمذهب احد من العامة يكون رشدا وصوابا لما ورد في الاخبار ان الرشد في خلافهم وفيما ليس مذهبهم هو الحق
فكيف يكون مثل هذا تقية لان الرشد هو الصواب بالنسبة الى الواقع رشد صواب لا من جهة التقية ودفع الضرر ولا يجتمع فانه اذا لم يكن مذهب العامة يصير رشدا
وصوابا وايضا اذا كان رشدا فلو حكم بانه تقية ومخالف لمذهب الشيعة **الثاني** انه غير خفي على من له ادنى اطلاع وتامل ان العامة بادنى شيء كانوا يتهمون
الشيعة بالرفض وانهم من الشيعة انما كانت التهمة غالبا وهذه كانت طريقتهم المستمرة في الاعصار والامصار فكيف يكون الحال اذا راوا انهم يفعلون
فعلا لا يوافق مذهبا من مذاهبهم ولا يقول به احد منهم انه لا شبهة في انهم كانوا يتهمون بذلك بل بمثل ترك التكتف في الصلاة كانوا يتهمون مع انه مذهب مالك
رئيسهم الاقدم الاعظم فضلا عن الزمان وغيره والائمة عليهم السلام كانوا يامرون بمثل التكتف وادون منه كما لا يخفى على المتتبع في الاخبار وكانوا يبالغون في
احترازهم عن اسباب التهمة فكيف كانوا يامرون بما لم يوافق مذهبا من مذاهبهم حال التقية بل غير خفي ان العامة كانوا مطلعين بمذهب الشيعة في ذلك الزمان
من الخارج الا نادرا وكانوا كلما يرون مخالفا لمذهبهم يعتقدون انه مذهب الشيعة وبادروا الى اتهامهم وما كانوا يصبرون الى ان يروا ما يخالف ذلك منه ومن غيره من
الشيعة مع ان رعاية من غير كيفية تنفع هذا سيما اذا كان موافقا لمذهب اهل السنة كلهم او بعضهم بل لو كان الكل مخالفا لمذهبهم ورواه منه لا ينفع الا ان الكل
خلافه الحق عندهم وهم ربما كانوا يؤذون من هو سني عندهم جزما بمخالفته للحق فكيف غيره **الثالث** ان الحق عندنا واحد وما سواه باطل وماذا بعد الحق
الا الضلال وفي مثل الكفر ملة واحدة فاي داع الى المخالفة التقية وارتكاب الخطر الذي هو اعظم لاجل تحقق التقية التي هي اسهل فتامل **الرابع** ان التقية
اعتبر لاجل ترجيح الخبر الذي هو الحق على الذي ليس بحق وترشد على ما يظهر من الاخبار وما عليه الفقهاء في الاعصار والامصار وهذا الفاضل المتوهم ايضا
اعتبر ما اعتبروا من التقية التي توهمها لاجل الترجيح وبنى عليه المسئلة الفقهية فاذا لم يكن موافقا لمذهب احد من العامة فباي نحو يعرف انه هو التقية حتى يعتبر
في مقام الترجيح ويقال ان معارضه حق ومذهب فان قلت اذا راينا المعارض مشهورا بين الاصحاب بحيث يظن انه مذهب الشيعة قلت على تقدير التسليم يكفي هو
الشهرة فلا حاجة الى اعتبار التقية لان الفرض انه هو مذهب الشيعة والشهرة مرجح على حدة فعلى هذا لو لم يوجد الخبر الذي توهم منه فتامل وممنوع
الا ان وقع الخلاف بين شيعتي لانهم كانوا على طريقة واحدة لا عرفوا واخذوا انتهى كلامه زيد اكرامه **قوله** فان الذي يقتضيه النظر آه **اقول** هو مبني للاثبات

[illegible marginal glosses]

سبب الاختلاف بعد تعيين لو صح الخبر ذكره صاحب الحدائق ره قوله فقال عليه السلام ارتد منها ما يقرء في نافلة الزوال آه اقول كان الامام عليه السلام اخذ بظاهر
قول السائل من لفظ صلوة الزوال فانه احتسب صلوة النافلة من صلوة الفريضة لتقدمها عليها وكان السائل ايضا قصدها فلذا سكت ولم يعد السؤال قوله
فينكره فيكفر من حيث لا يشعر آه اقول ورد في الخبر ما معناه لو ان الناس لما لم يعلموا سكتوا ولم يجحدوا لم يكفروا وقد حقق في محله ان الموجب للكفر انما هو
هو الكفر الجحودي دينا سببه معنى الكفر لغة وان جرى الاحكام الظاهرية المترتبة على الكفر كالنجاسة على غيره ايضا قوله كما يدل عليه عموم الموصول في قوله عليه السلام
ما سمعته مني يشبه قول الناس ففيه التقية الخبر قوله الرابع ان ظاهر الاخبار آه اقول ملخص المطلب ان المعتبر هل هو موافقة لكل العامة او جلهم او يكفي
موافقة رئيسهم من الخلفاء او من كان سلطانا في ذلك الزمان او المفتي فيها او حاكم بلد المعصوم او قاضيه او يكفي وجود قول ما ولو من غير العامة مع العلم بكونه مستحقا
وجوه لا يلزم البناء على الكشف من الاخير لتحقق التقية بذلك فيحمل على الموجود سوى الاول والثاني على احتمال آه الذي ذكرناه لاجل بناء على اعتبار الامر بالعلم
القول والتقية لابد من موافقة قول تقية المعصوم من قائله كما لا يخفى قوله فيحمل على ارادة نوع عدد وجوه هذا المرجح آه اقول يحتمل ما اذا لم توجد
فيه قول من العامة رأسا قوله وجب الرجوع الى ما يرجح في النظر آه اقول وقد ذكر بعض الافاضل انه يترتب الموافق للاكثر عنده منهما والحق انه لا ترجيح بذلك
على اعتبار الظنون الخاصة في باب التراجيح اذ لم يتعرض له في الاخبار ثم يمكن الترجيح به على اعتبار الظن المطلق فيه قوله الى ان استقر رأيهم آه اقول قال
شدة طعن الملل والاديان عليهم حيث يكثر اختلافهم قوله وقد يستفاد من ملاحظة اخبارهم آه اقول فلابد من الفحص عن كتبهم ولو تعذر فالاخبار الكتب
فتاويهم ايضا ولا يغني عنها من كتب اصحابنا كتاب الخلاف لشيخ الطائفة والمنتهى والتذكرة للعلامة على الاطلاق جزاهما الله عن الاسلام واهله خير الجزاء وحشرهما
مع سيد الانبياء والائمة الاصفياء عليهم آلاف التحية والثناء قوله اما لو دار الترجيح بالصدور آه اقول لم يتعرض لحكم تعارض بعض المرجحات الصدورية مع بعض
ويحتمل القول فيه ان صور ذلك ثلاث لانها اما ان يكونا غير منصوصين كعلو الاسناد والشهرة الفتوائية او منصوصين كالاعدلية ومخالفة العامة او احدهما منصوصا والآخر
غير منصوص كالاعدلية والشهرة الفتوائية اما الاول فحكمه التخيير على القول بالظن الخاص وهو واضح لفقد المرجح المنصوص في البين فيجري فيه اخبار التخيير وكذا على القول
بالظن المطلق لفقدان الظن فيصل التعادل واما الثاني فحكمه تقديم المشهور على غيره من مخالف العامة وموافق الكتاب والمروي عن الاعدل ونحوها وذلك لانه
التعليل لاخذ المشهور بانه لا ريب فيه على ذلك مضافا الى اشعار تقدم الشهرة بحسب الذكر في مرفوعة زرارة بذلك وقد عرفت ان مرفوعة تقدم على المقبولة في
هذه الجهة لموافقة عمل الاصحاب لها ثم الذي انه تقديم مخالفة العامة على موافقة الكتاب ان المراد من موافقة الكتاب ان نصوصه على تقديرها ونحوها تكون مرجحا
لا ترجيحا اولا شك ان الظواهر اكثرها خرج عن الظهور بالتخصيص ونحوه فلا يبقى ظن بمطابقة موافقها للواقع ثم تقديم موافقة الكتاب على صفات الراوي كان
تحصيل العلم مشكل كما مر فلا يحصل ظن بالواقع واما الثالث ففيه وجهان التخيير وترجيح المتعادلين الثاني ان شيخنا نظرا الى قوة الظن لاجل المنصوصية ودليل الاخير بنيته
التخيير بعد اختصاص المناط في الوجه الثاني مع افادة غير المنصوص الظن مع انه قد قال بالظن المطلق في باب الترجيح ففيما نحن فيه اولى قوله المقام الثاني في المرجحات
الخارجية آه اقول قد يتوهم ان في كلام المصنف ره هذا بالتثنية كلاما لمنافاته في مقام التقسيم نفيا واحلالا الا حيث انه ذكر ان المرجحات على قسمين
داخلية وخارجية وجعل المرجح المضموني من قسم الاولى كالمرجح الصدوري والمرجح لجهة الصدور وصرح بعد ذلك بكون كل منها قسيما للآخر وانها في عرض واحد
ومثل للمرجح المضموني بالشهرة في الرواية ومخالفة العامة على وجه ذكر احكامها ثم لم يتعرض لذكر احكام هذا القسم الا هيهنا مع ان العنوان فيه هو المرجح
الخارجي الذي هو قسيم للمرجح الداخلي الذي هو مقسم للمرجح المضموني وغيره مع انه جعل للمرجح ثمة على قسمين مستقل بنفسه غير مستقل متقوم بما فيه جعل الاول هو المرجح
الخارجي والثاني الداخلي وهنا قسم المرجح الخارجي الى مستقل وغير مستقل فيلزم تقسيم الشيء الى نفسه وغيره ويندفع الاول بان المرجح المضموني ما يوجب قرب مضمون احد
الخبرين الى الواقع سواء كان امرا داخليا غير مستقل بنفسه كالشهرة في الرواية ومخالفة العامة على احد الوجهين المذكورين او خارجيا كالكتاب والشهرة الفتوائية
وملخص الكلام في تقسيمه انه اربعة اقسام احدها ما يكون منصوصا كموافقة الكتاب ومخالفة العامة على الاحتمال المذكور وثانيها ما لا يكون منصوصا مع
عدم العلم بعدمه كالشهرة الفتوائية والاجماع المنقول وثالثها ما لا يكون منصوصا مع العلم بعدمه كالقياس ورابعها موافقة الاصل ومخالفته
سيأتي الكلام في احكامها ويندفع الثاني بان المقسم كان في الثاني مشتملة على لفظ المستقل وغير المستقل وغيرهما في هذه الدورة المتأخرة من مباحثه
شيخنا الاستاد الى المعتبر وغير المعتبر وقد ذكر في مقام التقسيم ان المرجح الخارجي اما معتبر بنفسه او غير معتبر مع ان المستقل يمكن تفسيره بالمستقل في الاعتبار
كما يشعر قوله فيما سيجيء واما القسم الثاني وهو ما كان مستقلا باعتبار الحجية فلا يندفع بين الكلامين ولا احلال في المقامين هذا ولكن لما يأمل في اطراف الكلام
يتجلى في صدره ما في كيفية التقسيم وبيان الاقسام والاحكام فراجع قوله ثم الدليل على الترجيح بهذا النحو آه اقول اختلفوا في جواز الترجيح
بهذا النحو من المرجح وعدمه فذهب جماعة منهم منهم صاحب الفصول والمناهج الى الثاني فهو عندهم لا يكون مرجحا كما لا يكون دليلا وذهب المحقق القمي ره الى الاول
واليه ذهب المصنف الاستاد والدليل عليه هو ما ذكره من ان المستفاد من اخبار العلاج هو ملاحظة الاقربية الى الواقع انه لا شك ان بعض الظن الاقربية الى
الواقع والعمل بما يستفاد من مجموع الاخبار وانضمام بعضها الى البعض مقبول عند ارباب الظنون الخاصة بل عند الاخباريين ايضا انه لا نظر حاصل من الاخبار
ثم انا قد ذكرنا سابقا في اثبات الترجيح بالمرجحات الصدورية خمسة وجوه من الاخبار والاجماع وقاعدة الاشتغال وبناء العقلاء ودليل العقل بتقريبيه فهل
يمكن التمسك بها في المقام اولا فنقول اما الاخبار فقد عرفت الدلالة فيها وسنشير اليه واما الاجماع فسيأتي الكلام فيه واما قاعدة الاشتغال فالجريان فيهما

في مباحث التعادل والترجيح

اما اولاً فلأنّها من الأدلّة الفقاهتية واخبار التخيير واردة عليها ولا يمكن الجواب عنها بما اجبنا به هنا من المنع لانصراف المذكورة فيها الى زمان الامام ومنع دلالتها
الترجيح لاختصاصها بالمرجحات الصدورية ولعدّة اغراض الاصحاب عنها في المقام مضافا الى اختصاص ما ذكر من الادلة المعاضدة لها بالمرجحات الصدورية واما ثانيا
فلمعارضتها بمثلها اذ قد يكون مقتضى القاعدة في الموارد الفقهية الاخذ بغير المظنون فبعد تساقطهما يحكم بالتخيير لا الاخذ بالمظنون ولا يمكن دفعها
هنا بما دفعناها به ثمّة اذ الكلام هنا انما هو بعد تسليم عدم تمامية الاخبار وعلى هذا فلا يعلم بسقوط القاعدة في الموارد الفقهية على تقدير التخيير
والاخذ بالمظنون مع عدم ثبوت احتمال التخيير بتسليم عدم تمامية اخبار لم يثبت الا القاعدة وهي معارضة بمثلها فيتساقطان فلا يصح التمسك بها في
المسئلة الاصولية مع انه قد يترجح اجراء القاعدة في المسئلة الفقهية من مطابقتها للاستصحاب ونحوه كما لا يخفى وكذا بناء العقلاء لا يجري له هنا كما يظهر
بالتتبع في احوالهم مع ان منشأ العقل وسيظهر ان العقل لا حكم له هنا بذلك وكذا دليل العقل لا يثبت شيئا من التقريرين اما الاول فلان مقتضاه وجوب الاخذ
باقوى الدليلين من حيث الدليلية وهذه الامور الخارجية المشكوكة الاعتبار اذا قامت على طبق احد الخبرين لا توجب قوة دليليته وصدقه عن المعصوم
بل تقوي كون مؤدى هذا الخبر هو حكم الله الواقعي لانها ليست من المرجحات الصدورية فافهم واما الثاني فلممنوعية العلم الاجمالي الذي هو احد المقدمات وجه
المنع قلة التعارض على وجه لا يعالج بشيء من انواع المرجحات ويختص علاجه بالمرجح المضموني الغير المنصوص المشكوك الاعتبار مع قلته لا يحصل العلم الاجمالي بوجود
حكم الله في هذه الاخبار بل يمكن ان لا يكون شيء منها حكم الله واعلم ان ما ذكرناه هنا يجري في محال الفقر الى تمام التي هي من المرجحات بناء على الموضوعية وكونها من
المرجحات المضمونية وهو ظاهر **قوله** فلا ريب في عموم التعليل في قوله ان المجمع عليه آه **اقول** وجه العموم ما مرّ سابقا من ان المراد من عدم الريب عدم
الاضافة بالنسبة الى ما يقابل المشهور ليستفاد منه كون المدار على الاقرب **قوله** وارد في المرجح الخارجي آه **اقول** هذا ينافي بعض كلماته السابقة فلا تغفل
قوله واستدلال المحقق على ترجيح آه **اقول** ويدل عليه ايضا كلامه الاتي في رد الترجيح بالقياس من حيث فلا تدل ان الترجيح من حيث هو معتبر في مقام الترجيح
الا ان يمنع مانع كما في القياس **قوله** وغير ذلك مما يجده المتتبع آه **اقول** مثل عدهم من المرجحات عمل السلف وكذا عمل الاكثر لا بنيّة دلالته الا وجه لذلك الا الاقرب
الى الواقع من جهة علمهم بما لا يعلمه غيرهم والحق ان سبيل الاجماع المحصل من امثال هذه الامور في غاية الاشكال ونهاية الاغضاء **قوله** فتامّل آه **اقول**
يمكن ان يكون اشارة الى ما اسلفنا من عدم تمامية دليل العقل في المقام **قوله** ومال الى ذلك بعض مشايخنا آه **اقول** هو السيد صاحب الضوابط تبعا
لاستاذه الشريف ره على ما حكى عنه بعض سادتنا استنادا الى قاعدة الاشتغال لتردده بين التعيين والتخيير وفيه نظر يظهر مما بيّنا مع ما في ادلة بطلان
القياس وعدم دليليته **قوله** والحق خلافه آه **اقول** ينبغي ان يعلم ان هذا انما هو في ترجيح المضمون وافادة القرب الى الواقع واما الترجيح الصدوري
فالحق فيه الاحتياط له فيتقدم ما حصل الظن بصدوره من جهة القياس لما مرّ من لزوم ترجيح المرجوح لولاه وقاعدة الاشتغال بالتقريب المتقدم وما دل على منع
العمل بالقياس انما يمنع عن الاشكال عليه في استنباط الحكم الواقعي كما هو طريقة العاملين به لا على سقوطه في ترجيح الصدور **قوله** لان رفع الخبر المرجوح آه **اقول**
حاصله ان القياس على التقدير المذكور هو الجزء الاخير للعلة التامة فان قلت فاذكره المصنف ره انما يتم لو قلنا بان حجية الامارات والاخبار انما هي من باب التعبد
واما لو قلنا بان حجيتها انما هي لافادتها الظن الشخصي فلا اذ يمكن حصول الظن من القياس بحيث يرفع الظن الحاصل من الخبر المخالف له قلنا انا على ما اختاره المحقق
القمي ره من ان القياس بعد ملاحظة الاخبار الناهية عن العمل به لا يفيد الظن فالجواب ظاهر واما على البناء على غيره فالجواب ان معنى عدم العمل بالقياس عدم ترتيب
الاثر عليه بحيث يرفع اليد عن الظن الحاصل من الخبر المخالف له بواسطة الاشكال على الظن الحاصل منه وبالجملة المراد فرضه كالمعدوم الظن وقد مرّ في اوائل مباحث الظن
ما ينفع في هذا المقام فراجع **قوله** نعم لو بلغ المرجح الخارجي آه **اقول** لا يتوهم ان هذا الترجيح في العام والخاص المطلقين وقد درسنا بقاء على القائل به
وهو المحقق القمي ره وذلك لان الموهن هو غير المرجح اذ الموهن هو ميّز يدفع الدلالة وليسقط الخبر عن الحجية فلا يبقى التعارض وقد مرّ الكلام في ذلك في مباحث حجية الظن
قوله واما الترجيح من حيث السند آه **اقول** اختلفوا في صورة تعارض المرجح الصدوري والمرجح الجهتي الصدوري مع المرجح المضموني على قولين فذهب صاحب الفصول
والمناهج الى تقديم الاول والّف اختار المحقق القمي ره تبعا للمشهور تقديم الاخير وبعبارة اخرى لما نبه اصطلاحهم بتعارض الظن بالصدور والظن بالواقع او الظن
الصدوري والظن الواقعي والظن الطريقي والظن الواقعي او الظن بالدليل والظن بالحكم وبتعارض الظن في المسئلة الاصولية مع الظن في المسئلة الفرعية
احتج المحقق القمي ره على مختاره بوجوه ثلاثة الاول ان الظن بالحكم اقوى من الظن بالدليل عام بمعنى انه يدل بالعموم على ترجيح الموافق للكتاب مثلا
على غيره والاول يقتضي ترجيح الخبر الخاص بالمسئلة الواردة على خلافه والثاني ان الخبر الوارد في العلاج لا يفيد الظن حينئذ اصلا لانه انما اخبار ما هو
اقرب الى الواقع لا ما هو اقرب الى الصدور لانه لا يجب بمجرده جواز الامتثال الى التقيد ونحوها والثالث ان ما دل على ترجيح الدليل المتضمن للافادة الخاصة
دليل ظني وهو الخبر الوارد في العلاج فلا يفيد ما دل على حجية ظن المجتهد بالحكم من الدليل العقلي اعني دليل انسداد باب العلم وبقاء التكليف فان العمومات
العقلية لا تصلح للتخصيص بالقطعي فضلا عن الظني ورد القول بثبوت حجية خبر الواحد بالاجماع والآيتين بانهما بعد تسليم دلالتهما على اثبات حجيته انما
يثبت بهما حجيته في الجملة ولو سلم فلا بد من تخصيصهما بغير اخبار العلاج بهما وهي متعارضة ولا سبيل الى اثبات حجيتها مع امتناع العمل بها مع تعارضها فان تعيين
بعضها بتلك الاخبار فمع تطرّق المنع الى عمومها لذلك ربما يوجب الدور وان يرجع الى امر خارج فليس الا العمل بالظن لا الخبر من حيث هو هو وهو خروج عن
محل الفرض واجاب صاحب الفصول عن الاول بان الفرض حصول الظن بحجية الدليل الخاص وهو كالظن بثبوت الحكم الفرعي الخاص فان كلا منهما ظن متعلق بحكم

في حكم التعارض بين المرجحات

ومجرد كونه دليلا لا اقل فاما غير قادح في مقام منه الثاني بعد فرض حصول الظن بمضمونه الخاص وعن الثالث بان الاعتبار في باب التراجيح ملحوظ قربه الى الواقع عنده لا عند المجتهد فلا يمانع في اعتبار الامارة الخاصة محتاج المجتهد بعد وصله الى ذلك كما اعتبار الفيصل وعمونه طاف الظن واعتبار الاصول الظاهرية وان كان مؤداها موضوعا في نظر العامل بها وعن الثالث بان الانسداد انما يقتضي حجية ظنون يثبت بها الاحكام الفرعية وهي الظنون التي لا دليل على عدم حجيتها وان كان ظنيا فالامر فيها ههنا من باب التخصص لا التخصيص وفيه نظر وذكر في الجواب وجها آخر قد عرفت الاشارة اليه في مباحث دليل الانسداد **اقول** نتيجة المطلب يحصل عند ملاحظة الاخبار مع اقسام المرجحات وبعد اقسام احدها ان يجتمع الجميع في احد الخبرين ويخلو عنها الاخر ولا اشكال في تقديم الراجح على المذهبين وثانيها ان يكون احدهما راجحا من حيث الصدور ويخلو الاخر عن المرجح ولا اشكال في تقديم الراجح فيه ايضا اما على المذهب الاول فظاهر واما على الثاني فكذلك على القول بكون حجية الاصول تعبدية فانه اذا ظن بالصدور يجري اصالة عدم التقية والقرينة ويثبت به الحكم الواقعي واما على القول بكون حجيتها من باب الظن فلان الاصل هنا لا يفيد الظن مع عدم فليس بحجة فلا يثبت الحقيقة المظنون بالصدور مع انه لا يمكن حمله فيجب اخذ الاخر اذا ظن واقعية ثالثها ان يكون احدهما راجحا من حيث المضمون ولا يكون للاخر رجحان اصلا فعلى القول الثاني يقدم الراجح بلا اشكال واما على القول الاول فاللازم عدم اخذه لعدم الظن بالصدور وحيث ان الفصول بتقديم ما هو المرجح المضموني من المرجحات مع الاختلاف فما يقتضيه مذهبه نظرا الى ان الظن بالواقع لا يستلزم الظن بالصدور ورابعها رجحان احدهما من جهة والاخر من جهة اخرى وهذا هو محل الكلام والنزاع والتحقيق الحق فيه ان يقال ان المرجحات ان كانت تعبدية كالمنصوص كالاعدلية غير منصوص كالعلوية الاسناد فالتأثير يقدم مقتضاها الى الراجح بحسب المضمون لدلالة الاخبار التي هي العمدة من بين الادلة المذكورة في حجية الظن بالواقع فان المستفاد منها ان المدار على القرب الى الواقع لا الى الصدور واما الاولى فكذلك وان كان المرجح منصوصا لعدم نهوض الاخبار المنصوصة الظن بمضمون الاخر مع ما ذكرنا من استفادة اعتبار القرب الى الواقع منها فافهم **قوله** والترجيح بموافقتهما تواتر به الاخبار آه **اقول** هذا مع ثبوت الموافقة فلو علم مخالفة احد الخبرين وجهل موافقة الاخر بان لم يكن الحكم المستفاد منه مذكورا في الكتاب مثلا فالحق عدم تقديمه بمجرد ذلك لاحتمال انه يكون مخالفا ايضا فان قلت يكفي مخالفة الاخر لطرحه لعدم انحصار السبب في الموافقة قلت الاخبار الدالة على اعتبار موافقة الكتاب صنفان احدهما ما ورد في بيان حكم صورة التعارض والمستفاد منه اخذ الموافق وطرح المخالف فكلا الامرين معتبر في الترجيح وثانيهما ما ورد في غير مقام التعارض دل على طرح المخالف للكتاب مقتضاها طرده كان وكفاية مجرد المخالفة الا انه مخالف للاجماع القائم على عدم طرح الخبر الذي ليس له معارض بمجرد مخالفته لظاهر الكتاب كاخبار الاحاد المثبتة للتكاليف لمخالفته لظواهر عمومات الكتاب كقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم الاية فلا بد من طرحها او تخصيصها بصورة الدين او بالمخالف لنص الكتاب وبما قررناه يعلم ان المدار في الموافقة والمخالفة على تجانس الحكمين في الواقعية والظاهرية فلو دل الخبر المخالف على الحكم الواقعي الكتاب على الظاهري فلو دل الخبر على حرمة شيء غير مذكور في الكتاب ثم وان كان مخالفا لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وقوله تعالى وما كنا معذبين الاية ونحو الا انه دليل اجتهادي وما ذكر ونحوه انما هو في مقام الجعل للحكم الظاهري فالخبر وارد على الكتاب فيرجح عليه **قوله** فلا يتوهم ان الثاني يرد لبليغ **اقول** وجه التوهم ان الاول ظاهر في فرض الحجية في الخبر المخالف والثاني ظاهر في فرض عدمها **قوله** لكن يشكل الترجيح بها آه **اقول** التحقيق ان الاصل لا يجري في الاستناد اليه في مقام التعارض لا على سبيل المرجعية ولا المرجحية وذلك لان حجية الاصول اما من باب التعبد ومن باب الظن اما على الاول فلا مجال للمرجعية لو دل دليل التخيير الاجتهادي عليه ولا المرجحية لانها فرع الجريان ومع الدليل الاجتهادي وهو الخبر المخالف للاصل لا يجري له كما قرر ولو فلا يمكن الترجيح به اذ لا بد في المرجح ان يكون في مرتبة المرجح بان يكونا فقاهتيين او اجتهاديين والاصل مؤداه الحكم الظاهري فكيف يرجح الدليل الذي يكون مؤداه الحكم الواقعي ومنه يظهر ان ما ذكره في الفصول من صلاحيته للمرجحية ولو لم يكن في مرتبة سائر المرجحات مع انه قائل بكون حجية الاصول من باب التعبد ليس بسديد واما على الثاني فان افاد الظن الشخصي جاز الاستناد اليه والا فلا وقلما يفيد الظن الشخصي فما ذهب اليه في القوانين من صلاحيته للترجيح مطلقا لا وجه له **قوله** واما الاحتياط فلم يعلم منهم آه **اقول** وذلك لان موضوعه الشك الصرف وهو لا يكون طريقا اصلا **قوله** ولا في مقام الترجيح آه **اقول** قد يعتمد عليه تأييدا وانتصارا كما صرح به في القوانين في مبحث التصحيح الاعم **قوله** مع ان بعض اخبار التخيير آه **اقول** قد تقرر في محله ان كل ما كان مورده عين مجرى الاصل كان دليلا مخالفا للاصل وهو الاستصحاب فلا يعتبر بالاصل في مقابله **قوله** مثل مكاتبة عبد الله بن محمد آه **اقول** في الوسائل عن علي بن مهزيار قال قرأت في كتاب لعبد الله بن محمد الى ابي الحسن عليه السلام اختلف اصحابنا في رواياتهم عن ابي عبد الله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر فروى بعضهم ان صلهما في المحمل وروى بعضهم لا تصلهما الا على الارض فاعلمني كيف تصنع انت لاقتدي بك في ذلك فوقع عليه السلام موسع عليك باية عملت **قوله** ومكاتبة الحميري المروية في الاحتجاج آه **اقول** قد تقدم نقلها وبيان مفادها في مبحث المثال الرابعة في المسألة الثالثة من مسائل المطلب الثاني **قوله** وهو انهم اختلفوا في تقديم المقرر آه **اقول** اختلفوا فيه على اقوال ثالثها التساوي بينهما ورابعها وهو المعاج انه ان كانا من النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعلم التاريخ كان المتاخر اولى سواء كان موافقا للاصل او مخالفا وان جهل التاريخ وجب التوقف لانه كما يحتمل ان يكون احدهما ناسخا يحتمل ان يكون منسوخا وان كانا عن الائمة عليهم السلام وجب القول بالتخيير مع فقد الترجيح وتخاصمهما وهو المحقق لكا انه ان كان من النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعلم التاريخ عمل على المتاخر مطلقا وان جهل فالمقرر مقدم لان الشارع لا يفيد حكما عليه الاصل وح فيكون المقرر

في مباحث التعادل والترجيح

بعد الناقل ناسخا له وان كان من الائمة عليهم السلام فالناقل مقدم لان المقرر لما كان موافقا للاصل كان كالمستغني عن ذكره بحكم الاصل وحيث لا نسخ بعد الرسول صلى الله
عليه وآله وسلم فلا يحتمل تاخير المقرر وسادسها التوقف وهو ظاهر البهائي ره وسابعها ما اختاره الاستاد ره ومرادنا ان كان من النبي صلى الله عليه وآله
فمع العلم بالتاريخ يتعين العمل بالمتاخر مطلقا ومع الجهل يتوقف اذا علم بصدورهما عنه صلى الله عليه وآله معا واجتمع فيهما شرائط النسخ مع احتمال الحكم
بعدم النسخ ح لندرته وغلبة خلافه فحكمه ما يأتي واما مع عدم العلم بصدورهما معا وعدم احتمال النسخ فالاظهر تقديم المقرر ومثله ما في اخبار الائمة
عليهم السلام مطلقا ولو علم تاريخهما بالتقدم والتاخر وكانا من امامين لعدم امكان النسخ فيهما وهذا القول لا يخلو عن قوة لما استند اليه القائل بتقديم
من ان الاصل حينئذ معاضد للموافق وكثرة الادلة من المرجحات فيرجح ما وافقه مع ان فيه محذورا واحدا وهو تخصيص ادلة حجية خبر الواحد بخلاف
العكس فان فيه تخصيص ادلة الاصل ايضا قوله والاكثر من الاصوليين الخ اقول وذهب جماعة الى تقديم المقرر كما عرفت استنادا الى اولوية
التأسيس الحاصل من تقديمه ومحصله ان تقديم المقرر يوجب الحكم بتقدم ورود الناقل بمعنى ان الشارع حكم اولا برفع حكم الاصل ثم حكم بالمقرر
لرفع حكمه فيرجح المقرر ويبنى على تقدم صدور الناقل عليه ليكون كل منهما تأسيسا لما لا يثبت الا به ولو رجح الناقل كان المقرر تأكيدا لما دل عليه
العقل واورد عليه الفاضل القمي ره بمعارضته غلبة المقرر في الاحكام الشرعية وبمنع ذلك بحيث يفيد الظن وقد يورد عليه ايضا ان التأكيد هنا
غير متحقق لعامة الخلق بل يختص بالاوحدي من الناس لان غالب ورود الاحكام لغيرهم فان العوام اكثر من الخواص فلا يتحقق في الغالب فهم مقتضى الاصل
فلا يتحقق التأكيد مع انه كثيرا ما يقع بيان الحكم في الجواب عن السؤال فلا يلزم التأكيد ايضا مضافا الى منع اولوية مثل هذا التأسيس لمجرد جعلها
من العقل والنقل سلمنا لكن هذا جمع لا ترجيح لان كلا منهما قد عمل به فلم يقدم احدهما على الآخر سلمنا لكنه لا يتأتى في الاخبار الامامية وهي العمدة في البحث
عندنا لانها التي بايدينا لظهور عدم اختلاف الحكم فيها بالتقدم والتأخر قوله معللين ذلك بان الغالب الخ اقول وباولوية التأسيس تقريب
ان الناقل يستفاد منه ما لا يفيده غيره بخلاف المقرر وبانه يقتضي تقليل النسخ لانه لا يزيل الا حكم العقل بخلاف ترجيح المقرر فانه يقتضي نسخ حكم الناقل
بعد نسخ حكم العقل ويرد على الاول ما اورده الفاضل المذكور وعلى الثاني ما اورده ايضا وهو انه انما يتم اذا قدر تقدم المقرر واما اذا قدر تأخره ففي تغيير
لرفعه حكم الناقل وكذا ما اورده صاحب الفصول من انه يلزم عليه احد المحذورين من الغاء المقرر بالكلية او ارتكاب التأكيد والاول مع كونه ابعد من ارتكاب
التأكيد مناف لما ذكره في الوجه الثاني والثاني كر على ما فر منه وعلى الثالث ما اورده الفاضل المذكور ايضا وهو انه مع استلزامه نسخ الاقوى وهو دليل
العقل والنقل بالاضعف وهو دليل النقل فقط انما يتم لو قلنا بان رفع حكم العقل بالناقل نسخ وليس كذلك ثم تحقيق المقام موكول ومذكور في الجواب من قوله
فان المشهور تقديم الحاظر الخ اقول ربما يقدم الاول استنادا الى انا لو عملنا بما مقتضاه التحريم لزم فوات مقصود الاباحة من الترك مطلقا ولو عملنا
مقتضى الاباحة فقد لا يلزم منه فوات مقصود الحظر لان الغالب انه لو كان حراما فلا بد ان يكون لمفسدة ظاهرة وعند ذلك فالغالب ان المكلف يكون عالما بها
قادرا على دفعها لعلمه فيكون مرتكبا للمحذور مع تركنا المباح وان الاباحة تستفاد من التخيير قطعا بخلاف استفادة الحرمة من النهي لتردده بين الحرمة والكراهة فكان الاباحة اولى
ويرد على الاول منع فوات مقصود الاباحة فان الترك احد مقصوديه سلمنا لكنه ليس لمفسدة في الحرام غالبا ثم بل الغالب خلافه وعلى الثاني ان الكلام في التردد بين
الحظر والاباحة ولا يمكن فيه الكراهة قوله بل يظهر من المحكي عن بعضهم الخ اقول نقل الفاضل الجواد ره عن ابي هاشم وعيسى بن ابان القول بالتسوية
بينهما فلا ترجيح فيتساقطان وذكر ان القول بتقديم الاباحة على الحظر لم يذهب اليه احد وان كان كلام الآمدي يعطي احتمال تقديمها وترجيحها على ان تقديم الحظر
يلزم منه فوات مقصود الاباحة اذ يلزم حينئذ الترك مطلقا بخلاف تقديم الاباحة فانه لا يلزم منه ذلك حيث ان الغالب ان مفسدة الحرام ظاهرة فيطلع عليها
المكلف ويدفعها بعدم الفعل ولا محذور بترك المباح وقال التفتازاني انه لم يذهب احد الى ترجيح الاباحة الا ان الآمدي قال يمكن ترجيح الاباحة ونقل التبريزي
ايضا انه لم يشتهر من احد وحكى الحاجبي قولا بتقديمها وذهب الغزالي والمعتزلة الى التوقف قوله وفيه انه لو تم هذا الترجيح الخ اقول وربما يورد على الاستدلال
بهما بضعف سند الاول مضافا الى انه محمول كامثاله على الاستحباب وكون مورد الثاني الشبهة الموضوعية لا الحكمية ولا ربط لاحدهما بالآخر فان الحكم ثابت
في الاولى واشتبه الموضوع بخلاف الثانية فان الحكم مشكوك فيها فيدفع بالاصل قوله ويمكن الاستدلال لترجيح الحظر الخ اقول وربما
يستدل عليه بوجوه اخر منها ان العمل بالتحريم لا يتوقع معه ضرر لان الفعل ان كان محظورا فقد تخلص بتركه من اللوم والعقاب وان كان مباحا لم يكن عليه في
تركه حرج ولا كذلك العمل بالاباحة ولذلك اذا تولد حيوان مما يوكل ومما لا يوكل قدم التحريم وكذا اذا طلق بعض نسائه بعينها ثم نسيها حرم عليه وطي
الجميع وكذا لو اعتق احدى امائه ثم نسيها ومنها ان الحظر ادخل في التعبد من الاباحة لانه اشق ومنها الاستقراء فيما اجتمع فيه جهتا حظر واباحة
كالامة بين الشريكين وفي غرق جماعة من الفار مع خفاء المتقدم فيجعلون كانهم غرقوا معا ضعف الكل ظاهر بالتأمل قوله نعم يجب الرجوع اليهما
في تعارض غير الخبرين الخ اقول التعارض في غير الخبرين من اخبار الآحاد اقسام وصور فان الادلة منحصرة في الكتاب والخبر النبوي وما اتى به الائمة وغيرها
المحصل المنقول والعقل وحكم العقل يتشعب بشعب كثيرة يدخل فيها القياس والاصول فيما اذا حصل تعارض الادلة المذكورة بعضها مع بعض مما مر او منها
مفردا او مركبا تتكثر الصور وقد ذكر حكم تعارض الخبرين الظنيين بيانا مستوفى وكلام مستقصى يسقط كثير منها بالتكرار وبعضها لا فائدة في اطالة الكلام في
بيان حكمه ونجمل القول فيما ينفع الكلام فيه من تلك الصور في تعارض المتواتر عن النبي صلى الله عليه وآله لا يمكن الترجيح بالمرجحات الصدورية للقطع بالصدور

في الكلام في تعارض الأصل والظاهر

ولا المرجحات لجهة الصدور لعدم تصور التقية بالنسبة إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولا بالمضمونية للإجماع على عدم جريانها في القطعيات مع أن الأصل حرمة العمل بالظن إلا ما خرج بالدليل والأخبار العلاجية الدالة على كفاية مطلق الظن في الترجيح موردها الأخبار الظنية فينحصر الأمر فيه في المرجحات الدلالية فيحمل الظاهر على النص والأظهر كما في العموم المطلق ويعمل بهما في مادتي الافتراق ويحكم بالإجمال والرجوع إلى الأصول في مادة الاجتماع في العموم من وجه ومع عدم المرجح يرجع إلى الأصل الموافق لأحدهما ومع عدمه يحكم بالتخيير العقلي وأما الحكم به أولا قبل ما ذكر كما صدر عن بعضهم فغير سديد إذ التخيير هنا عقلي لا بحسب الشرع في الخبرين الظنيين لأن محط نظر أخبار التخيير هو التعارض بينهما والتخيير العقلي لا يحصل إلا في مقام الضرورة وعدم المندوحة ولا ضرورة مع وجود الأصل الموافق لأحد المتعارضين هذا مع عدم العلم بتاريخ المتواترين وإلا فيحكم بكون المتأخر ناسخا من دون حاجة إلى الرجوع إلى الأصول والتخيير والآن قلنا بأن حجية الأصول ومنها منه يظهر كيفية العلاج في تعارض الكتاب مع مثله وفي تعارض المتواترين عن الأئمة عليهم السلام لا يمكن الترجيح إلا بالمرجحات الدلالية والمرجحات لجهة الصدور فإن أمكن الأول وإلا فإن قلنا بأن حجية الأصول ومنها أصالة عدم التقية في المقام من باب الظن الشخصي فيمكن حمل أحدهما على التقية في المقام من باب الظن إذ لا ظن بعدم كون معارضه كذلك وإن قلنا بأن حجيتها من باب الظن النوعي والتعبد فلا لاقتضاء الأصل عدم التقية في كل منهما فلم قلت الفرق بين تعارض الظنيين والقطعيين بالتفصيل المذكور في الأخذ بالمرجحات لجهة الصدور في الثاني دون الأول ولا وجه له لعدم دليل عليه قلت يكفي في إثبات الفرق وجود الأخبار المطلقة في الأول دون الثاني فلا بد فيه من الرجوع إلى القواعد وهي يقتضي التفصيل المذكور ومن هنا ظهر أن التسوية بين المقامين في الإطلاق كما زعمها صاحب الفصول مع أنه قائل بالتعبد في الأصول في غير موقعها ثم مع التنزل عن الترجيح لجهة الصدور أما للعلم بالتعبد أو لعدم حصول الظن الشخصي يرجع إلى الأصل الموافق ومع عدمه يحكم بالتخيير العقلي كما مر وفي تعارض الإجماع المحصل مع مثله يجري ما ذكرناه في تعارض المتواترين على طريقة القدماء في الإجماع ومنه يعلم فساد ما يقال من أنه لا يجوز تعاكس شطري الإجماع للزوم رجوع الإمام أيضا وهو باطل وذلك لأن الإجماع حينئذ ليس إلا كالخبر الصادر عن الإمام ومن الواضح وجود الاختلاف في الأخبار بسبب التقية وغيرها فيجوز دخول الإمام عليه السلام في الشطر الآخر بعد دخوله في الشطر الأول للتقية في الحكم الأول والثاني وأما على طريقة الشيخ فالإجماع قسيم للسنة فلا يمكن وقوع التعارض بين الإجماعين المحققين [illegible] لعدم إمكان التعارض بالنسبة إلى الواقع وأما على طريقة المتأخرين فعلى القول بالحدس برضى المعصوم عليه السلام فهو مثله على طريقة الشيخ وعلى القول بالحدس بقوله ع فهو مثله على قول القدماء وفي تعارض الإجماع المنقول مع مثله يجري ما يجري في الخبرين الظنيين لاندراج الإجماع المنقول تحت الخبر وكون حجيته من هذه الحيثية إلا أنه يمكن العلاج فيه بالصفات كالأعدلية مثلا للماتن من عدم تمكننا التفضيل بعض الأصحاب الأحياء على بعض فيها نعم يمكن الترجيح هنا بالأعدلية فيقدم قول صاحب المدارك مثلا في دعوى الإجماع على قول السيد ابن زهرة بل على قول العلامة قدس سره لأنهما كثيرا ما يدعيان الإجماع على طرفي النقيض وفي تعارض الإجماع المنقول مع خبر الواحد وجهان من تقديم الأول نظرا إلى علو الإسناد وتقديم الثاني نظرا إلى أنه مستند إلى الحس والإجماع مستند إلى الحدس سواء أوجه وفي تعارض حكم العقل مع مثله نقول إن حكم العقل على قسمين تنجيزي وتعليقي والأول قسمان قطعي كقبح الظلم وظني كالحكم الناشئ عن الاستقراء الناقص والاستحسان ونحوهما أما الأول من الأول فلا يمكن وقوع التعارض فيه وأما الثاني منه فيرجع فيه إلى المرجحات الخارجية وأما الثاني كحكم العقل بالبراءة مع عدم البيان فقد تقدم البحث في الكلام فيه مستقصى في تعارض الأصلين فيعمل بما فصلنا في محله ومما ذكرناه يظهر حكم ما لم نذكره فتأمل لتطلع على حقيقة الأمر ولنختم الكلام ببيان حكم تعارض الأصل والظاهر فنقول المراد بالظاهر ما يدل عليه العرف أو العادة أو القرائن الحالية أو الأغلبية أو الأكثرية وبالجملة ما يفيد ظنا على ثبوت شيء من غير أن يكون من الأدلة الشرعية المعهودة وجعل الظن الحاصل منها من الظاهر الذي نتكلم فيه ليس على ما ينبغي والظن الحاصل من الظهور بأحد الأسباب المذكورة يختلف في الموارد قلة وكثرة وضعفا وشدة ثم إن هذا البحث لا يتمشى في الأحكام سواء قلنا بحجية الظن أم لا وأما على الأول فظاهر لأن ما يفيد الظن يقدم على الأصل بقول واحد إن بنى الأمر في الأصول على إفادتها الظن كما عليه جملة من الأصوليين وكذا على الثاني لسقوط الكلام حينئذ من أصله لا يتمشى في الموضوعات المستنبطة أيضا والوجه فيه ظهر من السابق فانحصر الكلام في الموضوعات الصرفة إذا كانت مظنونة وتعارض الظن الأصل ثم إن هيهنا إشكالا وهو أن هذا العنوان إما أن يعنون على القول بحجية الأصول من باب الظن أو التعبد فعلى الأول لا وجه لجعل عنوان مستقل لهذه المسألة لأن حجية الأصول على هذا القول مشروطة بتحقق الظن ومع تحقق الظن بالخلاف لا حجية لها وعلى الثاني يكون ورود الإيراد أظهر لأن الأصل حينئذ يكون من الأسباب الشرعية المطلقة فيكون هو في قبال الظن الملغى في نظر الشارع ومما قررنا ظهر لك أن نقاء هذه المسألة يتوقف على بناء حجية الظن في الموضوعات الصرفة وعدمها وهذا وإن سبق الإشارة إليه في مباحث الظن إلا أنا نشير إليه هيهنا إشارة إجمالية ليحصل الخبرة فمما يمكن أن يستدل به على حجيته فيها لزوم المخالفة القطعية لولاها ولتقريرها بعد العلم بأن العمل في البعض دون البعض تحكم وعدم القول بالفصل بعد ثبوت حجية الظن في الجملة في زمان الغيبة ومما يمكن أن يستدل به على العدم الأصل بانضمام أن عدم الدليل دليل العدم حتى يثبت الورود ولم يثبت هيهنا وهناك قول ثالث اختاره جماعة من العلماء حيث قال على ما حكي عنه اعلم أنه قد اختلف العلماء في أن الأحكام إذا تعلقت بالموضوعات مثل قوله تعالى يسألونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض ومثل [illegible] الأجنبي عن النجس فهل يكفي في الحكم بها الظن بتحقق الموضوع أم لا بد من العلم فقال العلامة قدس سره بالأول لحكم العقل العاقل بلزوم دفع الضرر ولو كان محتملا باحتمال بعيد فضلا عن الضرر المظنون ولذا يحكم بنجاسة ما ظن أنه نجس وفي التحقيق

ان الحكم اذا كان متعلقا بمثل الحيض فعدم اعتبار الظن فيه قوي لما ذكره واما اذا كان متعلقا بمثل النجس فلا بد من تحصيل العلم لقوله عليه السلام كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر فاعتبار الشارع العلم والحكم بعدم اعتبار غيره مقتض للعدول عن مقتضى الاصل المذكور فلا يحكم بالنجاسة بمجرد مظنتها وهذا الحكم لم يتخلف في الشبهة المحصورة ايضا بناء على القول المشهور فيه لان كلمة كل للعموم وكلمة شيء تطلق على النوع والفرد وكلمة بعينه تتم التعين الشخصي او النوعي ففي صورة ابقاء احد الانائين المشتبهين في استعمال احدهما وان لم يعلم قذارة الشخص الا ان قذارة النوع اعني احدهما معلومة فيكون الاجتناب عن ذلك النوع لازما ولما كان الاجتناب عن النوع مما لا يمكن الا بالاجتناب عن الافراد فيجب الاجتناب عنها من باب المقدمة وهذا وان جرى في غير المحصور الا انه خرج باختلال النظام انتهى وللنظر فيه مجال واسع ثم ان بعض المعاصرين ذكر انه لما ثبت عنده حجية الظن فيها فيتم بذلك تقديم الظاهر على الاصل وانت خبير بانه لا ملازمة بين حجية الظن فيها وبين تقديمه على الاصل فلا بد في تحقيق المسئلة من ذكر كلمات الاصحاب وتنقيح المناط ولذا في كل باب قال الشهيد في القواعد قد يتعارض الاصل والظاهر فيقع ترجيح احدهما وجهان في صور كثيرة ايضا كغسالة الحمام ورجح الاصحاب فيها الظاهر وثياب مدمن الخمر وشبهه وطين الطريق ورجح فيه الاصحاب الطهارة وربما فرق بين طريق البلد وطريق الصحارى ولو تنازع المالك والراكب في الاجارة والعارية بعد انقضاء مدة فيه وجهان وترجيح قول المالك اولى لان الظاهر يقتضي الاعتماد على قوله في الاذن كذا في صفته ولو تنازع القاذف والمقذوف في الحرية والرقية فالاقرب ترجيح الظاهر لانه الاغلب في بني آدم مع امكان ان يجعل معتضدا باصالة الحرية ولو تنازع الزوجان بعد ردتهما في وقت الاسلام فالظاهر ترجيحها فيجب النفقة ويحتمل ترجيح دعوى الزوج لاصالة البراءة من النفقة بعد الردة واصالة عدم تقدم الاسلام والظاهر ربما كان على ما كان الاختلاف في شرط مفسد للعقد يرجح فيها جانب الظاهر على عدم صحة العقد وعدم لزوم الثمن وكذا في فوات الشرط في الصحة وربما جعل حيض الحامل من هذا الباب لان الظاهر انه دم علة والاصل السلامة والظاهر الغالب عدم حيض الحبلى فيكون لعلة وموضع خفي ومنه اذا تمعط شعر الفارة في البئر فنزحت حتى غلب الظن على خروجه فانه يحكم بطهارة الماء وان كان الغالب انه يبقى شيء ترجيحا للاصل الى ان قال موضع الخلاف في تعارض الاصل والظاهر ليس عاما اذ الاجماع على تقديم الاصل على الظاهر في صحة بيع او شراء او دين وغصب فان كان المدعي في غاية العدالة مع فقد العصمة وكان المدعى عليه معهودا بالتغلب والظلم كما اجمعوا على تقديم الظاهر على الاصل في البينة الشاهدة بالحق فان الظاهر الغالب صدقها وان كان الاصل براءة الذمة المشهود عليه وهذا نظائر انتهى كلامه رفع مقامه وفي كلامه مواقع للنظر والتامل وفصل الشهيد الثاني رحمه الله في تمهيد القواعد تفصيلا وهو ان الظاهر ان كان حجة يجب قبولها شرعا كالشهادة والرواية والاخبار فهو مقدم على الاصل بغير اشكال وان لم يكن كذلك بل كان مستنده العرف او العادة الغالبة او القرائن وغلبة الظن ونحو ذلك فتارة يعمل بالاصل ولا يلتفت الى الظاهر وهو الاغلب وتارة يعمل بالظاهر ولا يلتفت الى هذا الاصل وتارة يخرج في المسئلة خلاف فمن امثلة الاول اثبات شغل ذمة المدعى عليه بالبينة واخبار ذي اليد بطهارة ما في يده بعد العلم بنجاسته وبالعكس ومثل الاخبار ببلوغ الظل في موضع يعلم منه دخول الظهر والاخبار بنفس الظهر ومن مثل الثاني اباحة الاكل في شهر رمضان مع الشك في طلوع الفجر وثياب من لا يتوقى النجاسة الى غير ذلك ثم الا يعلم من امثلة الثالث ان يشك بعد الفراغ من الصلوة او الطهارة في فعل من افعالهما فان الظاهر وقوعهما على الوجه المأمور به لعمل الظن بدخول الوقت مع عدم امكان تحصيل العلم وتزوج امرأة المفقود بعد التفحص باربع سنين على التفصيل المعهود الى غير ذلك ومن امثلة الرابع غسالة الحمام وطين الطريق اذا غلب على الظن نجاسته وطهارة ما بايدي المخالفين من اللحم والجلد والمشهور في الاول النجاسة وفي الثاني والثالث الطهارة **اقول** التحقيق عندي بعدما عرفت ان المراد بالظاهر في هذا المبحث غير الظاهر المستفاد من الادلة والامارات الشرعية مع اختلاف الظواهر شدة وضعفا تعرف ان المناط في غير ما قام الاجماع على تقديم احدهما بالخصوص فيه هو ملاحظة قوة الظن وضعفه وكذا من جانب الاصل فبعد الملاحظة ذلك يعمل بما هو مقتضى المقام من الحكم بالتعادل والترجيح اللهم رجح اصول فضلك في طولك على ظواهر احوالنا فقد غلبت علينا شقوتنا يا رب العالمين وقدم ما يستحقه ظاهر فقرنا وفاقتنا على ما يقتضيه اصل عدلك فانه خفي عليك فقرنا وفاقتنا يا ارحم الراحمين عاد ذلك الاحسان الى المسيئين في سبيلك الابقاء على المعتدين اللهم فاهدنا هدى المهتدين وارزقنا اجتهاد المجتهدين ولا تجعلنا من الغافلين المبعدين واغفر لنا يوم الدين وصل على محمد واله الطاهرين واعلم ايها الطالب لنفائس المطالب ان هذا كتاب قلما سمح بمثلها ونسج على منواله فاعرف قدره ولا ترخص مهره فقد استوفيت في جمعه التعب واستقصيت في نظمه كما لطلب فما ابرئ نفسي فيه من الركوب على ضلال التزيغ والزلل والخطاء والخطل كيف لا واستعجال الطالبين والمشتغلين في طبعه علقني عن تهذيب النظر فيه مع ان السهو والنسيان كالطبيعة الثانوية للانسان فعليك بالعفو والاصلاح مما اطلعت ما توفيقي وتوفيقك الا بالله العلي العظيم وقد فرغت من تصنيفه وترتيبه ليلة الاحد من العشر الاول من الشهر الخامس من السنة العاشرة من العشر التاسع من المائة الثالثة من الالف الثاني من الهجرة النبوية على هاجرها الاف سلام وتحية حامدا شاكرا مصليا داعيا راجيا للقبول

وهو غاية المأمول ونهاية المسئول والحمد لله على كل حال

في تقسيم المسائل القطعية

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك اللهم على ان وفقتنا لصرفنا اشرف الاعمار في اعز الاشغال واشرف الاعمال وابقيتنا على احسن الاحوال في تحصيل المسائل والحقائق وطلب الدلائل والدقائق واجريت على انامل الحقق لحل المعضلات والقيت في سرائرنا فهم نكت المشكلات ونصلي على نبيك المبعوث على كافة الانام لتبليغ الآيات والاحكام وتبيين مسائل الحلال والحرام وعلى آله الطيبين الطاهرين الكرام مفاتيح حدائق الاحكام ومصابيح غواسق الظلام ولا نزال نلعن على اعدائك واعدائهم الكفرة الفجرة اللئام **وبعد** فيقول الفقير الى الله الغني محمد باقر بن مرتضى الطباطبائي عاملهما الله بلطفه الخفي ان هذه رسالة وجيزة بل جوهرة عزيزة وشعشعانية ودرة ثمينة نورانية الفتها في حل مشكلات الاصول ومعضلات الفحول على طرز جديد ووضع سديد واسلوب عجيب ونمط غريب لم يسبقني اليه احد في السالف والغابر ولم يشاركني فيه غائب ولا حاضر وانت اذا تاملت فيها وجدتها بحرا لا تنزف تياره ومسلا طما زخاره وبالحري ان تسمى بحل العقول لعقد الفحول والتوفيق من الله غاية المأمول انه خير مدعو ومسئول **عقد وحل** ربما يستشكل في اخذهم في تعريف الفقه العلم حيث قالوا هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية بان الفقه اكثره من باب الظن لابتنائه غالبا على ما هو ظني الدلالة او السند فكيف يعتبر فيه العلم واجيب عنه بوجوه تعلق الغرض هنا بذكر بعضها وسوقها الجواب به العلامة في التهذيب من ان ظنية الطريق لا تنافي علمية الحكم فان صاحب المعالم اعترض عليه بانه لا يتم على اصول العدلية وانما يتم على مذاق الاشاعرة القائلين بالتصويب وتحقيق المقام يمكن تصحيحه على اصول العدلية ايضا بوجوه اوجهها ان المراد من الحكم في كلامه هو الحكم الظاهري والاعم بيانه ان الشارع جعل ظن المكلف مناطا للاحكام وعلة لها اجماعا فان اجتهد وظن بالحكم جزم بوجود علته اعني ظنه وسواء وجد ذلك والجزم بوجود العلة يوجب الجزم بوجود المعلول بالضرورة فيؤدي ظنه بالاحكام الى العلم بها فيحصل للمجتهد بعد حصول الظن مقدمتان قطعيتان احديهما ان الحكم الفلاني مظنون الثبوت بالطريق الشرعي وهي مقدمة وجدانية وثانيتهما ان كل مظنون الثبوت بالطريق الشرعي يجب العمل به وهي مقدمة اجماعية فان الاجماع واقع على وجوب العمل بالظن الحاصل من الطريق الشرعي فيكون النتيجة وجوب العمل بذلك الحكم وهي قطعية لان كل ظاهر قام عليه دليل فهو معلوم بحسب الواقع كالعلم يكون مال زيد له وكذا زوجة عمرو لليد والتصرف ولذا يحلف عليه مع انه ربما لا يكون له في الواقع ومثل البناء على الظن في افعال الصلوة فانه مما يقطع بانه حكم الله مع احتمال المخالفة للواقع وكذا البناء على جهة من الجهات في الصلوة بظن كونها قبلة ومثل ان الولد يكون للفراش يقينا شرعا مع عدم العلم بكونه له واقعا الى غير ذلك مما لا يحصى فان قلت نتيجة هذا القياس المركب من هاتين المقدمتين انما هي وجوب العمل بالحكم قطعا وذلك لا يستلزم كون الحكم معلوما والنزاع انما هو فيه قلت هذا لا يرد بعدما حملنا الحكم على الظاهري اذ الحكم الظاهري عبارة اخرى عما يجب العمل به في المفروض قطعية اما ما قرره السيد العميد وغيره في الجواب من ان المراد بكون الحكم معلوما كون وجوب العمل به معلوما فهو غير وجيه لانه يرد عليه ما اورده الفاضل الجواد وغيره من ان الفقه هو العلم بالاحكام لا العلم بوجوب العمل بها ودفعه بان المراد ان العلم قد اطلق على الفقه مع كونه ظنيا باعتبار ان وجوب العمل به قطعي فهو من قبيل اطلاق اسم المتعلق على المتعلق وليس المراد ان الفقه هو نفس العلم بوجوب العمل به والايراد من قبيل دفع الفاسد بالافسد بمنع الكاسد بالاكسد كما لا يخفى وبالجملة الاحكام الفقهية الحاصلة للمجتهد من حيث وجوب الاخذ بها والحكم بمقتضاها تكون قطعية وهي بهذه الحيثية متعلق للفقه ومن حيث مطابقتها للواقع او لمقتضى الادلة الشرعية تكون ظنية في الغالب موردا للاختلاف وتكون بهذه الحيثية متعلقة للاجتهاد والجهة الثانية متقدمة على الاولى ومن هنا يظهر الفرق بين مرتبتي الفقاهة والاجتهاد ومرحلتي الاستنباط والعمل ويندفع عن القوم ما عن بعض الاواخر من انهم اخذوا في تعريف الفقه العلم وفي تعريف الاجتهاد الظن مع اتحاد متعلق الفقاهة والاجتهاد حيث جعل متعلق المسائل النظرية فهما وتحصيلها واستنباطها عن ادلتها اجتهادا سواء كانت قطعية او ظنية توضيح الاندفاع ان ذلك خارج عن الاصطلاح حسبما يتأدى به ملاحظة كلماتهم في الحدود في المقامين مضافا الى انهم المنتشرة في الكتب حيث انهم يجعلون المسائل الاجتهادية في مقابلة المسائل الفقهية القطعية بل يندفع توهم البهائي ره ايضا حيث حكم في زبدته بان القطعيات ليست من الفقه ومن الاجتهاد فيها كما ينطبق على حده فان الفرق بين المرحلتين يقلع مادة هذه الشبهة الناشئة من توهم التدافع بين الامرين والانصاف ان الحكم بخروج القطعيات مطلقا من الفقه دون خرط القتاد كيف والاجتهاد قد ينتهي الى اليقين مع ان صدق الفقيه على اصحاب النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام مما لا كلام فيه مع انهم كانوا يأخذون الاحكام عنهم عليهم السلام بالمشافهة ولا يتصور الظن في شأنهم في كثير من المسائل وعلومهم اليقينية الثابتة بنص المعصوم عليه السلام من الفقه قطعا نعم القطعيات التي هي من ضروريات الدين خارجة عنه نظرا الى انها محل الفقيه التي قياسا انها معها ومما يتنبه على دخولها في الفقه الاجماع ونحوه من الادلة اليقينية ويثبت كثير من الفقه منها والفقهاء يستدلون بها في الفقه قطعا مع ان التجزي في الاجتهاد معركة للآراء والمفروض حصول الظن للمتجزي يقينا فلا يبقى للنزاع وجه لو كان الاجتهاد مجرد الظن مضافا الى ما قيل من ان الاجتهاد شرط بكون حراما بدونها اذ العمل بالظن حرام بمقتضى الآيات والاخبار الكثيرة وغيرها فان لم ينته الى اليقين لا يجوز العمل به فضلا عن ان يفتي به مع ان غالب العلماء لم يجوزوا العمل بالظن في الفقه ومما يرشد اليه ما ذكرناه ان الاخباريين يحرمون الاجتهاد ولا يأبون عن الفقاهة وهذا يتأكد بالفرق المذكور والحاصل ان القطعيات اربعة اقسام احدها ان تكون من ضروريات الدين وهي خارجة عن الفقه وليست من متعلقات الاجتهاد قطعا وثانيها ان تكون من المسائل الظنية التي اتفق انتهاء الامر فيها الى اليقين للمجتهد وهي مندرجة فيه قطعا والظاهر كونها من متعلقات الاجتهاد ايضا اذ انتهاؤها الى القطع لا يخرجها عن كونها اجتهادية وثالثها ان تكون من ضروريات المذهب ورابعها ان تكون من القطعيات الغير الواصلة الى حد الضرورة لانها اما بمنزلة ضروريات الدين او المذهب على سبيل اليقين بالنظر وغيره يحتمل لا مجال للاجتهاد فيها والظاهر اندراجها فيه مما حققنا يظهر لك ان

في المباحث المتعلقة بتعريف الفقه

٢ اعلم ان الظن في تعريف الاجتهاد لا يقتضي خروج القطعيات عن الفقه كما توهمه بعضهم اذ لو كان التقييد بالظن في تعريفه لما بان الظني في التقييد بالعلم في تعريف الفقه فاطلق بانه علم
وهو مما يثبت الفرق المذكور ومما يؤيد ما ذكرناه ان المسائل الفقهية التي لم يتيسر فيها سبيل القطع والادلة القطعية قائمة على اثباتها ينقض حكم الحاكم فيها
مع الخطأ بخلاف المسائل التي انسد فيها سبيل القطع فان ذلك عند كون الاولى متعلقة للاجتهاد وكون الثانية متعلقة له كما صرح به بعض المحققين
للعلامة البهبهاني رحمه الله في بيانا نافعة فقد اشرنا الى بعضها من ارادها فليرجع الى تعليقاتنا على المعالم **عقد و حل** ربما يستشكل على تعريف الفقه بان
الحكم الشرعي على ما عرفه الغزالي وغيره خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين فاستنباطه من الكتاب الذي هو من الادلة الاربعة يستلزم اتحاد الدليل والمدلول واجيب عنه
بوجوه مذكورة في مظانها لا يهمنا التعرض لها وتفصيلها الاشاعرة بناء على اصلهم الفاسد من اثبات الكلام النفسي يجعل الحكم هو الكلام النفسي والدليل هو اللفظي
وهذا باطل عندنا بل يكون بطلانه من المسلمات لبطلان مبناه بل صرح المحقق الطوسي ره في التجريد وغيره ايضا بان الكلام النفسي غير معقول في نفسه وربما يلجلج في
صدر بعض علماء العارفين ممن قارب عصرنا معقوليته في نفسه بطلان الحكم بعد معقوليته كذلك قال في بعض كلماته ما ملخصه الذي يظهر لي ان الاشاعرة لما
الى معنى لو كان ذلك في حق الحادث لكان صحيحا فبطلان قولهم ليس من حيث عدم المعقولية بل هو معقول لكنهم عجزوا في مقام التعبير فعدم معقوليته انما هو لذلك العجز الدال
على انهم مؤان النفس كلاما مثل كلام اللسان بحروف واصوات الا انها نفسية وهو قولهم مثل حديث النفس لان النفس قد تحدث نفسها وتحدث غيرها بكلام مشتمل على
كلمات لفظية وحروف صوتية مثل الكلام المسموع بالاذان الا انه نفسي لا جسمي فان الجسمي يظهر باللسان اللحمي والنفسي يظهر باللسان النفسي للكلام النفسي مثل
الكلام اللفظي في جميع ما يعتبر فيه من الترتيب والاعراب والوقف والوصل والادغام والاظهار وغيرها مما يعتبر في اللفظي على جهة الوجوب والندب والامر والنهي مثلا
لذلك مثلا لا تقريره ان المتكلم يتصور زيدا ويقول له هل ذهبت الى السوق فيقول صورة زيد بلى فيقول له هل اشتريت الثوب لغلامي لعمرو فيقول لا فيقول له لم ترك
وقد امرتك ان تذهب عني فانك قد عصيتني ولم لا تفعل الامر فيقول مثال زيد اعف عني وانا امتثل امرك بعد هذا فيغضب ولا يعفو حتى يظهر في الجسد صورة الغضب من احمرار
الوجه او يرضى ويعفو حتى يظهر على ظاهره صورة الرضا فيظهر اثره على ظاهر الشخص المتكلم في نفسه مع صورة زيد كما يظهر اثر الكلام اللفظي المعروف على ظاهر المتكلم
وليس شيء من هذا بعلم وانما هو كلام ولكن الاشاعرة ما قدروا على التعبير فنفوا عنه ما لا يتحقق الكلام الا به فقالوا ليس بحرف ولا صوت ولا امر ولا نهي ولا خبر ولا
انشاء الى غير ذلك من سائر لوازم الكلام فما ذكرناه امر معقول ولذا تسمعهم يقولون ان الله تعالى يخاطب المعدوم ويامره وينهاه فمثل ذلك يستحضر الله تعالى صورهم ويخاطبها فهو
في نفسه معقول بالبيان المذكور الى اخر ما ذكره **اقول** نعم ما ذكره الاشاعرة بما هو غير معقول ليس بمستبعد لما يلزمهم من النافين لادراك العقل الحسن والقبح اللازم لهم القائلين
بالجبر السيما هم القائلين بتعلق الوجوب في الواجبات التخييرية بالمبهم السيما القائلين بالتصويب فليكن هذا من تلك التي صدرت من المحققين من العدلية على الحكم بعدم
المعقولية يحقق كون مرادهم من الكلام النفسي هو هذا المعنى المعروف حيث جعل التصريح به في كلماتهم من المشهور ان اهل البيت ادرى بما فيه ان امكن دعوى عدم مرادهم
بل هي مبهمة مجملة ولهذا الفرق كثير من المحققين بينا وبينها لا تحقيقا او توجيها بين قائل بان مرادهم حديث النفس كما عرفت وقائل بان مرادهم نسبة احد طرفي الخبر الى الاخر القائمة
بنفس المتكلم كالمحقق الدواني على ما حكي عنه في شرح العقائد وفي رسالة اثبات الصانع جل وعلا وصفا بان صفة التكلم القائم بذات الله تعالى صفة هي مصدر لتأليف الكلمات
وكلامه تعالى هي الكلمات التي هي مؤلفة له تعالى بذاته في علمه القديم بغير واسطة وهذا الكلام الازلي خطابا متوجها الى المخاطب مقدرا وامتناع عن العلم ظاهر فان كلام غيره تعالى
معلوله وليس كلامه كالكلام غيرنا معلولنا وليس كلا منا قال في الرسالة المذكورة بعد ما نقلنا وهذا الذي ذكرناه ليس ما ذهب اليه الحكماء من ان تكلمه تعالى علمه الا مذهب
الحنابلة ومن يحذو حذوهم من ان كلامه الحروف والاصوات او ما يشمل الاصوات والحروف والمعاني ولا ما هو المشهور عن الاشعري من ان كلامه المعنى المقابل للفظ بل التحقيق والتنقيح
لمذهب الاشعري كما يظهر بالتامل الصادق الى اخر ما ذكره وقال كصاحب المواقف ان لفظة المعنى تطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ
الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو كلام
حقيقة حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه لكنها ليست كلامه حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة الى ان قال فوجب حمل كلام الشيخ على انه
اراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروّ بالالسن محفوظ في الصدور وهو
غير الكتابة والقراءة والخطوط الحادثة وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الالة فالتلفظ حادث
يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة وعن بعضهم ان هذا المحمل لكلام الاشاعرة اختاره الشهرستاني ايضا في كتابه نهاية الاقدام ونقل عنهم
كما قال المحقق في حاشية شرح التجريد على ما حكي عنه انه صفة حقيقية بسيطة واحدة وحدة حقيقية قائمة بذاته تعالى يتشعب تارة خبرا واخرى امرا واخرى
نهيا الى غير ذلك هذا والذي نقله المشهور عنهم لا ينطبق على اغلب هذه التوجيهات فانهم ذكروا ان الكلام قسمان لفظي وهو مؤلف من الحروف ونفسي وهو المعنى
القائم بالنفس الذي هو مدلول الكلام اللفظي كما قال الاخطل ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا وصرحوا بانه مغاير للعلم والارادة وان الكلام هو هذه الصفة
المشهورة وهو قديم ازلي واستدلوا عليه بان المتكلم من قام به الكلام لا من اوجد الكلام ولو في محل اخر للقطع بان موجد الحركة في جسم اخر لا يسمى متحركا وان الله تعالى
لا يسمى بخلق الصوت مصوتا وانا اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم سميناه المتكلم وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى فالكلام
القائم بذاته تعالى لا يجوز ان يكون هو الحسي اعني المنتظم من الحروف المسموعة لانه حادث ضرورة ان له ابتداء وانتهاء وان الحرف الثاني من كل كلمة مسبوق بالاول مشروط
بانقضائه فيكون له اول فلا يكون قديما والحرف الاول ايضا لما كان له انقضاء لا يكون قديما لامتناع طريان العدم على القديم فضلا عما ذكره امتنع قدمه فالمجموع

في ابطال الكلام النفسي

في حصر الأدلة في الأربعة المشهورة

المركب منهما لا يكون خبريا ايضا والحاصل انه يمتنع قيام مبدأ البارئ تعالى فتعين ان يكون هو المعنى اذ لا ثالث لهما يطلق عليه اسم الكلام وكل من يورد صيغة امر او نهي او نداء او سم اخبار او تعجب او استخبار او غير ذلك يجد في نفسه معاني يعبر عنها بالالفاظ التي نسميها بالكلام اللفظي والحسي فالمعنى الذي يجده في نفسه ويدور في خلده ولا يختلف باختلاف العبارات بحسب الاوضاع والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصوله في نفس السامع ليجري على موجبه هو الذي نسميه كلام النفس وحديثها وقد نبه بعض الائمة يرشد الى ارادتهم بعض المعاني المذكورة مثل قولهم بقوله تعالى ويقولون في انفسهم لولا يعذبنا الله وقوله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي ما حدثت به انفسهم وقول عمر يوم السقيفة قد كنت زورت في نفسي مقالة فسبقني اليها ابو بكر ويقال في العرف والعادة في نفسي كلام او كلمات الى غير ذلك مما يجري هذا المجرى والانصاف ان الكلام النفسي بمعنى حديث النفس كما ذكره الفاضل المذكور معقول في نفسه الا انه بعيد عن مذاق الاشاعرة ولا يشعر استشهادهم بقول الاخطل كما قد يتوهم مع بعده من نفيهم عنه لوازم الكلام من الحروف والصوت وغيرهما بل يظهر من كلماتهم حكمهم بمعقوليته مع ارادتهم المعنى المعروف فقد حكى في انوار الملكوت في شرح الياقوت عنهم في بيان معقوليته ان ماهية الطلب معقولة لكل احد فان الانسان اذا قال استقني لما يجد في نفسه طلبا مغايرا لقوله هذا بالضرورة ولذا قد يتبدل عليه العبارات مع اتحاده وماهية الطلب غير الارادة فان الانسان قد يأمر بما لا يريد كالسيد اذا امر عبده طلبا لاقامة عذره عند الملك في عقوبته لذلك العبد بالتخلف عن امتثال اوامره والامر لا بد فيه من الطلب مع جواز انتفاء الارادة عنه فثبت بما ذكرناه ان ما ذكرناه هو المستفاد من جواب العدلية لهم اذ لوحظ مرحلة لزوم المطابقة بين السؤال والجواب والمناسبة بين الكلمات الواردة في الباب والملائمة بين المعلل والتعليل والمدعى والدليل فانهم قالوا في رد الاشعرية انه اذا صدر من المتكلم خبر فهنا ثلاثة اشياء العبارة الصادرة عنه وعلمه بثبوت النسبة وانتفائها بين طرفي الخبر وثبوت تلك النسبة وانتفاؤها في الواقع والاخيران ليسا كلاما حقيقيا اتفاقا فتعين الاول واذا صدر عنه امر او نهي فهنا شيئان احدهما لفظ صادر عنه والثاني ارادة او كراهة قائمة بنفسه متعلقة بالمأمور به والمنهي عنه وليست الارادة والكراهة ايضا كلاما حقيقيا اتفاقا فتعين اللفظ وقس على ذلك سائر اقسام الكلام فالكلام النفسي الذي اثبته الاشاعرة ليس امرا وراء العلم في الخبر والارادة في الامر والكراهة في النهي واجابهم الاشعرية بنحو ما اشرنا من ان النسبة القائمة بنفس المتكلم مغايرة للعلم اذ المتكلم قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه وان المعنى النفسي الذي هو الامر غير الارادة لانه قد يامر الرجل بما لا يريده في مقام الاختبار مع ان افعال العباد يصح اتصافها بكل من الاحكام الخمسة الاقتضائية والتخييرية واختصاص بعضها ببعض لا بد ان يكون لمرجح وهو غير الارادة اذ قد يامر بما لا يريد فلا بد من صفة اخرى تخصص بعض الافعال ببعض الاحكام وهي الكلام ورد عليهم العدلية بان الموجود في هذه الصورة صيغة الامر وصيغته لا حقيقته اذ لا طلب ولا ارادة فيهما قطعا وكذا الحال في النهي والمخصص لبعض الافعال هو ببعض الاحكام هو الارادة وقد تقرر عندهم صحة القول بالوجوه والاعتبارات ومما حققنا يظهر لك ان ما ذكره بعض المتصوفة كابن عربي في فتوحاته والغزالي في بعض كلماته من ان كلام الله تعالى علمه اذ انه ليس شيئا زائدا على العلم الذي هو حقيقة هويته نعم غير ما سلكه الاشاعرة وهو اقرب الى الصواب مما سلكوه الا انه لا يلزم عليه ما يلزمهم وهي تعدد القدماء الذي يبطله برهان التوحيد بعد التامل في المفاسد المترتبة على ما اعتقده الاشاعرة يعلم وجه عدم المعقولية على ما صرح به المحقق الطوسي ره وغيره والمراد من عدم معقوليته ليس عدم تصوره اصلا ولو بعنوان الباطل والا لما امكن الحكم عليه بكونه نفسيا او غير معقول حسبما صرح به العلامة ره فيما حكى عنه انوار الملكوت انك اذا احطت خبرا بما قررناه تقدر على الفتح في كثير من المعاني السابقة لوضوح فساد المسلك الذي سلكه المحقق الدواني من وجوه شتى منها ان صفة التكلم من الافعال التي يعتبر فيها الفعلية وقد حكم بكون صفة التكلم فيه عبارة عن قوة تاليف الكلام ومنها عدم امكان القول بان صفة التكلم فيه سبحانه قائمة بذاته لعدم معقولية ذلك سواء قلنا بحدوثه او بقدمه وظهر فساد سائر المسالك ايضا ولا نطيل في بيانها وانما اطنبنا الكلام في المقام لعدم اشباع الكلام فيه من العلماء الاعلام في فن الاصول بل في علم الكلام على ما يشهد به الاستقراء والاستعلام **عقد وحل** قد يستشكل في حصر الادلة التي هي موضوع الاصول في الاربعة اعني الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل اذ لو اريد حصر مطلق الادلة الشرعية فيها توجه عليه ان اصل البراءة والاشتغال واصل العدم والاستصحاب واصل التخيير والظن المطلق عند القائل به وسائر الاصول اللفظية والعملية والقواعد الشرعية والمرجحات المعتبرة في الادلة المتعارضة كلها حجج شرعية وادلة معتبرة فلا وجه للحصر فيها وان اريد حصر اصولها وامهاتها التي لا يرجع بعضها الى بعض فيرد ان هذه الاربعة ايضا يرجع بعضها الى بعض لانهم يستندون في حجية الكتاب الى الاجماع والاخبار وفي حجية الاخبار الى الكتاب والاجماع وبعض الاخبار المتواترة وفي حجية الاجماع الى الكتاب والسنة والعقل بل يرجع كلها في الحقيقة الى العقل لا يقال مجرد الاستناد في حجية شيء الى الآخر والاستدلال عليه بها لا يستلزم الرجوع فيه بالآخرة والا لزم الدور اذ ربما يستند في حجية العقل ايضا الى الكتاب والسنة لانا نقول العقل مستقل بنفسه في غنى عن غيره لانه مما جميع الادلة كالشرع كما هو ظاهر للمستدرك ولما فيه ما اشار اليه من تمسكهم في حجية حكم العقل بدليل الملازمة بينه وبين حكم الشرع فانما هو لتعلق غرضهم باثبات الحكم الشرعي وهو لا يتم الا باثبات الملازمة ويمكن دفع الاشكال باختيار الشق الثاني ومنع رجوع بعضها الى بعض فان مدلول كل من الكتاب والسنة بحسب المراد الواقعي حجة في نفسه لثبوت الشرع من غير ان يتوقف على اقامة الدليل عليه من غيره والذي يتوقف على الاستدلال هو حجية ظواهرهما المستندة الى الاصول اللفظية والقواعد المقررة في مباحث الالفاظ وكذلك الاجماع الكاشف قطعا عن الواقع حجة برأسه مستغن عن اقامة الدليل عليه وانما الكلام في طريق كشفه عن ذلك وكذلك العقل المستقل دليل برأسه من غير حاجة الى توسط الشرع والتفرع عليه فلا رجوع الى الغير وانما هو للمباحث المتعلقة بها لا فيها بانفسها واما سائر الادلة فهي راجعة لا محالة الى واحد منها وما لا يرجع الى شيء منها فليس بحجة الا ترى ان ارباب الظنون المطلقة انما يستندون في حجيتها الى حكم العقل وما صدر عن المحقق ره في المعارج من عد الاستصحاب دليلا خامسا ليس على ما ينبغي واما ما يقال من ان كثيرا من الاحكام مستفاد من الاستقراء وتنقيح المناط والفحوى والاولوية وهي ليست عند الخاصة فكما ان القياس عند العامة عدّه دليلا خامسا فكذا الفحوى عند الخاصة وبعد تسليم اعتبارها عندهم يرد عليه ان الامور المذكورة ان تعلقت بالنص فحجيته وان تعلقت بالحكم المدلول له.

في بيان المراد من الكلام النفسي

في حصر الأدلة في الأربعة المشهورة

في حصر الحجج العقلية

٢ بالإجماع او العقل المحض بهما وقد يقال ان الاجماع يكون حجة من حيث كشفه عن السنة وان لوحظ جهة نقله للادلة الكاشف عنها لا ينحصر فيها لان السيرة ايضا كاشفة عنها بل وكذا القرائن المتفرقة فان القواعد الرجالية المعتبرة في تميز المشتركات واحوال الرواة وتعيين الطبقات مستندة غالبا الى القرائن والامارات وفيه ان السيرة راجعة بالحقيقة الى الاجماع الكاشف فانهم لا يتفقون على العمل الا بعد الاتفاق على الحكم والامر في القرائن راجع الى الاجماع ايضا فاذن ينحصر الادلة في الاربعة ووجه الحصر فيها على ما ذكره بعضهم ان الدليل على الحكم الشرعي اما وحي او لا والاول اما نوع لفظه معجز اولا فالاول الكتاب والثاني السنة والثاني اما كاشف عن وحي او لا فالاول هو الاجماع والثاني دليل العقل واورد عليه اولا بان اطلاق الوحي على السنة التي هي قول المعصوم وفعله وتقريره خروج عن معناها المعروف الا ان يراد كشفه عن الوحي فيشمل الاجماع ايضا او يراد اختصاص السنة بالحديث القدسي وهو مع انه غير ملائم لمعناها المعروف مستلزم لخروج معظم الادلة وثانيا بان العقل ايضا كاشف عن تحقق الوحي لوروده في جميع الاحكام في الشرع وامتناع المخالفة بين العقل والشرع نظرا الى تحقق الملازمة بين الحكمين والا لم يكن من ادلة الشرع وثالثا بان معظم الادلة عندنا هو الاخبار وهي كاشفة عن السنة وان اطلقت عليها توسعا فيلزم اندراجها في الاجماع ورابعا ان الفعل والتقرير يندرج بناء عليه في الاجماع لعدم اللفظ فلا يندرج في شيء من قسمي اللفظ واجيب عن الاول بانه لا فرق بين الكتاب والسنة في كونهما من الوحي حيث ان النبي صلى الله عليه وآله لا ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى غاية الامر ان موافقة الكتاب والحديث القدسي للوحي من حيث اللفظ وموافقة السنة له من حيث المعنى وفيه ان مراد المتمسك لبيان وجه الحصر من كون الدليل وحيا اما كون لفظه وحيا او كون معناه كذلك او كون مدلوله وما يؤدي اليه كذلك فعلى الاول يخرج السنة عن الوحي وكذا على الثاني لان المعنى الذي كشف عنه لفظ السنة المعبر عنه بالقضية المعقولة انما هو قائم بنفس النبي صلى الله عليه وآله وعلى الثالث يلزم كون الاجماع من الوحي ايضا مع انا نقول اما ان يعتبر الكاشف عن الوحي كشفه عنه بلفظه او معناه فيلزم خروج الاجماع عن عنوان الكاشف وبدليليته من حيث فيدخل السنة فيه من حيثية دليليته هي حيثية اعتبار مجموع اللفظ والمعنى وعن الثاني بان الكشف عن الوحي ماخوذ في معنى الاجماع عندنا على طريقة التضمن او الالتزام بخلاف دليل العقل غاية الامر ثبوت الملازمة من دليل خارج وفيه انه لا فرق بينهما بالنسبة الى الاحكام الشرعية فان العقل وان كان حجة في نفسه الا ان حجيته بالنسبة الى الاحكام الشرعية انما هي باعتبار كشفه عن قول الشارع وعن الثالث بان المراد بالسنة اعم من نفس القول والفعل والتقرير ومن الاخبار الحاكية عنها وفيه ما لا يخفى وعن الرابع بان الفعل والتقرير وان لم يندرجا في الالفاظ الا انهما من حيث ورودهما في الاخبار المأثورة من جملة الالفاظ وفيه ما فيه والاولى ان يقال انه لم يشترط في الوحي كونه من جنس الالفاظ والتقسيم الى المعجز وغيره انما يرد على تقدير كونه لفظا لا مطلقا فتأمل ولو قيل بان الحصر استقرائي ويراد من الادلة الاصول والامهات كان اولى من دعوى الحصر العقلي والتقسيم لبيان وجه الحصر على الوجه المذكور او غيره من الوجوه المذكورة في السنة القوم مثل ان الدليل على الحكم الشرعي اما وحي او لا والاول اما ان يكون من جنس ما يتلى او من غيره فالاول الكتاب والثاني الحديث القدسي والثاني اما ان يكون كاشفا عن تحققه او لا والثاني دليل العقل والاول اما ان يكون من جنس الخبر او الفعل والاول هو السنة والثاني الاجماع الى غير ذلك من الوجوه

في تحقيق حال علائم المجاز

عقدة وحل مما اكثر فيه القيل والقال وعد من معضلات الاشكال تحقيق ان علامة المجاز هل هي عدم التبادر او تبادر الغير فالذي اختاره جماعة منهم المحقق الفاضل الصالح والمحقق القمي رحمه الله وصاحب الفصول وصاحب الغاية القصوى من المعاصرين هو الثاني ومختار جماعة منهم العلامة في النهاية وبعض الاواخر كصاحب المفاتيح و الهداية هو الاول ومستند الاولين ان الاول منتقض طردا بالمعنى الحقيقي قبل اشتهار وضع اللفظ له فانه لا يتبادر منه المعنى الموضوع له قبل حصول الانس والاشتهار حتى للواضع وبالمشترك حيث انه لا يتبادر منه شيء من معنييه مع الخلو عن القرينة مع كونه حقيقة فيهما ومستند الاخرين انتقاض الثاني عكسا بالمشترك اذا استعمل في غير ما وضع له فانه مجاز مع انه لا يتبادر منه غيره والتحقيق ان يقال ان مقتضى المقابلة بين هذه العلامة وعلامة الحقيقة ان يجعل العلامة عدم التبادر كما في نظائره صحة السلب وعدمها والاطراد وعدمه الى غير ذلك وحينئذ فلا وجه للعدول عنه الى غيره الا ان عمدة الداعي اليه هي الانتقاض بالمشترك كما عرفت وهو كما لا يخفى منقوض فان للتبادر معنيين احدهما سبق المعنى على انه مراد ويسمى بالتبادر بالمعنى الاخص وثانيهما مطلق سبق المعنى وان علم انه غير مراد ويسمى بالتبادر بالمعنى الاعم والاول يدل على امرين الوضع للمعنى المتبادر وعدم الوضع لغيره لامتناع تخلف العلة عن المعلول في الاول وعكسه في الثاني بخلاف التبادر بالمعنى الاعم فانه دال على الامر الايجابي دون السلبي فعدم التبادر بالمعنى الثاني علامة المجاز كتبادر الغير بالمعنى الاول نعم لو جعل علامة الحقيقة عدم تبادر الغير كما صنعه العلامة والعضدي بل الحاجبي ايضا وقرره التفتازاني نظرا الى ان المعتبر في الامارات الاطراد دون الانعكاس وهو مفقود في العلامة المشهورة كان المناسب جعل علامة المجاز تبادر الغير وحينئذ فيمكن دفع الانتقاضات بما ذكره صاحب الغاية كما يظهر بالتأمل الصادق **عقدة وحل** قد يستشكل في جعل عدم صحة السلب علامة للحقيقة من جهتين احدهما لزوم الدور والكلام فيه يغنينا عن التعرض له وثانيهما انتقاضها بالمجاز المستعمل في الجزء واللازم المحمولين فكما لا يصح سلب الانسان عن البليد لا يصح سلبه عن الناطق والكاتب ولا سلبهما عنه مع انه اذا استعمل فيهما لم يكن حقيقة بل كان مجازا وحله على ما قيل ان الاشكال انما يتوجه اذا اعتبر السلب بالحمل الشائع واما اذا اعتبر بالحمل الذاتي فلا اشكال لانه يصدق في المثالين المذكورين ان مفهوم الانسان ليس نفس مفهوم الناطق والكاتب وقال في الفصول التحقيق عندنا ان السلب بالحمل المتعارف معتبر في المقام ايضا ولا اشكال لانه ليس المقصود ان عدم صحة السلب سلب المعنى الغير التأويلي علامة للحقيقة مطلقا بل المراد انه علامة في الجملة فان كان السلب بحمل هو هو كان علامة لكون اللفظ حقيقة فيما لا يصح السلب عنه من حيث الخصوصية اي باعتبار نفس المعنى كما مر وان كان بالحمل المتعارف المقابل للحمل الذاتي كان علامة لكونه حقيقة فيما يطلق عليه باعتبار وان كان بالحمل المتعارف بالمعنى الاعم اعني ما يكون مفاده مجرد الاتحاد في الخارج كان علامة لكونه حقيقة فيه في الجملة فاذا واما صحة السلب فيصح ان يعتبر بالحمل الذاتي فيكون علامة لكونه مجازا فيه من حيث الخصوصية او يعتبر بالحمل المتعارف بالمعنى الاعم فيكون علامة لكونه مجازا فيه مطلقا الا ان المعتبر

في المباحث المتعلقة بالمبادي اللغوية

بالحمل المتعارف المقابل للحمل الذاتي فلا يصلح علامة للمجاز لان الانسان يصح سلبه عن الحيوان الناطق بهذا الحمل وليس مجازا فيه قطعا انتهى **اقول** توضيحه ان حمل شيء على شيء واتحاده معه يتصور على وجهين احدهما الشايع الصناعي المسمى بالحمل المتعارف وهو عبارة عن مجرد اتحاد الموضوع والمحمول وجودا ويرجع الى كون الموضوع من افراد المحمول سواء كان الحكم على نفس مفهوم الموضوع كما في القضية الطبيعية او على افراده كما في القضايا المتعارفة من المحصورات وسواء كان المحكوم به ذاتيا للمحكوم عليه ويقال له الحمل بالذات او عرضيا له ويقال له الحمل بالعرض والجميع يسمى حملا عرضيا وثانيهما ان يعنى به ان الموضوع هو بعينه نفس ماهية المحمول ومفهومه بعد ان يلحظ نحو من التغاير اي هذا بعينه عنوان ماهية ذلك لا ان يقتصر على مجرد الاتحاد في الذات والوجود ويسمى حملا ذاتيا اوليا اما تسميته ذاتيا فلكونه لا يجري ولا يصدق الا في الذاتيات واما تسميته اوليا فلكونه اولي الصدق او الكذب بكثير اما يصدق ويكذب محمول واحد على موضوع واحد بل مفهوم واحد على نفسه بحسب اختلاف هذين الحملين كالجزئي واللا مفهوم واللا ممكن بالامكان العام واللاموجود بالوجود المطلق ومن هنا اعتبر جماعة من الاساطين في التناقض وحدة اخرى سوى الثمان المشهورة وهي وحدة الحمل فالجزئي مثلا جزئي بالحمل الذاتي ليس بجزئي بل كلي بالحمل المتعارف اذا عرفت هذا فمراده ان مرحلة صحة السلب وعدمها قد يلاحظ فيها الحمل الذاتي وقد يلاحظ فيها الحمل المتعارف بالمعنى الاخص وهو حمل الكلي على الفرد والاعم اعني افادة مجرد الاتحاد في الخارج فالمعنى ان امكن صحة سلبه عن المبحوث عنه فان كان ذلك بملاحظة الحمل الذاتي دل على ان اللفظ مجاز في ذلك المعنى باعتبار خصوص المعنى المبحوث عنه وان امكن كونه حقيقة من جهة اخرى مثلا اذا اطلق الانسان على الناطق وامكن صحة سلب الانسان عنه بالحمل الذاتي بان يقال ليس مفهوم الناطق عين مفهوم الانسان فيدل على انه مجاز في الناطق من جهة ملاحظة خصوص معنى الناطق وان كان حقيقة فيه من جهة انه مصداق ومن مصاديق الانسان وان امكن سلبه بالحمل المتعارف بالمعنى الاعم دل على انه مجاز فيه مطلقا كما يقال البليد ليس بحمار اي ليسا متحدين في الوجود وهذا لا يتمشى في المثال الاول واما الحمل المتعارف بالمعنى الاخص فلا يناط به الامر في المجاز واما عدم صحة السلب فان لوحظ فيه الحمل الذاتي دل على كونه حقيقة في المعنى المبحوث عنه من حيث الخصوصية كما يقال الحيوان الناطق ليس بانسان بمعنى ان ماهيته هذا ليست ماهية ذلك فانه لا يصح فيدل على ان الانسان حقيقة فيه من جهة خصوص معنى الحيوان الناطق وان لوحظ فيه الحمل المتعارف بالمعنى الاخص دل على كونه حقيقة فيه باعتبار المعنى الكلي لو لم يصح سلبه كما يقال الناطق ليس بانسان بمعنى ان مصداق هذا ليس مصداق هذا فانه لا يصح فيدل على انه حقيقة في الناطق باعتبار انه مصداق الانسان واذا لوحظ فيه الحمل المتعارف بالمعنى الاعم دل على انه حقيقة في الجملة واما انه من جهة المفهوم او المصداق فيختبر بملاحظة الحمل الذاتي والمتعارف الخاص فحصل العلم بتفصيل الامر ومثال كلا المثالين السابقين كما لا يخفى وبعد الاتضاح ينكشف لك منشأ هذا التحقيق ويمكن الجواب بتقرير اخر وهو ان المراد ان كان معرفة المفهوم من حيث ثبوت الوضع له وعدمه فلا ريب في صحة السلب في المقام المفروض ضرورة ان مفهوم الكل غير مفهوم الجزء واللازم وان كان معرفة حال المصداق من حيث انه حقيقة في المفهوم المفروض وعدمه فلا ريب في افادة عدم صحة السلب الحاصل في المقام اندراجه فيه على سبيل الحقيقة وكونه من افراده الحقيقية فلو اطلق عليه اللفظ لا من جهة اعتبار الخصوصية كان الاستعمال حقيقة فلا نقض من هذه الجهة

عقد وحل من جملة العويصات ما تفطن به الشريف المحقق قدس سره ومن تأخر عنه ربما ينسب الى بعض من سبقه من وقوع التدافع في كلمات الاصوليين في مبحث الصحيح والاعم ومبحث الحقائق الشرعية حيث ذكروا في المقام الاول ان الثمرة بين القولين جواز اجراء الاصل في الشرط المشكوك فيهما على القول بالاعم وعدمه على القول بالصحيح ونسبوا هناك القول بوضع الالفاظ للمعاني الصحيحة الى المشهور مع انهم في المقام الثاني نسبوا القول باجراء الاصل الى المشهور بل ربما ادعي عليه الاجماع وفيه من التدافع ما لا يخفى فاخذ الاواخر في رفعه بوجوه لا تصلح للانتهاض لعدم خلوها عن الانتقاض فقد يخص النزاع في المقام الثاني بالاجزاء التي ليست من قبيل الاركان وقيل ان النزاع في المقام الاول في الحكم الوضعي وفي الثاني في الحكم التكليفي وقيل ان النزاع في الاول في صورة الشك في الركنية بعد ثبوت الجزئية وفي الثاني في صورة الشك فيهما ووجه ضعف الكل اوضح من ان يحتاج الى البيان وامتن الوجوه في ذلك المقام ما حققه شيخنا الاستاد وقد اوضحناه في شرح الرسائل بما لا ابطل الكلام به في المقام

عقد وحل قد يتمسك بعض علماء الاصول في مقام اثبات امكان شيء كالاشتراك والتعبد بخبر الواحد وغيرهما بقاعدة الامكان المروية من الحكماء اعني قولهم كلما قرع سمعك فذره في سنبلة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان ونوقش بانه تمسك بغير الدليل واستنهاض لغير الناهض فان مرادهم من الامكان الامكان الذاتي المقابل للامتناع والوجوب ولم يرد من الامكان في القاعدة خلاف الجزم بالامتناع فان معناها ان كل ما لا دليل على امتناعه لا ينبغي ان ينكر بل يترك في سنبلة الامكان العقلي الذي مرجعه الى الاحتمال حتى يقوم البرهان على امتناعه ونهاية ما يندفع من الخبر به هذا الاشكال بجعل الامكان في المقامين بمعنى واحد وفيه ما لا يخفى ان الدليل ادعيته انه يجب ان يعتقد امكانه الذاتي كيف وقد ذكر الشيخ الرئيس في كتابه ان من تعود ان يصدق من غير دليل فقد انسلخ عن فطرة الانسانية مع انه لو حملت القاعدة على ارادة الامكان الذاتي فالمراد من الاصل في عباراتهم حيث يقولون ان الاصل فيما لا دليل على امتناعه ووجوبه الامكان ان كان هو الكثير الراجح فكون اكثر ما لم يقم دليل على استحالته ووجوبه ممكنا غير ظاهر وان كان هو ما لا يصار عنه الا بدليل المعبر عنه بالاستصحاب فهو باطل مضافا الى بعده عن هذا المحل العقلي وذلك لان شيئا من المواد الثلاث اعني الوجوب والامتناع والامكان ليس اصلا بهذا المعنى فما لم يقم دليل على ان الشيء من اي قسم لم يعلم حاله فان قلت اي مانع يمنع من حمل الامكان في كلام من يتمسك بالقاعدة على المعنى الجاري في القاعدة لينطبق الدليل على المدعى قلت الامكان بهذا المعنى لا ينفع المستدل لان مرجعه ان الاشتراك مثلا يحتمل الامكان الذاتي ويحتمل امتناعه ونحوه غير محتاج كما لا يخفى مع ان تعقيبه باثبات الوقوع اقوى شاهد على ارادة الامكان الذاتي المقابل للامتناع

عقد وحل ربما يسرع من ينتقد بينه على الاعتراض الى الاعتراض على المحقق القمي ره حيث بنى في مبحث استعمال اللفظ المشترك في اكثر من معنى واحد على ان اللفظ موضوع للمعنى في حال الانفراد لا بشرط الانفراد كما ذهب اليه صاحب المعالم ولا المعنى لا بشرط الانفراد ولا عدمه كما اختاره سلطان العلماء بان ذلك لو تم في نفسه لكان منافيا لما ذهب اليه من عدم الحقيقة في مسألة الوضع من ان الالفاظ باسرها موضوعة للماهيات لا بشرط شيء خلافا لمن قال انها موضوعة للموجودات الخارجية ولمن ذهب الى انها موضوعة للموجودات الذهنية

في تقسيم الحمل

تحقيق انيق

تنبيه نافع

في المباحث المتعلقة بالمبادي اللغوية

لتغاير الالفاظ عند تغاير التخيلات لشخص واحد كما اذا رايت شبحا من بعيد وظننته زيدا فتقول زيد ثم تظنه عمرا فتقول عمرو وهكذا فدلالتها على الموجودات الخارجية بواسطة تلك الموجودات الذهنية فان مقتضى حيثيات ذلك التقول في تلك المسئلة ايضا قول سلطان العلماء رح ههنا ايضا وجواب عما تمسك به ذلك المحقق في حواشيه كما بان للمهية لا بشرط معنيين احدهما نفس المعنى مع قطع النظر عن احد نحوي الوجود فقد يكون من الموجودات الخارجية كما في الاعلام الشخصية وقد يكون من الموجودات الذهنية كما في الكليات وهذا هو المراد منها في مسئلة الوضع فان الموضوع له هو المعنى مع قطع النظر عن احد نحوي الوجود كما في مثل الاعلام الشخصية حيث ان المعنى لم يلاحظ فيها باعتبار وجوده في الخارج كما ان معنى الانسان الكلي الموجود في الذهن لم يلاحظ باعتبار انه موجود في الذهن حتى يصح فيصح اطلاق اللابشرط بهذا المعنى على الكلي والجزئي والموجود الخارجي والذهني مع ان اللابشرطية بمعنى قبول الاشتراك لا يعقل في الجزئيات الموجودة في الخارج وثانيهما نفس المعنى مع قطع النظر عن كونه مقصودا بوحدته منفردا او كونه مقصودا وانضمام غيره اليه وهو المراد في هذه المسئلة والتحقيق ههنا عدم الوضع له كما ذهب اليه سلطان العلماء اذ لم يتم دليل على كون الوضع للمهية المطلقة ههنا ايضا واحتياج التقييد معارض بانه لنا عدم الوضع للمطلق لا يكلام افراد الوضع خاص والاصل عدمه ولا مرجح لاحدهما والوضع التوقيفي يحتاج الى الثبوت والقدر المتيقن هو وضع اللفظ للمعنى في حال الانفراد كما ان القدر المتيقن من الاستعمال هو الاستعمال في الواحد **اقول** هذا الذي ذكره وان كان دافعا للتدافع المتوهم في كلاميه الا ان كون التحقيق في كل من المسئلتين ما ذكره محل تامل فان الفارق بينهما في غاية الخفاء فلو كان الملحوظ حال الوضع في الاولى انه لا يتفاوت بالنسبة الى الوجود وغيره من ضمائم المهية وان كان الملحوظ شيئا اخر فعليه البيان مع انه اذا بنى على الحيثية دون الشرطية فيمكن جعلها سارية في كلا المقامين لقلة المؤنة وعدم مخالفتها للاصل وهذا لو قطعنا النظر عما يرد على اصل مسلكه والا فمجال الايراد اوسع كما حققناه في محله **عقد وحل** ربما يتوهم التنافي بين ما يقوله اهل العربية من ان الفعل هو ما يقترن باحد الازمنة الثلاثة فاضيف لاخراج الوصف ما يقولون من ان اسم الفاعل انما يعمل عمل فعله اذا كان بمعنى الحال او الاستقبال بخلاف ما اذا كان بمعنى الماضي تناقضا ظاهرا اذ مقتضى الاول خروج الزمان عن مدلول الوصف كما يرد بلا حترازه ومقتضى الثاني دخوله فيه وقد وقع علماء الاصول في مبحث المشتق في دفع حيص بيص فقيل ان المراد في الاول هو الوضع الاولى وفي الثاني هو الوضع الثانوي الحاصل بسبب كثرة الاستعمال وقيل ان الغرض عن الزمان مذهب اهل العربية والثاني مذهب علماء الاصول وفيه مع ما فيه انا لم نقف على مصرح بذلك من علماء الاصول وذكر المحقق القمي رح في حواشيه قوانينه ان الثابت من المشتق ان ما الحال لكن لا بالنسبة الى النسبة الصغرى بل بالنسبة الى النسبة الكبرى وما افاده الاستاد له غير تام في قابلية دفع التناقض فانه كما حققناه هناك النسبتين صغرى وكبرى فالنسبة الموجودة في المشتق لا تفيد الا مجرد التلبس بالمبدأ فان التحقيق ان معنى المشتق امر بسيط اجمالي وهو منتزع من وجود الذات فيتحلل في ظرف العقل الى ذات ثبت له المبدأ كما افاده بعض المحققين فمعنى قائم على هذا هو المتلبس بالقيام ولا دلالة فيه على احد الازمنة الثلاثة واما النسبة الكبرى فهي نسبة قائمة بزيد لاجل افادة اتحاده معه في الوجود الخارجي وهذه النسبة لما كان ظرفها هو حال النطق على ما يتبادر من مثل هذا اللفظ الخالي عن روابط الزمان حيث ان الظاهر منه هو التمام زمان الاخبار وزمان النسبة متخيل من ذلك ان المشتق يتبادر منه التلبس حال النطق والحاصل ان معنى هذا التركيب ان المتلبس بالقيام متحد مع زيد في الوجود وبالقرينة تبادر كون حال النطق ظرفا للنسبة فكون زيد قائما حال النطق وعلى هذا فلا يلزم كون معنى المتلبس بالقيام المتلبس حال النطق وربما يدفع التناقض بجعل المراد من الازمنة الثلاثة في المشتق هي الحقيقية بالنسبة الى حال التلبس وفي الفعل بالنسبة الى حال النطق ويرد عليه مع انه التزام باخذ الزمان في مدلول المشتق وهو خلاف ما وقع عليه الاتفاق ان كون المراد من الازمنة الملحوظة في المشتق والافعال حقيقية للتحقيق لا انه معركة الآراء ومحل تحقيق هذا التحقيق ثبت ذلك في كلا المقامين ويكشف الحال على ما يقتضيه الحال انهم اختلفوا في ان المعتبر في المشتق هل هو زمان النسبة او زمان النطق فظاهر المنية والتمهيد هو الثاني وحكى سيد المفاتيح رح عن بعضهم التصريح بذلك وذهب جماعة من المحققين تبعا لظاهر المعظم الى الاول وهو الحق فيكون المراد باطلاقه على الحال اطلاقه على المتصف بالمبدأ باعتبار حال التلبس وعلى الماضي اطلاقه على المتصف باعتبار ما بعد الانقضاء وعلى المستقبل اطلاقه عليه باعتبار ما قبله فيدخل في الاول نحو كان وسيكون بدعا ما اذا اطلق عليه باعتبار زمان الانقضاء واكرمنا ساكرمه قائما اذا كان لا اتصاف حال الاكرام ويخرج منه ما لو اطلق ذلك باعتبار ما قبل زمن الاتصاف او الاكرام او ما بعده سواء صادف حال النطق ام لا فيه خلاف بين القسمين لا خيرين وكان المنشأ في توهم اعتبار زمان النطق امران احدهما ما هو ظاهر اللفظ وثانيهما ما هو الاشارة اليه في كلام المحقق القمي رح فان حمل المشتق على الذات مع الاطلاق ينصرف الى اتصافها به في حال النطق كما في قولك زيد قائم وكلاهما فاسدان اما الاول فظاهر واما الثاني فلان قضية الحمل هو الحكم بثبوت المحمول للموضوع بالنسبة الى الحال فيكون حال تلبسه هو حال النطق فانصرافه اليه من جهة كونه حال التلبس لا من جهة كونه حال النطق وهو ظاهر مما بيناه يظهر ان كل واحد من الازمنة الثلاثة المقيسة الى حال النطق صالح لكل من الازمنة الثلاثة المقيسة الى حال التلبس ثم ان بعض المحققين صرح بان الزمان الماخوذ في الفعل ملحوظ على الوجه المذكور ثم فالحال الملحوظ في المضارع انما يراد به حال التلبس على الوجه الذي قررناه سواء وافق حال النطق ام كان ماضيا بالنسبة اليه ام مستقبلا كما في قولك جاءني زيد وهو يضرب عمرا وكذا الحال في الماضي والاستقبال فيعم كل منها كلا من حال النطق وماضيه ومستقبله وظاهر اطلاق الفعل انما يفيد الحال في حال النطق كما يظهر من الرجوع الى العرف انما هو من جهة استظهار كونها حال التلبس كما في الوصف وكيف كان فالاولى في دفع التناقض ان يلتزم بالتجوز بالنسبة الى المشتق المراد بالاقتران في حد الفعل هو الاقتران بسبب الوضع وفي الوصف هو الاقتران بسبب القرينة فتدبر **عقد وحل** قد يستصعب الجمع بين المقولات الامر يدل على مطلق طلب الفعل من غير دلالة على الفور والتراخي كما ذهب اليه المشهور بل المتفق عليه بين المتاخرين وبين ما تقرر عند النحاة من ان الفعل على الازمنة الثلاثة حتى جعلوا ذلك حدا له بزعمهم من انهم يمكن تسهيل بوجوه الاول ما قيل من ان المقصود بالذات من الامر حصول الحال او الاستقبال وهو لا ينافي ذلك

التوجيه الخامس في دفع التناقض

في المباحث المتعلقة بالأوامر والنواهي

على الفعل الجامع بينهما فيفيد طلب ايقاع الفعل في احد الازمنة من غير دلالة على الزمان ليتم حد الفعل الثاني ان ما ذكر في حد الفعل انما هو بحسب الوضع الاصلي
والا فقد يكون الفعل منسلخا عن الزمان ولا مانع من كون الامر من هذا القبيل الثالث ما يقرب من الاول وهو ان مدلول الصيغة هو طلب ايجاد الفعل فيما بعد الطلب
من غير دلالة فيه على حصول ايقاعه في اوائله اعني الفور العرفي الذي يمكن طلبه آن غير اعني الحال الحقيقي وهو الفصل المشترك بين الماضي والمستقبل لا يمكن ايجاد الفعل
فيه مع انه يلزم منه تحصيل الحاصل مع تجويز ايقاعه فيما بعده من الازمنة كما هو مفاد التراخي فالمراد بعدم دلالة على خصوص الامرين وان دل على الاعم المستفاد
الجامع بينهما الرابع ما ذكره بعض المحققين وهو ان مفاد الامر هو الحال حسبما نص عليه علماء العربية وليس الحال فيه قيدا للحدث المطلوب بل ظرف للطلب الواقع فيه تحقيق
المقام على ما بينه لنا العلام ان الزمان الماخوذ في الافعال معنى حرفي يؤخذ ظرفا للنسبة اعني معناها الهيئي وهو نسبة الحدث الى الفاعل في زمان من الازمنة ولتلك النسبة
جهتان احديهما من حيث صدورها عن المتكلم وربطه بين المعنيين اعني المعنى الحدثي والفاعل المذكور بعده والثانية جهة كونها حكاية عن نسبة واقعية والزمان
الماخوذ في الفعل يكون ظرفا للنسبة من الجهة الثانية في الخبر اذ الجهة الاولى لا تكون الا في الحال ولا حاجة الى بيان الحال فيها ومن الجهة الاولى في الانشاء اذ ليس فيه الجهة الثانية
ولذا لا يمكن ان يؤخذ فيه الا زمان الحال ومن هنا صرح علماء ان الامر للحال وغرضهم منه ذلك الحاصل ان زمان الحال الماخوذ في الامر لا ربط له بجعل الحث على المطلوب فاته
مثله عنه في اي وقت من الاوقات مما لا دلالة للامر عليه وضعا اصلا اذ قد عرفت ان الطلب الماخوذ في الامر معنى حرفي يسبب انه لملاحظة نسبة معنى الحدث الى
فاعله فمعنى النسبة في اضرب كون الضرب منسوبا الى المخاطب من حيث كونه مطلوبا منه في الحال فهو ظرف للنسبة الماخوذة كما هو الحال في الماضي والمستقبل من الافعال
فان قيل بيان ظرف النسبة في الامر مما لا حاجة اليه بناء على ما ذكر لوضوحه في نفسه حيث انه ينحصر الحال فيه فاي فائدة في وضعه لبيان ذلك حينئذ فنقول
لما شاهد الواضع انتفاء الفائدة في الوضع لمفروض اخذه قيدا في الحدث المنسوب قلت جعل الزمان قيدا للحدث يقضي بكونه معنى تاما ملحوظا بالاستقلال
لا رابطيا حرفيا مع انه كما يتعين الحال في ملاحظة النسبة الانشائية كذا يتعين الاستقبال في ملاحظة قيد الحدث اذ لا يعقل ايجاد الشيء الا في المستقبل فلا
فائدة ايضا في ذلك **اقول** عندي في كل من الوجوه المذكورة نظر اما الاول فلمنافاته لكلام اهل العربية من دلالته على خصوص الحال مع ان الفور والتراخي
غير الحال والاستقبال كما لا يخفى ومنه يظهر ما في الثالث ايضا واما الثاني فلانهم لم يعدوا فعل الامر فيما هي من الافعال المنسلخة عن الزمان بل حكي الاجماع على
خلافه واما الرابع فلان قياس ملاحظة قيد الحدث على ملاحظة قيد النسبة في عدم الحاجة الى البيان قياس مع الفارق فان الزمان في النسبة متعين لا شبهة
فان ظرفها زمان الحال بخلاف الزمان في الحدث فانه غير متعين ومنضبط لشموله الاستقبال للفور والتراخي فوضعه لافادة تعيينه وهو ظاهر على ان التحقيق ان الزمان
في الانشاء ايضا قيد للنسبة الواقعية ولا خفاء ان لها نسبة واقعية كالنسبة الكلامية التي جعل الزمان ظرفا لها عنوان لتلك النسبة غاية الامر انها ليست حكاية لها
كما في الاخبار ولا يلزم منه ان ينحصر النسبة في الكلامية ويرشدك الى ما ذكرنا التامل في قوله ع دع الصلوة ايام اقرائك حيث لا يمكن تعلق الظرف فيه بالحكم المذكور كما هو واضح
ويؤيد ما ذكرنا ان المحققين منهم المحقق الكركي صرحوا بعدم اعتبار الزمان في صيغ العقود مثل بعت وغيره لانه اما ان يكون حينئذ ظرفا للمبدأ فيلغو او ظرفا للنسبة
فيصير خبرا لان معنى كونه ظرفا للنسبة هو لا ايجاد انه كاشف عن ثبوت الفعل في الخارج وهو معنى الحكاية واما دلالته على الحال فلان المادة لما كانت قابلة للقيد بالحال
قهرا لا انه يدل عليه وقد ذكر قريبا منه للنفي بيان ان مفاد الامر ليس هو الارادة بل الايجاد وعلى هذا فلا يكون الزمان ظرفا للنسبة الكلامية ليلزم كونه حالا فالفرق بين
الانشاء والخبر محكم وبهذا البيان الرشيق والتبيان الوثيق تمهد لنا اصل هذا التحقيق فليتامل الاولى في دفع الاشكال ان يقال ان اجماع اهل العربية على اعتبار زمان
الحال في الامر وغيره في غيره من الافعال غير ثابت كيف ومن جملة اهل العربية ابن الحاجب وهو وان وافقهم على ذلك في الكافية لكنه خالفهم في المختصر مع ان اجماعهم منقوض بمخالفة
اكثر علماء الاصول المؤيدة بشهادة الاستعمال والتبادر مع ان حجية مثل هذا الاجماع في محل المنع **عقل وحل** مما اشتبه امره على اجلاء القوم تحقيق
ان مسئلة مقدمة الواجب هل هي مسئلة اصولية او فقهية او لغوية او غيرها فسلكها اصحاب الاحكام كالحاجبي تبعهما صاحب الزبدة في سلك المبادي الاحكامية واليه
مال صاحب هداية المسترشدين وهو الحق لما يميل اليه ان الحكم المذكور من احكام الوجوب ولواحقه لان العنوان وجوب الشيء هل يستلزم وجوب مقدمته ام لا وبعبارة اخرى
هل يوجب بين الامرين ملازمة فلا يختص بمبحث الاوامر وانما يتعلق بها من جهة مدلولها الذي هو الوجوب مضافا الى ما قيل من ان وجوب المقدمة صنف من انواع الوجوب
فيليق ان ينظم البحث عنه في سلك المبادي الاحكامية ونظمها اصحاب الوافية في سلك الادلة العقلية نظرا الى الاستدلال بالملازمة بين الامرين وان كان الحكم بثبوت اللازم
بعد ورود الشرع بثبوت الملزوم فكما ان العقل يدرك بعض الاحكام بنفسه مع قطع النظر عن وروده من الشرع فكذا يدرك ثبوت بعض الاحكام بعد حكم الشرع بثبوت
حكم اخر لاستقلاله بالملازمة فثبوت الملازمة حكم عقلي صرف وثبوت المقدمة شرعي ويتفرع عليها ثبوت اللازم والحاصل ان الحكم العقلي على وجهين احدهما
ما يستقل به العقل من غير حاجة الى توسط خطاب شرعي كحسن العدل والاحسان وقبح الظلم والعدوان وثانيهما ما يحتاج العقل فيه الى توسط خطاب شرعي
يكون ذلك الحكم تابعا له وهو على قسمين لانه اما ان يكون تابعا في الاستفادة والاستفادة معا كالحكم بوجوب المقدمة فان وجوبها تابع لوجوب ذيها شرعا واستفادته يتوقف
عليه ايضا بمعنى ان حكم العقل به تابع له واما ان يكون تابعا في الاستفادة دون الاستفادة كحكم العقل بحرمة وجوب النظر الى الاجنبية في المرأة ونحوها بواسطة ورود
خطاب الشرع بحرمة النظر اليها فان استفادة العقل ذلك موقوفة على ورود خطاب الشرع بحل المستفاد فانه يوجب بذلك المستفاد منه ويؤيد كونها مسئلة عقلية
ذكر المتكلمين لها في كتبهم وقيل انها مسئلة اصولية لانها تتعلق بالكتاب والسنة لان حاصل النزاع فيها يرجع الى انه اذا ورد الامر بشيء في الكتاب والسنة فهل يقتضي ايجاب
مقدمات ذلك الشيء ام لا مع ان الموازين المقررة في تميز المسائل يقتضي ذلك فان جعلنا التدبر منها الموضوع ومنها التعريف ولا شبهة في كونها مدونة في كتب الاصول الاوائل

في الاعتراض على كل الوجوه

العقل والحكم

في المباحث المتعلقة بالأوامر والنواهي

والأوامر وكونها بحثا عن أحوال موضوع الأصول إذ النزاع يرجع إلى دلالة الدليل الدال على وجوب ذي المقدمة عقلا كان أو نقلا على وجوب المقدمة وعدمها وانطباق تعريف علم الأصول عليها كما لا يخفى مع أن من جملة موازين تميز خصوص المسألة الأصولية عدم قدرة المقلد على إعمالها وهذه المسألة كذلك لأن فهم وجوب المقدمة نوع فهم وجوبها والمقلد لا يقدر على استنباطه من الأدلة ويظهر من بعضهم أنها فقهية لأن الفقه إنما يبحث عن عوارض أفعال المكلفين وفي هذه المسألة كذلك فإن النزاع فيها في أنه وجوب كل فعل من الأفعال المقدمية كالوضوء مثلا وذكرها في علم الأصول إنما في ذلك فإن الأصوليين كثيرا ما يذكرون مسائل كلية فقهية في كتبهم كقاعدة لا ضرر وأوفوا بالعقود ونحوهما وذهب بعضهم كالفاضل الجواد ره إلى أنها من المبادي اللغوية وإليه جنح صاحب الغاية الفصول والمعاصرين إذ النزاع يرجع إلى مدلول صيغة الأمر فالأنسب أن يبحث بعد الفراغ عن البحث عن مدلولها بالدلالة الالتزامية البينة بالمعنى الأخص كالوجوب والفور والمرة وأمثالها عن مدلولها بالدلالة الالتزامية البينة بالمعنى الأعم أو الغير البينة كالبحث عن أنها هل تقتضي الإجزاء أو هل تقتضي النهي عن ضده وهذا البحث من ذلك القبيل وفي كل من المسالك الثلاثة الأخير نظر أما الأول فلأن البحث هيهنا ليس في الدلالة بل في الملازمة بين الوجوبين عند العقل مع ظهور منع انحصار البحث في الأوامر الشرعية فإن قلت إذا كان متعلق البحث الوجوب الثابت بالعقل أو الإجماع كان المسألة أصولية أيضا قلت ليس البحث عن ثبوت الحكم العقلي ووجوده من المسائل الأصولية كما صرحوا بأن حكم العقل بالحسن والقبح ليس منها بل إنك ثبت أنها هو البحث عن حجيته فلازم للشرع بعد إحراز أصل ولنسلم عليه من يظهر النظر في الثاني أيضا على أن معرفة المسألة الفقهية ضابطا لا يجري في هذه المسألة وهو أنه إذا ثبت المحمول للموضوع بالاجتهاد لا يحتاج في الحمل إلى شيء سوى وجود الموضوع وليس الحال هيهنا بذلك المنوال فإنه إذا ثبت وجوب المقدمة بالاجتهاد احتيج الاجتهاد في أمور أخر منها تعيين المقدمة وأن الشيء الفلاني هل هو مقدمة أم لا فإن قيل هذا الضابط لا يجري في مثل أوفوا بالعقود مع أن كونه من المسائل الفقهية مسلم عنده أجيب بأن الاجتهاد الأول فيه إنما يتوقف على الفحص عن المعارضات ومعنى العقد وغير ذلك فليس زائدا عما نحن فيه وأما الثالث فلأن المسألة اللغوية إنما يبحث فيها عن التسامح على المدلول وليس الأمر هيهنا كذلك لعدم التسامح المدلول أعني الوجوب مع أن الدلالة الالتزامية البينة بالمعنى الأعم كالبينة بالمعنى الأخص تحتاج إلى ملاحظتها في الوضع وإدخال التقييد بها فيه ويفسر بعضهم بأن يوضع اللفظ لمعنى المطابقي بشرط دلالته على معنى الالتزامي بحيث لو استعمل اللفظ في معنى المطابقي حتى هو من غير تقييده بذلك لكان مجازا وليس اللفظ الدال على وجوب ذي المقدمة كذلك كما لا يخفى وأما القول بأن المسألة من المسائل العقلية كما اختاره الفاضل التوني فلا يخلو عن وجه والإيراد عليه بأن الدلالة اللفظية لفهما من باب دلالة الإشارة وهي من دلالات الألفاظ والمراد بالدلالة العقلية ما يستقل بإدراكه العقل من دون توسط خطاب أصلا غير وارد كما حققنا في محله كالإيراد على المختار بأن البحث في المبادي الأحكامية إنما هو عن أقسام الحكم كالوجوب الأصلي والتبعي وعن أقسام الحاكم وأن العقل هل له حكم أم لا كما اختلف فيه المعتزلة والأشاعرة وهذه المسألة ليس البحث فيها عن وجود حكم العقل وعدمه بل البحث فيها بعد تسليم وجود حكم للعقل في الجملة في وجوده في خصوص المقام ووجه عدم الورود أظهر من أن يحتاج إلى التنبيه والإيماء وإذا أحطت خبرا بما حققنا في المقام تطلع على كيفية إجراء الكلام في سائر المسائل التي اشتبه حالها من جهة اندراجها في العلوم المعبر عنها في لسان بعض المشايخ بالأمور المشتبهة كمسألة حجية الخبر والاستصحاب والاجتهاد والتقليد وغيرها **عقد وحل** قد يتوهم أن عنوان مسألة مقدمة الواجب يغني عن عنوان مسألة أخرى يعقبونها بها غالبا وهي أن الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده أم لا لكون الثانية من جزئيات الأولى لأن المناط فيهما نفيه وإثباتا وجوب المقدمة وعدمه فلا وجه للحاجة إلى ذكرها على سبيل الاستقلال فقيل في دفعه أن النزاع ثمة في المقدمات الوجودية وهنا في المقدمات العدمية التركية وقيل أن النزاع هناك يشمل الأضداد الخاصة فقط وهنا إنما هو في الضد العام كما ذكره السيد العميد ره وربما ينسب إلى السيد المرتضى ره وقيل أن النزاع هناك في أصل الاقتضاء وهنا في كيفيته وقال بعض الأفاضل أن النسبة بين المسألتين عموم من وجه فمادة اجتماعهما نفيا وإثباتا القول بوجوب المقدمة هناك والاستلزام هنا والقول بالعكس فيهما ومادة الافتراق من جانب تلك المسألة القول بعدم كون ترك الضد مقدمة لفعل الواجب أو مورده من جانب هذه المسألة القول بالإثبات فيهما لا من جهة الاستلزام بين فعل الضد وترك الواجب لا من جهة المقدمية مع القول بعدم وجوب المقدمة وفي الكل نظر أما الأول فلأن محل النزاع في المسألة الأولى أعم من المقدمات الوجودية وأما الثاني فلأن النزاع في هذه المسألة إما في خصوص الأضداد الخاصة لعدم صلاحية العام للنزاع فيه كما قيل أو في الأعم كما الثالث فلأن النزاع هنا في أصل الاقتضاء أيضا وأما الرابع فلأنه لا معنى عندنا للقائل بالاستلزام هنا عن القول بالوجوب هناك إذ الاستلزام بين الشيئين إما من جهة العلية بينهما كما في طلوع الشمس ووجود النهار أو بالعكس أو من جهة كونهما معلولي علة واحدة كما في وجود النهار وإضاءة العالم المعلولين لطلوع الشمس ولا يكون مصاحبتهما من باب الاتفاق فلا شبهة حينئذ أن الاستلزام بين ترك المقدمة وترك الواجب فالقول بالاستلزام وحرمة الضد هنا يستلزم القول بالاستلزام وحرمة ترك المقدمة هناك وهو عين القول بوجوب المقدمة ولذا ذكر بعضهم أن ترك الواجب كلي من المقدمات حرام لاستلزامه ترك الواجب ثم العكس وهو إمكان القول بنفي وجوب المقدمة هناك وبعدم الاقتضاء هنا مسلم كما ذكره فالأولى أن يقال في وجه تخصيص هذه المسألة بالذكر ودفع لزوم محذور المقدمة أن جهة البحث في كل منهما غير جهة البحث في الأخرى فإن البحث هناك من جهة أن توقف المطلوب على شيء هل هو من المصالح المقتضية لطلبه أم لا بعد إحراز المقدمية وهنا من جهة أن استلزام فعل الضد لترك المأمور به هل يقتضي حرمته أم لا مع قطع النظر عن المقدمية وعدمها أو أن ترك الضد هل هو مقدمة لفعل المأمور به أم لا وبعبارة أخرى النزاع هنا صغروي وهناك كبروي وتوهم كبروية النزاع هنا أيضا كما توهمه بعض علماء العصر وهو لا شاهد له في عنوان المسألة هنا كما لا يمكن دفع الإشكال بوجه أبسط وهو أن المسألتين مختلفتان من حيث العنوان والموضوع والأقوال والأدلة فلا يغني إحديهما عن الأخرى أما الاختلاف من الحيثية الأولى فظاهر كالاختلاف من الحيثية الثانية فإن الموضوع هناك المقدمة وهنا الضد وأما الاختلاف من الحيثية الثالثة فلإمكان القول بوجوب المقدمة كما هو مذهب المشهور وإنكار الاقتضاء

الدلالة بعده

المتوهم شريف العلماء ره

اشارة الى حال المسائل المشتبهة

في المباحث المتعلقة بالأوامر والنواهي

الأمر بالشيء للنهي عن ضده كما هو المشهور ايضاً او القول بالعكس او القول بالنفي في كلا المقامين او بالاثبات في كليهما واما من الحيثية الرابعة فلأن من جملة ادلة المثبتين في هذه المسألة ان اختلاف المتلازمين في الحكم مستحيل وقبيح عقلاً وفعل المأمور به مع ترك الضد متلازمان فيتحدان في الحكم فيجب فاذا وجب الترك حرم الفعل وهذا الدليل لا نظر به الى وجوب المقدمة ومنها ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن الضد العام وهو الترك وهو من الامور العدمية ولا يتعلق بها القدرة مع انه لا مصلحة ولا مفسدة في الترك كما ذكره المحقق السبزواري ره وتبعه المحقق الخوانساري ره بالتدرج بالقيد فلا بد من صرف النهي الى الاضداد الخاصة الوجودية وهذا الدليل ايضاً لا دخل له بتلك المرحلة كما لا يخفى **عقد وحل** ربما غلب على بعض الاوهام ان حديث المقدمية يقتضي تبعية المقدمة لذيها فما بال القوم يقولون بوجوبها مطلقاً وان لم يتوصل اليه وهذا الاقتضاء الاستقلال فليخص الوجوب بالمقدمة الموصلة التي يترتب عليها وجود ذي المقدمة لا يخفى ان وجوبها مشروط بوجوده فيلزم ان لا يكون خطاب بها اصلاً على تقدير عدمه فان ذلك متضح الفساد بل يخفى ان وقوعها على الوجه المحرم منوط بحصول الواجب حتى انها اذا وقعت مجردة عنه تجردت عن صفة الوجوب والمطلوبية لعدم وجوبها على الوجه المعتبر فالتوصل بها الى الواجب من قبيل شرط الوجود لها لا من قبيل شرط الوجوب والدليل على ذلك ان وجوب المقدمة لما كان من باب الملازمة العقلية فالعقل لا يدل عليه ازيد من القدر المذكور مع ان العقل لا يابى عن ان يقول الحكيم اريد الحج واريد المسير الذي يتوصل به الى فعل الحج دون ما لم يتوصل به اليه ان كان من شأنه ان يتوصل به اليه بل الضرورة قاضية بجواز التصريح بذلك وهي آية عدم الملازمة مع عدم التوصل **اقول** نحن ابطلنا القول باختصاص الوجوب بالمقدمة الموصلة في محله وذكرنا ان الذي ذكره في تفسيره غير معقول لان المراد ان كان ان المقدمة واجبة حين وجوبها فيلزم ان يكون وجوب المقدمة مشروطاً بوجود ذيها وهو مما لا معنى له لان مقدمة الواجب المطلق مثله في الاطلاق كما اعترف به صاحب هذا المسلك وان كان المراد ان المقدمة هي التوصل الى الواجب فيلزم ان يكون المقدمة ذو واجباً بالغير مع انه واجب نفسي بتا الملازمة انه لا معنى للتوصل الا وجود ذي المقدمة وان كان المراد ان المقدمة قسمان موصلة وغير موصلة والواجب هو الاول فهذا ايضاً لا معنى له لان المقدمة في نفسها شيء واحد والتعدد يعرضها بالنظر الى لحوق ذيها وعدمه فهي ليست منقسمة الى قسمين فالحق عدم الفرق بين ما يحصل به التوصل وغيره ولا ضير في الوجوب الغيري التبعي مع عدم التوصل وحديث التبعية لا يقتضي ازيد من كون الوجوب تبعياً كما لا يخفى **عقد وحل** انه كل من يتحقق انه خاطب تعلمان ان المقدمة وجوبها على القول به تابع لوجوب ذيها اذ هو قضية المقدمية فما الذي حمل جماعة غفيرة من الفقهاء على ان افتوا بوجوب كثير من المقدمات قبل دخول وقت ذي المقدمة كوجوب حفظ الماء او الوضوء بالماء الموجود قبل دخول الوقت مع احتمال فقده بعده ووجوب تعلم المسائل قبل وقت العمل وتعلم مسائل القصر والاتمام لمن اراد السفر وتعلم مسائل القبلة لمن اراد المسافرة الى البلاد النائية ووجوب الغسل قبل طلوع الفجر في شهر رمضان ووجوب الخروج عن بلاد الكفر وعدم الاقامة فيها مع عدم القدرة على اظهار شعائر الله فيها ووجوب المشي الى الحج قبل الموسم فقيل في دفع الاشكال بمنع كون المقدمات في امثال الامثلة المذكورة واجباً بالغير ان اريد بالواجب الغيري ما صار واجباً بعد وجوب ذي المقدمة بالامر الذي ورد فيه ومنع عدم جواز كون الواجب الغيري واجباً قبل وجوب ذي المقدمة مطلقاً ان اريد به اعم مما ذكر ومما كان مصلحته في غيره بمعنى كونه تابعاً للغير في المصلحة وبعض الافاضل ممن قارب عصرنا دفع الاشكال بالفرق بين الواجب المشروط والمعلق وجعل الواجب في امثال هذه المسائل من قبيل الثاني وملخص ما ذكره في تعريفهما وبيان الفرق بينهما ان الواجب المعلق ما يتعلق وجوبه بالمكلف ويتوقف حصوله على امر غير مقدور له ويقابله المنجز وهو ما لا يتوقف حصوله على غير مقدور له والواجب المشروط ما يتوقف وجوبه على شيء فالفرق بينهما ان التوقف للواجب في احدهما وللوجوب في الآخر مثال المشروط الحج بالنسبة الى الاستطاعة ومثال المعلق هو بالنسبة الى الموسم فوجوبه يتعلق بالمكلف من اول زمن الاستطاعة او خروج الرفقة ويتوقف فعله على مجيء وقته وهو غير مقدور له فالوجوب في المشروط لا يحصل الا بعد حصول المقدمة بخلاف المعلق فان وجوبه يتوقف على الوصف المنتزع من المقدمة والحاصل انه ينشأ في الاول طلب مشروط حصوله بمجيء الوقت وفي الثاني طلب حالي والمطلوب فعل مقيد بكونه في وقت كذا فعرف الفرق بين قول القائل اذا دخل وقت كذا فافعل كذا وبين قوله افعل كذا في وقت كذا فان الاولى جملة شرطية مفادها تعلق الالزام بالمكلف عند دخول الوقت هذا وقد يقارن وقت الاداء فيه لوقت تعلق الوجوب كما في المثال وقد يتأخر عنه كقولك ان جاء زيد فافعل كذا غداً فزيد في المثال الثاني جملة طلبية مفادها الزام المكلف بالفعل في الوقت الآتي ولما استصعب فهم هذا الفرق على الاعلام اشتبه القوم بالقبول واوردوا عليه اولاً بانه لا فرق في الحقيقة وبالنظر الى اللب بينهما اذ الوجوب حاصل في كل منهما من حين الطلب ولا يلزم ان لا يتحقق الطلب في ما ان المكلف قبل حصول الشرط وثانياً ان الامر انما وضع لخصوصيات الطلب بمعنى ان الوضع فيه عام والموضوع له خاص والجزئي الحقيقي لا يقبل التقييد لانه انما هو في الكلي فتقييده انما هو بالنسبة الى متعلقه وهو قد يكون مطلقاً وقد يكون مقيداً اذ الامر تابع للمصلحة فهي اما ان تكون في الفعل على جميع التقادير واما ان تكون فيه على بعضها ولا فرق في هذه الجهة بين الواجب المطلق والمشروط وانما الفرق بينهما بكون نفس التقدير خاص مطلوب في الواجب المطلق فيجب تحصيله بخلاف المشروط فالقول بحصول الوجوب في المشروط بعد حصول الشرط غير سديد **اقول** وفيه تعارض منه التحقيق لا يرد على الفرق المذكور لان ان المذكوران وامثالهما والفرق في غاية الوضوح وتوضيح الواضح ان ترك المأمور به يتصور بترك مقدمته وبتركه نفسه فيتعدد تروكه وليس كل ترك مبغوضاً موجباً للعقاب بل بعضها كذلك ضرورة ان الترك المستند الى ترك المقدمة الغير المقدورة لا يعاقب عليه اصلاً اذ التكليف بها مع عدم القدرة عليها تكليف بما لا يطاق واما الترك المستند الى ترك المقدمة الغير المقدورة لا يعاقب عليه اصلاً اذ التكليف فبعضها مبغوض وبعضها ليس بمبغوض ان الامر اذا قال اكرم زيداً ان جاءك فلا يرضى بترك الاكرام المستند الى غير المجيء بعد حصوله نعم لا بد من ان يرضى بتركه المستند اليه قبل حصوله لا عقاباً الا على الترك المستند الى ترك المقدمة بعد حصول المجيء حتى ان الترك المستند الى ترك مقدمة من المقدمات قبل المجيء بمعنى كونه مفوتاً للواجب بسببه ليس بمبغوض واذا قال اكرم زيداً بعد المجيء بجعل المجيء قيداً للمطلوب لا الطلب فالظاهر منه ان الترك الحاصل بسبب ترك المقدمة غير المجيء مبغوض مطلقاً سواء كان قبل حصول المجيء ام بعده والحاصل ان ظاهر العقاب الاولى بعد الامر طلب

في الفرق بين الواجب المشروط والمعلق

في المباحث المتعلقة بالأوامر والنواهي

بعد حصول الشرط الإكرام بعد فالحاصل أن بعض المقدمات قبل حصول الشرط لا يدل إلا بالواجب بخلاف الصيغة الثانية فإن ظاهرها يفيد أنه يطلب من الطلبة الإكرام بعد المجيء وتحصيل الحاصل أن العقل لا يأبى أن يطلب الأمر الفعل ويبغض تركه المستند إلى عدم الشرط مط وأن يطلبه ببغضه كذلك بعد حصول الشرط وإن لم يكن المتبادر من الصيغتين ما ذكرناه نعم يرد على ذلك الفاضل المحقق إذا أراد دفع الإشكال المذكور بذلك انتقض بكثير مما صار هو إلى الأمثلة المذكورة الآتية أن المكلف إذا علم بحصول الاستطاعة في مستقبل حاله لم ينطق أحد بالقول بوجوب تحصيل المقدمات عليه قبل حصولها وكذا إذا احتمل حصول النصاب في مسألة الزكاة اللهم إلا أن يقال إن من شرائط وجوب الفعل على المكلف القدرة والمعتبر منها إما أن يكون هو القدرة مط أو القدرة في زمان خاص فالحج مثلا إما أن يكون مشروطا بمطلق القدرة أو القدرة في الموسم فالعقل يحكم بأن مطلق القدرة كاف في وجوب الفعل إلا فيما حكم الشرع فيه باعتبار القدرة في زمان خاص فكل ما كان المعتبر فيه هو القدرة المطلقة فمقدماته واجبة قبل حصول الشرط وكل ما كان المعتبر فيه هو القدرة المقيدة فليس كذلك فمادة النقض من الثاني والأمثلة المذكورة من الأول ولا يخفى ما فيه من التعسف مع أن ذلك كله فالذي يختلج في الذهن فما قاله المحقق الأردبيلي ره وجماعة ممن تأخر عنه من إمكان وجوب الواجب الغيري قبل دخول وقت ذلك الغير وعدم توقفه عليه فإن غاية ما دل الدليل عليه توقف وجوبه على وجود ذلك الغير ولم يدل على اعتبار أزيد من ذلك فلنحرر المقال ونفصل هذا الإجمال ونقول إنه إذا قال الآمر صم يوم الجمعة يحصل للمأمور حالة غير الحالة السابقة وهي صيرورته مكلفا بصوم يوم الجمعة فيصير صوم ذلك اليوم واجبا عليه إن لم يخل وقت فعله بعد فإن الوجوب هو الطلب الحتمي ويصدق على هذا الشخص أنه مطلوب منه صوم يوم الجمعة حتما بخلاف ما إذا قال إذا دخل يوم الجمعة أمرتك بصومه فإنه لا يجب قبله نظير ما قاله الأصحاب رضوان الله عليهم في التوكيل التنجيزي والتعليقي فذكروا أنه يصح أن يقول الموكل أنت وكيلي في أن تفعل في الأسبوع الآتي كذا بأن يكون ظرفا للفعل لا للتوكيل ولا يصح أن يقول إذا دخل الأسبوع الآتي فأنت وكيلي بأن يكون الظرف ظرفا للتوكيل للتنجيز في الأول والتعليق في الثاني وعلى هذا فلا مانع من وجوب المقدمة قبل دخول وقتها بها مع أن الأصل عدم تقييد وجوبه بوجود ذلك الغير فلو قال إذا أحدثت يجب عليك الوضوء للصلاة فالأصل عدم تقييد وجوبه بوقت الصلاة نعم لا يمكن وجوب المقدمة قبل وجوب ذيها لأن وجوبها تبعي وهو فرع وجوب متبوعها وهو لا ينافي ما اخترناه لا يقال كيف لا ينافيه والوجوب قبل الوقت غير معقول لإمكان عدم البقاء لأنا نقول يكفي العلم الاستصحابي في أمثال ذلك وبالجملة فأصل هذا المطلب لا إشكال فيه بعد ما ثبت إمكان تغيير الوجوب في مثل الوضوء قبل وقت الصلاة بقي هنا في المقام شيء لا بأس بالتنبيه عليه وهو أن هذا الوجوب الذي أثبتنا للمقدمة هل هو موسع أو مضيق فيه قولان فذهب بعض الأصحاب كالمحقق الخوانساري ره على ما حكي عنه إلى الأول والمشهور هو الثاني ومع كون المسألة كلية قد فرضوها في وجوب الغسل قبل طلوع الفجر فقالوا إن وجوب الغسل إنما هو في الجزء الأخير من الزمان المتصل بالشرط واستدلوا عليه بأن الطهارة قبل ذلك ليست شرطا لتحقق الصوم ولا يتوقف عليها الصوم إلا الجزء الأخير فإنه ليس كذلك وفيه نظر أطلنا الكلام في بيانه في شرح منظومتنا الأصولية لا نخرج الرسالة بذكرها عن وضعها المقصود نعم قد يستشكل في المقام بما لا بأس بالإشارة إليه وإلى دفعه وهو أن بعضهم كالشهيد ره مع اختيار المضيق أفتى في بعض كتبه بجواز النوم الثاني في ليلة شهر رمضان للمجنب مع العلم بعدم الانتباه فالتوفيق بينهما لا يخلو عن إشكال ويمكن التوفيق بأن يقال إن الخطاب بالصوم متوجه إلى المكلف في الليل سابقا فالصوم واجب عليه إلا أن زمان الفعل بعد فإن توجه الخطاب والإيجاب كذا زمان الغسل فإنه يكون قبل الفجر بمقدار النوم حينئذ لوجوب الصوم هذا ولو بني على أن المقدمة في أمثال هذه المقامات واجبة وجوبا نفسيا وحكمته الاستعداد للفعل كما بنى عليه بعض مشايخنا كان تحقيق كثير من المقامات سهلا قليل المؤنة إلا أنه في نفسه محل تأمل

فتأمل بما فيه

عقد وحل

من الشبهات الواقعة من الطامات التي تزاحمت بها الأفهام الفائق للأصابع شبهة الكعبي في نفي المباح وتقريرها من وجوه أحدها طريق الاستلزام وهو أن فعل المباح مستلزم لترك الحرام الذي هو واجب فهو واجب لأن مستلزم الواجب واجب ثانيها العينية فيقال إن فعل المباح عين ترك الحرام فهو واجب ثالثها المقدمية وهي أن فعل المباح مقدمة لترك الحرام فهو واجب لأن مقدمة الواجب واجبة ولا يعلم من شيء من التقريرات أن مراده هل هو نفي جعل الإباحة رأسا أو عروض الوجوب للمباح بعد جعلها في أصل التشريع كما هو ظاهر عبارة العضدي حيث قال إن المباح ليس مما هو به خلافا للكعبي وربما يشعر به التقرير الثالث كما يشعر الأول بالأول وكيف كان فالقوم عن آخرهم وقعوا في رده بل ربما صار على بعضهم المحال أنه قد لزم الوقوع في زلزال وبلبال ونحن نفصل الكلام بقدر ما يقتضيه المقام في إبطالها بتقاريرها ونثبت أنها من الشبهات الموهومة وربما أما دفعها على التقرير الأول فمبني على بيان حال المتلازمين وأنه هل يجوز اختلافهما في الحكم أم لا فنقول اختلفوا فيه على أقوال أربعة فذهب المحقق القمي ره إلى الجواز مط وفصل صاحب القوانين بين ما إذا كان أحدهما علة أو اشتركا في العلة وما إذا لم يكن فجوزه في الثاني دون الأول وبعض المحققين بين ما إذا لزم التكليف بالمحال وما إذا لم يلزم وتوضيحه أن الحكمين المتخالفين من الأحكام الخمسة يتصور على عشرين وجها حاصلة من ملاحظة كل مع الباقي مع إسقاط المكررات فأربعة منها وهي الاستحباب أو الوجوب مع الكراهة أو الحرمة يلزم منها التكليف بالمحال والباقي ليس كذلك استدل على القول الأول بأن المحال هو اجتماع المتضادين في محل والمتلازمان ليسا أمرا واحدا فيجوز اختلاف حكمهما وعلى الثاني بأنهما كالشيء الواحد فلا يجوز تعدد حكمهما لتضاد الأحكام وربما يستدل عليه باستدلالهم في وجوب المقدمة من لزوم التناقض أو السفه على سبيل منع الخلو مع خلافه بيان ذلك أن الحكيم إذا أمر بوجوب شيء مثلا ثم أذن في ترك ملازمه فهو مناقض لغرضه وعابث ومن هنا ذهب المحقق الخوانساري إلى أن الأمر الدال على وجوب شيء يدل على وجوب لوازمه كما يدل على وجوب مقدماته وفيه نظر يتبين في بعض ما بيناه واستدل صاحب ... بأن العقل يستبعد تحريم المعلول دون تحريم علته وأن انتفاء التحريم في أحد المعلولين يستلزم انتفاءه في العلة فيختص المعلول الآخر الذي هو المحرم بالتحريم دون علته ولا يستبعد العقل الاختلاف في غيرهما من الصورتين لتعدد المحل وعدم لزوم المحذور ولا يهمنا هنا التعرض لكلامه بالنقض والإبرام نعم نشير إلى أمر يهمنا التعرض له لابتنائه على الدقة وهو أنه ربما يتوهم التناقض بين مختارنا هنا ومختارنا في مسألة مقدمة الواجب من وجوب المقدمة السببية دون غيرها نظرا إلى ما أسسناه من أن ... المقدمة الشرعية ترك كل ما علة لعدمها أيضا ... أحكام المعلول

في شبهة الكعبي في نفي المباح

على مختاره يشير الى العلة ولا يجوز اختلاف المتلازمين عندنا اذا كان بينهما العلية فاذا كان ترك الشرط حراما ففعله واجب فيلزم منه ان يحكم بوجوب المقدمة مطلقا سببا كان او غيره مع ٤٢
انه نفى الوجوب عن غير السبب وهذا التوهم ضعيف وذلك لان الأمور التي يستند اليها انتفاء الشيء اذا كان متقارنة في الوجود والانتفاء كان الحكم مستندا الى جميعها او الى
واحد منها واما اذا كان بعضها متقدما على بعض كان الحكم مستندا الى المتقدم فالحكم مستند هناك الى الاتصاف لا الى ترك المقدمة ومراده من العلة هو العلة الفعلية
لا الشأنية فهي المفصول له من لفظ السبب في مسئلة المقدمة والحاصل ان الحكم يسري من المعلول الى العلة الفعلية لا العلة مطلقا فلا تناقض بين مختاريه استدل على
التفصيل الاخير بلا هذه بطلان التكليف بالمحال **اقول** هذا التفصيل لا يخلو عن قوة ان اراد المفصل انه لا تكليف في ولا لزم التكليف بما لا يطاق كما هو
الظاهر من كلامه حيث حكم بجواز الاختلاف في الصور الست دون الاربع واما اذا اراد به انه يجب تسرية الحكم حينئذ من احد المتلازمين الى الاخر فهو غير معقول ضرورة
ان الطلب على ما قرر في محله لا يرد على شيء الا مع وجود المقتضي في ذلك الشيء من المصلحة المقتضية للامر به والمفسدة المقتضية للنهي عنه او وجوه فيما يترتب عليه
فاذا كان المقتضي موجودا في الشيء دون مقارنه فلا يعم ورود الطلب عليه غاية الامر انه لا ينفك عنه في الوجود وهو لا يقتضي سريان المقتضي اليه فربما كان المقتضي
موجودا في احد المتقارنين فيحكم بوجوبه او حرمته دون الاخر فلا يحكم كذلك لانا نقصد بذلك انما يلزم لو لم نقصد اذن الامر في ترك المصلحة وعدم ايجادها مع هذا
المقارن لا اذا اذن في تركها وعدم ايجادها بهذا المقارن الفرق واضح اذا عرفت ما حققنا ظهر لك طريق دفع شبهة الكعبي على تقرير الاستلزام واما دفعها على التقرير
العينية فنظر بعد ان يقال انه ان اراد ان ترك الحرام المامور به غير مقدور لعدم تعلق القدرة بالترك فلا بد ان يصرف الامر الى الافعال المباحة المضادة لذلك الحرام
المباحة ففيه منع عدم مقدورية الترك ولو بابقائه مستمرا وان اراد ان الترك لا مصلحة فيها ولا مفسدة فلا تصلح لتعلق التكليف بها فيرجع الى الافعال المباحة
المشتملة عليهما ففيه انه رجم بالغيب كما ذكره المحقق الخونساري ره في رد المحقق السبزواري وان اراد انه لا بد من اظهار الامتثال وهو في الترك بفعل الغير كما انه في الافعال
بايجادها او تركها ففيه ان وجوب الاظهار ثم اذا كان المكلف بالكسر عالما بالسرائر والاسرار ولعل اراد ما فهمه صاحب الفصول فيرد عليه ما اورده الواصل الى درجة القبول
واما دفعها على تقرير المقدمية فقد اختلف لمسالك فيه فربما يمنع وجوب المقدمة كما نقل عن الحاجبي والقائلون بوجوب المقدمة منهما علمائهم الامر كما اشار اليه صاحب
المعالم حتى ان الآمدي اعترف بالعجز عن حل الشبهة وبعضهم كالمحقق الخونساري ره واصحاب القوانين والفصول والاشارات والضوابط منعوا المقدمية في جميع الازمان
حيث انه ربما يكون المكلف غافلا عن المحرم او غير قادر عليها كالمحبوس والمريض ونحوهما فترك الحرام في تلك الموارد لا يتوقف على فعل المباح فلا يلزم وجوبه وقد
يوجه كلام الكعبي على وجه لا يرد عليه ذلك بان يقال ان مراده ليس نفي وجود الاباحة راسا بل مراده ان المباح كثيرا ما يتبدل حكمه فكل مباح فهو واجب في حق البعض وحرام في
حق الاخر بخلاف سائر الاحكام كالوجوب والحرمة فانها لا تتبدل بعد اجتماع شرائط التكليف فان الصلوة واجبة لا تتغير وكذا الكلام في حرمة شرب الخمر وفيه ما لا يخفى
وبعضهم منع المقدمية نظرا الى ان المقدمة هو الصارف دون الفعل اذ المعلول يستند الى المتقدم من الامور القابلة الصالحة للعلية كما اشرنا سابقا وهذا هو الذي
مال اليه الاكثر ولكنهم التزموا بمقدمية الفعل في بعض الموارد كما اذا وقع انسان من السطح بحيث يعلم انه لو وقع لوقع على اخر فيهلكه وكان في طريقه عمود او شيء اخر
يمكن له الاستمساك به بحيث لا يقع فيجب عليه ذلك وكما اذا اختفى الرجل امرئة اجنبية في الخلوة بحيث يعلم انه لو لم يخرج لوقع في الزنا فيجب الخروج وشيخنا المحقق المدقق طاب ثراه
منع المقدمية ولو في بعض الموارد وجعل المقدمة هي الصارف مطلقا وذلك لان حامل المكلف على فعل المباح في صورة الاضطرار الى فعل الحرام لولاه ايضا هو الصارف
عن فعل الحرام اذ ليس الاتيان بالمباح الا لاجله فيكون هو المقدمة مطلقا دون الفعل لاستناد المعلول الى العلة السابقة فان قيل كون المباح في بعض المقامات واجبا من جهة
توقف ترك الحرام عليه مما اتفقوا عليه فقهائنا كالنكاح لمن يخاف نفسه بحيث يخاف عليه الوقوع في الزنا مع تركه قلنا ليس وجوب المباح في مثل تلك المقامات
من جهة كونه مقدمة بل وجوبه الخارجي على الله تعالى انما يكون من باب اللطف او لجهات اخر وربما يدفع الشبهة بوجوه اخر لا يخلو اكثرها عن مناقشة منها ان ترك الحرام كما يتحقق
في ضمن المباح فقد يتحقق في ضمن الواجب كترك الحرام الحاصل في ضمن العبادة الواجبة فلا يلزم وجوب المباح وفيه ان ذلك لا ينافي وجوب المباح تخييرا وهو كاف في اثبات
مطلوبه ومنها ان ترك الحرام لا يتوقف على فعل كل المباحات بل على مباح واحد فلا يقتضي ذلك بانتفاء المباح راسا وفيه ما عرفت ومنها انها لو تمت لتمت على
القول بعدم جواز خلو الجسم عن الافعال او احتياج الباقي في البقاء الى المؤثر والا امكن تحقق ترك الحرام مع الخلو عنها فلا يتوقف ترك الحرام على فعل المباح كما
في محل المنع وفيه ان المنع المذكور مبني على مذهب باطل قد حقق بطلانه في الكلام الى غير ذلك من الوجوه والتحقيق هو الدفع بجعل الترك مستندا الى الصارف كما ذكرنا
عقد وحل من جملة الشبهات شبهة اوردها شيخنا البهائي ره في اثبات بطلان العبادات الموسعة الواقعة في وقت الواجب المضيق كالصلوة مع تنجس المسجد
او مع اشتغال الذمة بالدين مع مطالبة الديان وغيرها من ثمرات مسئلة اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده وان قلنا بعدم الاقتضاء وهي ان الامر بالشيء يقتضي عدم الامر
بضده لامتناع الامر بالمتضادين لاستلزامه التكليف بما لا يطاق فيبطل من جهة عدم الامر وان لم يقتض النهي عنه فالثمرات ثابتة وان كانت المسئلة مختلفا فيها وقد
تبع فيه المحقق الثاني ره ويمكن دفعها بوجوه منها ما اورده المحقق القمي ره وهو ان هذا الكلام على تقدير صحته يتم في العبادات دون المعاملات لان صحتها لا تتوقف على
وجود الامر بها ومنها ما اورده هو ايضا وهو انه لو تم فانما يتم بالنسبة الى الضد المضيق دون الموسع اذ لا استحالة في اجتماع الامر المضيق والامر الموسع ومنها ما ذكره
بعض مشايخنا وهو انه يتم اذا كان الامر بالضد امرا اصليا عقليا او مطلقا شرعيا واما اذا كان تخييريا عقليا فلا اذ لا قبح في الامر العقلي التخييري بضد المامور به بان
يأمر الشارع بطبيعة احد افرادها ضد المامور به فيحكم العقل بان المكلف مخير في اتيان اي فرد من الافراد شاء وان كان هو الفرد الذي يكون ضدا للمامور به فاتى فرد من الافراد
الذي به حصل الامتثال والخروج عن العهدة اذ لا يلزم منه ارتكاب القبيح على الشارع لعدم حكمه بالفرد بل بالطبيعة وجعل هو الامتثال ذلك الفرد الذي هو الضد انما هو من قبل المكلف

في دفع الشبهة على التقرير العينية

في المباحث المتعلقة بالاوامر والنواهي

١٢ الامتثال به انما جاء من قبل العقل والحاصل ان امر الشارع بالضد على ذلك الوجه لا ضير فيه لتمكن المكلف من اتيان المامور به ضمن غير الفرد المنافي للمامور به كالاتيان بالصلوة في غير زمان الامر بازالة النجاسة عن المسجد واداء الدين ونحو جمعهما في زمان واحد بتبعية الخبث لا يقال اذا بني الامر على ما ذكر من كون المامور به شرعا هو الطبيعة دون الفرد فيلزم ان لا يحصل الامتثال بالفرد والتزامه مشكل لانا نقول يكفي في حصول الامتثال صدق المامور به وحمله على الشيء ولا يلزم كونه مامورا به بخصوصه ولا ثبوت ان قاعدة الملازمة بين حكمي العقل والشرع تكفي في اثبات كون الفرد مامورا به شرعا بعد الحكم بالفردية المقام من العقل ايضا غاية الامر انه يحكم بحصول الامتثال بالطبيعة المامور بها باتيان كل فرد وهذا مما يحكم به الشرع ايضا ولا قبح في الامر بالشيء والترخيص في اتيان ضده والا للزوم انتفاء المباح كما هو مذهب الكعبي لان الامر بالواجب المضاد له نعم لقائل ان يقول ان حكم الطبيعة يسري الى الافراد فتكون مامورا بها ايضا شرعا فيلزم المحذور لكنه يندفع بان من احكام الطبايع ما لا يسري الى جميع الافراد بل الى فرد ما لانه يثبت للطبيعة باعتبار وجودها في ضمن فرد ما وهو حكم الوجوب والندب بخلاف مثل الحرمة والكراهة فافهم ومنها ما ذكره الفاضل الجواد ره من ان الظاهر ان القائل بان الامر بالشيء لا يستلزم النهي عن الضد الخاص يجوز صحة ذلك الضد لو اوقعه المكلف فهو لا يسلم عدم الامر بالضد بل يثبت الى تعلق الامر به لتتم حكمه بالصحة ومنها ما نقل عن الوافية في كلام طويل ملخصه ان الواجب اما موسع او مضيق وعلى كل حال فاما موقت او غير موقت وما ذكره لا يتم في الموسع مط وكذا في الموسع والمضيق مط واما المضيقان الغير الموقتان فان كان في ذلك الى اول وقت وجوبهما فالتخيير ان لم يكن بينهما ترتيب واما اذا مضى اول وقت وجوبهما بقدر فعل احدهما فيلزم ح ان لا يكون وجوبهما في كل جزء من الزمان تخييريا لكن مع تحقق الاثم على ترك ما تركه منهما بسبب تقصيره في التاخير ان كان التقصير وكون وجوبهما في كل جزء منه حتميا بمعنى عدم جواز تاخيرهما واما المضيقان الموقتان فما ذكره حق فيهما الا انه لم يرد في الشرع بعد من هذا القبيل الا ما تضيق بسبب تاخير المكلف وح لا يمكن الاستدلال ببطلان احدهما من جهة الامر بالاخر ولا يتفاوت الحال من جهة كون احدهما اهم بل الحق التخيير وتحقق الاثم بسبب ترك ما يحتاج تركه ان كان التاخير للتقصير بل لا يبعد القول بوجوب كل منهما في هذا الوقت على سبيل التخيير بين الاجزاء السابقة من الوقت كما كان من اول الامر وتحتم الفعل حينئذ لا يرفع التخيير فيه بالنسبة الى ما تقدم انتهى ومنها ما ذكره كاشف الغطاء ره وتبعه تلميذه المحقق الاصبهاني ره ومن تبعه في ما اذا كان الامران في مرتبة واحدة واما اذا كانا مترتبين بان يريد الامر الاتيان باحدهما على سبيل التعيين فان لم يرد الا تعلق به الامر الاخر فيكون التكليف بالثاني على فرض عصيان الاول فلا مانع منه

اقول الوجوه المذكورة عدا الاخير لا يخلو شيء منها عن مناقشة وضيق المجال يمنعنا عن التعرض لها واما الوجه الاخير فقد اوردنا عليه في بعض زبرنا بوجوه منها ان طلب الضدين على وجه الترتب وان لم يستلزم التكليف بالايطاق الا انه مما لا دليل عليه لان الامر مفاده الطلب التنجيزي فيؤول الى المحذور المذكور ولكن اشتغال البال الفكر يحدثني في هذا المقام على البسط في الكلام وانا الان اخذ بها واقول ان الامر الترتيبي يتصور على وجهين احدهما ان يكون الامر بالثاني مشروطا بمخالفة الاول وثانيهما ان يكون معلقا عليها لا مشروطا بها وكلام المحققين المذكورين ناظر الى الاول وصرح بالثاني بعض من حذا حذوهما نظرا الى ان الشرط يجب ان يكون متقدما على المشروط بحكم العقل لا متاخرا عنه ولا مقارنا له فلا يتصور اشتراط الثاني بالعصيان بالنسبة الى الاول ووجوب الضد عنه لانهما متقارنان واما على القول بالتعليق فلا يلزم ذلك اذ الواجب حينئذ مشروط بالوصف المنتزع وهو كون المكلف ممن يخالف وهذا الوصف متقدم ومثل هذا ربما يصحح الشرط المتاخر كما في الاجازة بالنسبة الى العقد الفضولي حيث صحح بعضهم كونها شرطا كذلك فالشرط في الحقيقة هو الوصف المنتزع المتقدم اعني كون المعاملة مما يتعقبها الاجازة وان صححنا في محله بوجه سهل لا يحتاج الى هذا التكلف الوجه الثاني وان كان ارجح من جهة عدم ورود الاشكال عليه من الجهة المذكورة ولا من جهة توقف الواجب على الحرام كما في الاول اذ لا اشتراط ولا توقف فيه الا انه يرد عليه الاشكال من جهة اخرى وهي ان المضيق واجب مطلق بمعنى انه واجب سواء حصل المخالفة ام لا وليس مشروطا بعدم المخالفة فاذا كان كذلك لم ينفع تخصيص وجوب الموسع بتقدير المخالفة لان المضيق واجب ايضا على هذا التقدير فيعود المحذور من لزوم الامر بالمتضادين ويمكن دفعه بانا ان اردنا بوجوب المضيق على التقديرين ان الطلب حاصل كذلك بمعنى ان الشارع قال اطلبه ممن لم يضاد ومن لم يضاد ان يوجد الفعل بدون التضاد فهو حق ولا غائلة فيه وان اردنا ان الطلب تعلق بايجاد الفعل سواء كان مقارنا لوجود الضد ام لا فهو باطل اذ لا معنى لطلب الفعل كذلك لان الحاصل ان التقييد اما للطلب او للفعل فان كان الثاني فممنوع وح فالامر بالموسع انما هو على تقدير مقارنة المضيق للضد ولا يلزم المحذور لان تعميم المضيق انما هو بالنسبة الى الطلب لا للفعل كما اشرنا فالقول بالوجوب الترتيبي على نحو التعليق لا غبار عليه بخلاف القول به على نحو الاشتراط فانه محذور شرعا وعرفا مع انه لا يلائم مذهب ثاني المحققين المذكورين في مسئلة المقدمة حيث انه عمم الوجوب بالنسبة الى المقدمة الموصلة وغيرها والجامعة لوجود الضد لا الخالية عن اداء الواجب وغيرها وهو لا يجامع القول بالوجوب الترتيبي على الوجه الذي اختاره وذلك لان اللازم من القول بوجوب المقدمة مط وجوب ترك الضد مط سواء كان مع وجود الضد عن المامور به مع عدمه ومقتضى القول بالوجوب الترتيبي ان الفعل واجب مع وجود الضد فكل من قال بالوجوب الترتيبي فلا بد ان يخص الوجوب بالمقدمة الموصلة دون غيرها ومما ينبغي ان ينبه عليه اشكال يرد في المقام وهو ان الضد عن الواجب قد يكون بارادة الضد وقد يكون بغيرها وما ذكرنا انما يتجه في الاخير واما الاول فيشكل الامر فيه من حيث ان الارادة ح سبب لامرين ترك الواجب وفعل الضد فتحريم محرم لاحد معلوليها وهو ترك الواجب فيمتنع وجوب معلولها الاخر اعني فعل الضد لان ايجاب الشيء حال تحريم علته محال ولا ينفع فيه القول بالوجوب الترتيبي التعليقي الذي مر الكلام فيه لان وجوب الضد بعد تحقق الارادة واجب فيمتنع ايجاب الواجب الذي حصل سببه باتحاد الامر بالضد اما ان يكون بالنسبة الى تلك الارادة مطلقا وهو باطل للزوم اجتماع الوجوب والحرمة او مشروطا وهو كذلك لانه لا استلزام ايجاب الشيء وجود سببه وقد تكلمنا في دفعه في شرح منظومتنا الاصولية بما لا مزيد عليه فليراجع اليه ثم ان بعض الاواخر كصاحب الفصول والضوابط وغيرهما اقاموا حججا عقلية وغير مؤيدا اعتبارية على عدم جواز الامر بالضدين تركنا ذكرها وذكر ما يرد عليها مخافة التطويل **عقد وحل** من جملتها ما وقع فيه الاشتباه في مفهوم الاستيفاء

متجه وارده

في تحقيق الامر الترتبي

في المباحث المتعلقة بالاوامر والنواهي

١٣ المستحب بانه ما يترتب على فعله الثواب ولا يترتب على تركه العقاب والمكروه بالعكس مع ما ذهب اليه بعضهم من ان ترك المستحب مكروه وعليه فلا بد فمع انه يعتبر في المستحب اشتماله على مصلحة ملزمة تقتضي وقوع الفعل لا تبلغ حد الوجوب وفي المكروه اشتماله على منقصة ذاتية تقتضي عدمه كذلك ولا تعتبر في الاول اشتمال تركه على المنقصة كما لا يعتبر في الثاني اشتمال الفعل عليها فيعتبر في فعل المكروه ما لا يعتبر في ترك المستحب من المنقصة وهذا ينافي جعلهم ترك المستحب مكروها وتحقيق المقام على وجه ينكشف به الظلام ان في كلماتهم عنوانين احدهما ان الامر بالشيء ندبا هل يقتضي النهي عن ضده تنزيها ام لا وثانيهما ان ترك المستحب هل هو مكروه ام لا ولا بد ان يراد من العنوانين معنى واحد او يجعل الثاني معنى صحيحا اذ لا شك ان المكروه هو ما تعلق به النهي التنزيهي الكاشف عن منقصة ذاتية تلزم فاعله فلا يتصور الكراهة بدون وجود النهي فلو اريد به المستحب بمقتضى تعريفه الذي ذكروه يقتضي ان يكون تركه مكروها لم يصح لان غاية ما يقتضيه هو مرجوحية الترك اللازم من رجحان الفعل وهي غير الكراهة المصطلحة المبتنية على المنقصة فحاصل العنوانين يرجع الى ما ينسب النزاع المعروف من ان الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده المراد به خصوص حال الامر الوجوبي وح يتجه النزاع كما يتجه في الامر الوجوبي سواء اريد فيه من الضد الضد العام ام الضد الخاص وعلى هذا فلا بد فمع تبين ما ظهر من التعريف تبين ان الكلام المذكور لما اشرنا من ان محط نظر من هو دلالة الامر الندبي على النهي التنزيهي الكاشف عن الكراهة المنبعثة عن المنقصة فمن يدعي كون ترك المستحب مكروها يدعي كون الامر الندبي دالا على النهي عن ضده العام او الخاص ايضا ومن ينكره ينكر ذلك والحق ان الاقرار بذلك لا يلازم الاقرار به ايضا لما ذكره بعض الافاضل من ان النهي التنزيهي لا يقتضي الا مرجوحية الترك اللازمة لرجحان الفعل وانه هو من الكراهة المصطلحة حتى انه لو بني على دلالة الامر على النهي عن الاضداد الخاصة تنزيها ايضا كان المراد مجرد المرجوحية نظرا الى لزومها من حيث كون ترك الاضداد من مقدمات المستحب المفروض لكون ترك احد الضدين مقدمة لفعل الاخر فلا يقتضي ذلك الا مرجوحية ذلك الفعل عن تركه من حيث كون تركه موصلا الى ذلك المندوب ولا ينافي ذلك استحبابه في نفسه ورجحان فعله على تركه بملاحظة ذاته بل ورجحانه على المستحب المفروض ايضا والحاصل ان المعتبر في الكراهة المصطلحة هو المرجوحية للمنقصة الذاتية في فاعلها غير محرمة ولا ريب ان مجرد تفويت الثواب وترك الراجح لا يوجب ذلك وبهذا فرق بعض الافاضل بين المكروه وخلاف الاولى الذي جاء منه عن الانبياء السابقين كما نطق به الايات والاخبار فلئن قلت النهي التنزيهي يكشف عن حزازة غير محرمة في الترك اذ لا نهي عن شيء بدونه فيلزم القول بالكراهة المصطلحة حينئذ قلت مجرد النهي لا يفيد ذلك الا ترى ان العبادات المكروهة كالصلاة في الحمام منهي عنها بالنهي التنزيهي مع انه لا يراد من الكراهة فيها المعنى المصطلح بل يراد قلة الثواب لتضاد الاحكام كلها فلا يجوز اجتماع اثنين منها او اكثر في شيء واحد كما حقق في محله مع ان النهي الضمني التبعي غير النهي الصريح الاصلي فان الاول لا يفيد الا التصريح بالعقد السلبي الموجود في الامر بالشيء من جهة الملازمة بين رجحان الفعل ومرجوحية الترك فيلاحظ الحال في كل موضع بحسب ما يستفاد من الامر العقد السلبي ففي الامر الوجوبي يكون اللازم من وجوب الفعل حرمة الترك فيفيد النهي التبعي على القول بالاقتضاء ما حصل وفي الامر الندبي يكون اللازم مجرد المرجوحية اللازمة لاستحباب الفعل وهي غير الكراهة المصطلحة المنبعثة عن الحزازة ومثل ذلك استدل المفصل في مسئلة الاقتضاء وعدمه بين المقامين فانه قال ان طرف الترك في المستحب ملغى لانه ما يثاب فاعله من دون تعرض لحزازة في جانب الترك فلا تلازم فيه بخلاف الواجب فانه ما يعاقب تاركه ومن هنا يقوى في النظر القول بالتفصيل في تلك المسئلة ان اريد الكراهة المصطلحة من النهي التنزيهي كما هو الظاهر من محط النزاع حيث ان مرجوحية الترك مما لا يقبل النزاع والذي يرشد الى ذلك مضافا الى ما اشرنا اليه ما قيل انه لو بني على كراهة ترك المندوب لزم ابطال المباح اذ ما من وقت الا ويندب فيه فعل وان كان تتميم ذلك موقوفا على اثبات استغراق الاوقات بالمندوبات بحيث يكون كل فعل يصدر من كل مكلف سوى الضروريات العقلية والشرعية مندوبا منه والا فلمانع ان يمنع ذلك بانه لا يستدعي الا ابطال المباحات المضادة لكل المندوبات والمندوب الدائمي لا ان استغراق الوقت بالمندوبات لا ينافي الاشتغال بمباح يجتمع معها فانه يمكن ان يشتغل بمندوب ويجمع معه مباحا لا ينافيه فلا استغراق الاوقات بالمندوبات مع انه لا يبطل كثيرا من المباحات بالكلية في جميع الاوقات بل بعضها لا يبطل اصلا والانصاف ان اثبات المقدمة المذكورة لا يخلو عن اشكال وما يقال في اثباتها من انه قد ورد لكل عضو ما ندب الى اشتغاله به فلا شك انه يلزم منها استغراق الوقت باشتغاله به في غير اوقات الضروريات مندوب لا يخلو عن ضعف مثل ما يقال ايضا من ان من المندوب الدائمي الصلوة ولو لم نقل بنفي كل المباحات لما ندب اليه لكل عضو فيها فلا شك في نفي معظمها بحيث لم يبق منه شيء غير منفي لم يكن الا يسيرا ونفي المباح على هذا كنفيه بالكلية في انه مخالف للاجماع ووجه الضعف يظهر بالتامل ثم انه ربما يسلم عكس القضية المذكورة اعني ان ترك المستحب مع عدم تسليم الاصل ووجهه يظهر على ما ذكره بعض اساتذة الاجلة من علمائنا المعاصرين من ان جانب الترك مرعي في المكروه حيث عرفوه بانه ما يثاب تاركه بخلاف المستحب فالملحوظ فيه رجحان الفعل واذا احطت علما بما حققناه تعلم ان مجرد مثل ذلك لا يكفي في الفرق وان امكن اثبات الفرق بنحو آخر فتدبر

عقد وحل مما اشتهر فيه الافهام وتاهت فيه الاوهام الجمع بين ما تسالموا عليه من ان العلل الشرعية معرفات وليست عللا حقيقية وما ذهب اليه المشهور من عدم جواز تداخل الاسباب وحكمهم بتعدد المأمور به بتعدد الامر الناشيء من تعدد الاسباب وتحقيق المقال في حل هذا الاشكال بالتكلم في مقامين الاول ان المراد من العلة الحقيقية العقلية ما يكون علة للشيء بحسب وجوده الخارجي الذي يترتب عليه الاثار فيكون حصول المعلول بتأثيرها ومنه يعلم انه لا يؤثر في معلول واحد الا علة واحدة وان اجتماع العلتين المستقلتين على المعلول الواحد ممتنع عقلا وهذا الحكم وان كان كالبديهي الا ان اهل المعقول استدلوا عليه وتقرير الاستدلال من وجهين احدهما انه لو كان كل واحدة من العلتين بخصوصها علة مستقلة لمعلول واحد بخصوصه كما هو المفروض لزم احتياج الكل الى كل واحدة منهما لكونها علة له واستغنائه عن كل واحدة منهما لكون الاخرى علة مستقلة في عليته وهو محال ثانيهما انه حينئذ لو توقف على كل واحدة منهما كان مجموعهما مجموع ما يتوقف عليه المعلول فلا يكون شيء منهما علة مستقلة لكونه بعض مجموع ما يتوقف عليه المعلول والعلة المستقلة هي المجموع هف ولو توقف على واحدة منها بعينها كانت هي العلة دون الاخرى ولا بعينها كان خارجا عما نحن فيه ولو لم يتوقف على شيء منهما لم يكن شيء منهما علة

في المباحث المتعلقة بالاوامر والنواهي

١٣ هذا اذا فرض كون العلتين مجتمعتين واما اذا لم تكونا كذلك بان يفرض تبادلهما ابتداء او تعاقبهما فاختلفوا فيه فالمشهور بينهم الجواز والسيد الشريف جوّز الاول دون الثاني
لما تخيله دليلا والتحقيق امتناع كليهما جميعا على ما بيّناه في محله واما المعرّف فهو علة للوجود الذهني فلما فيه الكشف لا التأثير ومن هذه الجهة جوّزوا اجتماع
المعرّفات على معرّف واحد لا يقال المعرّف هو العلة للتعريف فهو كالعلة الحقيقية بالنسبة الى الوجود الخارجي فكما لا يجوز اجتماع العلل الحقيقية على معلول واحد
فكذا لا يجوز اجتماع المعرّفات على معرّف واحد لما مرّ فالفرق بين العلة والمعرّف غير واضح لانا نقول الملحوظ في العلة التأثير وليس مراتبه بالشدة والضعف
بعد فرض العلة تامة ووضوح عدم امكان تخلف المعلول عن العلة التامة والملحوظ في المعرّف هو الكشف ومراتب الانكشاف مختلفة فالمرتبة الحاصلة من بعض افراد
بعضها فيجوز اجتماعها فافهم مضافا الى ما ذكره بعض الافاضل من الفرق بين الوجود الخارجي والذهني من حيث انه لا يمكن صيرورة الشيئين شيئا واحدا في الخارج بخلاف
الموجود الذهني فيمكن كون الواحد بمعنى تطابق موجود واحد في الذهن لالف موجود خارجي فينتزع من كل الف موجود صورة ذهنية كلها منطبقة على موجود ذهني واحد
كالسواد المنتزع من جميع افراده ولذا ترى انه يبطل دليل واحد فيما استدل عليه بادلة كثيرة ولا يبطل المدلول بل هو بعينه باق على ما كان فيستفاد من كل معرّف موجود
ذهني ينطبق على جميع تلك الموجودات وتتحد في الذهن وان كان لا يخلو عن مناقشة واحق منه بالمناقشة ما ذكره بعض المحققين من ان المراد في صورة الاجتماع هو معرّفية
الشأنية بمعنى ان كلا من المعرّفين او المعرّفات لو لم يكن موجودا لكفى الآخر في التعريف والمراد تعريف كل منها بالنسبة الى شخص لا تعريفها اجتماعا لشخص واحد لوضوح بطلان
تعريف المعرّف وجه المناقشة ظاهر مع ان الاول يجري في العلل الحقيقية كما لا يخفى والعجب اعتراف القائل به وعدم كف نفسه عن التوجيه المذكور الثاني ذكر بعض الافاضل
ان علل الشرع على ضربين احدهما العلل المجعولة في الشرع عللا واسبابا للاحكام مخصوصة كعلية الاحداث لوجوب الطهارات والافطار ونحوها لوجوب الكفارات
والاتلاف للضمان الى غير ذلك فهذه العلل اذا قيست الى الاحكام المترتبة عليها شرعا كانت معرّفات لها لا عللا حقيقية لانحصارها في الاربع وعدم اندراجها في المادية
والصورية ظاهر وكذا عدم كونها من العلل الفاعلية لاستناد جعل الاحكام الى الشارع لا اليها وكذا عدم كونها من الغائية لوضوح انها ليست المقصود من جعل الاحكام
ترتب تلك الاسباب عليها وثانيهما العلل التي هي منشأ الحكم وجهة حسن تشريعه محبوبيته ومبغوضيته كاسكار الخمر وهذه العلل علل حقيقية وليست بعلل جعلية
وهذه العلل هي التي تقصد في قولهم ان المعرّفات الشرعية كاشفة عن علل واقعية وهذه العلل بالعلل المادية اشبه منها بالعلل الغائية لما ذكره في القوانين من انها لا
وفي الفصول تعقيبا من ان الاسكار علة غائية لتقريبات المقصود من التحريم ان لا يحصل السكر للمكلف ليس على ما ينبغي كما ان جعل الضرب الاول من العلل الفاعلية كما صنعه
الاول لو اريد الحقيقية او منعه كما صنعه الثاني لو اريد الظاهرية ليس كذلك الثالث قيل ليس لما ذكروه من ان علل الشرع معرّفات مستند سوى اطباقهم وتسالمهم عليه
ولولا ذلك لامكن الخدشة فيه بمجرد التداخل في بعض المقامات اذ لا يكفي لاثبات ذلك اذ لقائل ان يقول ظاهر كل سبب سببا مستقلا لمسبب مقتضيا العلية الحقيقية واذا قام
دليل على التداخل يكشف عن انها ليست العلة الحقيقية لا انه يوجب اجتماع العلتين لان القاعدة العقلية غير قابلة للتخصيص الا ان يقال بعد وضوح الفرق بين ما ثبت فيه التداخل
وعدمه بل الكل من واد واحد وثبوت التداخل في البعض ينبئ عن كون ذلك كله معرّفا لا علة حقيقية او يقال انها ان علم كونها معرّفا فلم يعلم كونها عللا حقيقية وعدم
جواز الاجتماع معلوم في الحقيقية ومشكوك في تلك الاسباب والقاعدة تقتضي الجواز حتى يثبت كونها عللا حقيقية فهي معرّفات انتهى ملخصا وهذا الكلام بالنظر الى ما قرر
من الغرابة في الذروة العليا ولا حاجة الى بيان ذلك بعد ما ظهر لك عدم امكان اجتماعها في شيء من العلل الاربع التي تنحصر فيها العلل الحقيقية فلا بد من كونها معرّفات الرابع
ان المراد بالسبب في العنوان الامر هو الموجب لا العلة التامة فان لفظ السبب يطلق في كلماتهم فانه يطلق كثيرا في كلماتهم على العلة النفس الامرية التي هي المؤثرة في
وجود المسبب والمعلول وربما يطلق على الموجب في الظاهر للحكم المعرّف الكاشف للعلة الواقعية فهو بحسب الاطلاقين المذكورين يرادف لفظ العلة بحسب ما ذكرنا من الضربين
ثم ان المراد من تداخل الاسباب تداخلها من حيث السببية والاقتضاء او تداخل مسبباتها لا التداخل نفس الاسباب اذ لا يمكن تداخلها لانه مفروض التعدد والاعتراض عليه
بانه يمكن بخلاف الظاهر من دون ثبت فالتداخل في المقام نظير التداخل في الاجسام وغيرها **اقول** المراد من تداخل الاسباب جمعها على اثر واحد بان يترتب مسبب واحد
عليها وهو مما لا امتناع فيه بناء على ما عرفت من معنى السبب في المقام والا فلو اريد جعلها سببا واحدا فهو واضح البطلان ولا فرق في بطلان هذا المعنى بين جعل متعلق
التداخل الاسباب او السببية او المسببات وكذا لو اريد ما يراد في مسألة تداخل الاجسام كادعاء بعض من لا خبرة له اذ المراد هناك التداخل الاجسام بعضها في بعض
لا بزيادة في الحجم مع ان لكل جسم حجم وهذا مما لا ريب في بطلانه ولذا صرح المحقق الطوسي في التجريد ببطلانه ضرورة وسيرة مما اشرنا ولذا جوّزوا التداخل لما لا حجم له كما
في العرض والسطوح في العمق فلو كان المراد مثل التداخل كان عدم جوازه من المسلمات بينهم بحيث لا يشك فيه العقلاء فضلا عن المحققين منهم مع ان جمعا من محققي المتأخرين
انكروه وقالوا ان ذلك الاصل اصل غير اصيل بل صرح المحقق الخونساري في شرح الدروس بانه كلام خال عن التحصيل الخامس معنى الاصل في قولهم الاصل عدم التداخل
اما اصالة العدم الازلي واما الاستصحاب واما الظاهر واما القاعدة المستفادة من ادلة الاسباب والتقريب ان التداخل يوجب خروج الفعل الواحد عن السبب المتعدد سوى الاصل
عدمه كذا الاستصحاب الحال العقل يقتضي ذلك وكذا الظاهر من حال الاسباب المتعددة اقتضاء كل منها مسببا مستقلا وكذا القاعدة المستفادة من ادلة الاسباب في الموارد الكثيرة
والمسائل العملية تقتضي ذلك فيها تصديق ذلك بعد الاستقراء في ابواب الفقه من العبادات وغيرها فان المدار فيها على تعدد المسبب عند تعدد الاسباب ويمكن ان
يراد بالقاعدة العقلية القاضية ببطلان التداخل بمعنى الحقيقي فانها تقتضي عدم جواز التداخل الا اذا ثبت انه ليس من قبيل التداخل الحقيقي كما في المعرّفات والكواشف
وكل واحد من المعاني المذكورة يمكن ارادته اذا بني على ان الاصل هو التداخل على ما اختاره جمع منهم النراقيان في بعض كتبهما والتقريب حينئذ ان عدم التداخل يلزمه تعدد
المسبب وهو اصل عدمه مع ان المسبب لا يتعدد الا بتعدد السبب الحقيقي ولا يلزم تعدد المسبب بتعدد المعرّف ايضا والاصل عدم حدوث سبب حقيقي آخر ويمكن ان يقال ان الاصل

في الفرق بين المعرف والعلة

في بيان معنى تداخل الاسباب

في المباحث المتعلقة بالأوامر والنواهي

الذي هو من توابع الأول انما يثبت بالمسبب المتعدد ومنه يظهر التقريب بالنسبة الى الاستحقاق والأثر فيه انه تقريب بلحاظ معنى الظاهر فيرجع الى ان غالب الأسباب الشرعية من قبيل الكواشف والمعرفات لا من قبيل ١٠

المؤثرات الحقيقية والظاهر مجالها بعد فرض عدم التأثير الواقعي عدم طلبها للمسبب المتعدد واكتفائها بالواحد اما بالنسبة الى القواعد فانما يبنى على ارادة كونها التأثير بعد فرض

كون العلل الشرعية معرفات فلا يرد وكيف كان فالغرض هنا تأسيس احد الأصلين في تأسيس احد الأساسين بل غرضنا تعلق بدفع التدافع فنقول قد يدفع بان مورد الكلام

الأول الضرب الأول من الضربين المذكورين للعلل الشرعية ومورد الثاني هو الضرب الثاني منهما وفيه مع البعد ما لا يخفى وقد يدفع بان مفاد الكلام الثاني مقتضى الأصل

الأولي ومفاد الكلام قضية الأصل الثانوي فيلزم بناء كثير منهم في المسائل العملية على مقتضى الأصل الأولي وقال بعض الأفاضل في عوائده ما

حاصله ان الأسباب الحقيقية التي هي المؤثرة في الواقع لا شك في امتناع التداخل فيها لامتناع اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد وعلى هذا فلا

يراد من الأسباب في قولهم الأصل عدم التداخل ذلك القسم من الأسباب لان الأصل انما يستعمل في مكان جاز التخلف عنه بدليل ولذا يصرحون بان الأصل عدم التداخل

الا فيما ثبت فيه التداخل وكذا لا شك في جواز التداخل في الأسباب التي هي من قبيل المعرفات لما اشرنا اليه من ان المعرف علة للوجود الذهني لا الخارجي وانما الكلام

في ان الأصل فيها التداخل وعدمه انتهى وكان غرضه ان كون هذا القسم من الأسباب من قبيل المعرفات انما يقتضي جواز تداخلها ولا يقتضي وجوبه حتى يكون الأصل

هو التداخل كما اختاره هو وغيره على ما اشرنا فلا منافاة بين جواز التداخل وكون الأصل عدمه نظرا الى اقتضاء كل سبب مستقل في نفسه مسببا على حدة باحد الوجوه

المذكورة في الأصل فيكون نية وجها غير الوجه الثالث ويرد عليه مع ما ذكر ان نفي النزاع عن جواز التداخل في الأسباب المعرفة مما لا وجه له مع اختلافهم في كثير

من المسائل الفرعية والذي يجدي في حل الأشكال ان مجرد كون الأسباب الشرعية من قبيل المعرفات لا يقتضي التداخل فيها وعدم كون الأصل عدمه لأنها وان

كانت معرفات الا ان لكل مدلولا وكل واحد منها يكشف عن حكمة واقعية ومصلحة باطنية وعلة حقيقية اعتبرها الشارع فمجرد احتمال رجوع بعضها الى البعض

لا يقتضي الحكم باجتماعها على امر واحد بالسببية ولا قضاء فان غاية ما يفيد المعرفية امكان ذلك الحاصل ان لها جنبتين جنبة المعرفية وجنبة العلية وقضية

الثانية امتناع التداخل وقضية الأولى جوازه لا لزومه فيقدم جنبة العلية لانها الباعث لثبوت الحكم حقيقة ولا يتوهم انه عين ما استكشفنا من كلام

بعض الأفاضل المتقدم فان الفرق بينهما في غاية الوضوح ثم ما حققنا في المقام يندفع اشكال اخر نبه له بعض اصحاب الفطور ان محل الكلام فيه غير ما نحن

بصدده وهو ان قولهم علل الشرع معرفات ينافي القول بحجية القياس الذي يكون حجة عندنا كالمنصوص العلة لابتنا حجيته على اعتبار العلة علة حقيقية تامة

ضرورة ان العلل الغير الحقيقية والناقصة يجوز انفكاكها عن معلولها توضيح الاندفاع ان المراد من العلة المأخوذة في القياس هي الضرب الثاني من الضربين المذكورين اعني

العلة التي هي منشأ الحكم وقد عرفت ان المراد منها في القضية المعروفة هو الضرب الأول **عقل وحل** مما ظهر لنا فساد قول بعض الأصحاب ان

عبادات الصبي المميز شرعية بل صحيحة على ما ذكره البعض مع ما تقرر في محله من ان من جملة شرائط التكليف البلوغ وتوضيح لنا فساد ان الشرعي هو المنتسب الى الشرع

ولا يعقل الانتساب الا بالتكليف والخطاب مع ان الصحة في العبادات معناها موافقة الأمر فكون عبادات الصبي شرعية صحيحة يقتضي توجه التكليف والأمر اليه

والثاني محال انه لا يتوجه اليه تكليف وخطاب وتفصيل الكلام في تنقيح المرام انهم اختلفوا في ان عبادات الصبي هل هي شرعية يتعلق بها خطاب الشارع ويثاب

على فعلها كالبالغ ويعاقب على تركها او تمرينية تعلق بها خطاب الشارع كذلك فذهب الى الأول جماعة من علماء الفريقين منهم العلامة ره في النهاية والشهيد الثاني في

التمهيد والروض والمسالك والروضة والمحقق الثاني في جامع المقاصد وتعليقات النافع بل هو مختار الشهيد الأول ره في الدروس في بحث نية الوضوء وان رجع عنه في

بحث من يجب عليه الصوم وهو مستظهر العلامة ره في المختلف والمنتهى على ما حكي عنهما واليه ذهب البهائي ره في الزبدة والكاظمي والمازندراني في الشرح ونسب الى ابي حنيفة

واليه مال التفتازاني في حواشي شرح العضدي والى الثاني الشيخ ره في ط ونسبه اليه صريحا صاحب المدارك واليه ذهب المحقق ره في يع وهو مختار المحقق الخوانساري

في المشارق وتعليقات الروضة ونسب الى العلامة في التحرير وهو مختار صاحب الرياض والقوانين والاشارات من الأواخر والذي اميل اليه هو الأول وليس المقصود اطالة الكلام

في الاستدلال والنقض والابرام لذا نكتفي بما يتعلق بهذا المبحث بذكر مطالب ثلاثة تنطوي على المقصد الأول ان بعض من ذهب الى القول الثاني كالمدارك والمشارق

والقوانين فرع المسئلة على مسئلة اخرى هي ان الأمر بالأمر امر ام لا حتى انه صرح بعضهم بان الثاني لا يمكن الاثبات هنا والحق عدم الملازمة بين المسئلتين نفيا واثباتا

اما الاول فلامكان ان يقال بان الأمر بالأمر ليس بأمر ومع ذلك القول بالصحة اما اولا فلضعف سند الرواية المشهورة من قوله صلى الله عليه وآله مروهم بالصلوة وهم ابناء

سبع فانها عامية لا توجد في كتب الأخبار كما ادعاه البعض واما ثانيا لو قطع النظر عن ضعف الرواية من جهة انجبارها بعمل الأصحاب وذكر اخبار اخر فيها هو مثلها

رواه في الكافي عن ابي عبد الله عن ابيه قال انا نأمر صبياننا بالصلوة وهم ابناء خمس سنين فمروا صبيانكم بالصلوة وهم بنو سبع سنين الخبر فيقال لو سلم ان الامر

بالأمر امر فغايته الظهور كما في سائر الظواهر فلو عارضه قوي منه ومصرف عن ذلك الظهور وقد عارضه في المقام دليل قطعي وهو الاجماع على عدم جواز تكليف غير

البالغ مضافا الى النبوي الدال على رفع القلم عن الصبيان واما ثانيا فلان غاية ما يثبت من ذلك كون ما ورد فيه الامر من عبادات الصبي كالصلوة والصوم شرعية ثابتة

بالكلية التي هي المقصود بالذات الا ان يتمسك في غيره بعدم القول بالفصل نعم في العبادات المالية اتفق الفريقان على عدم الشرعية والاجزاء واما الثاني فلا مكان

ان يقال بالنفي في المسئلة الأولى وبالاثبات في الثانية من جهة ادلة خارجية اقتضت نفس الحكم او الخروج عن مقتضى الأصل كما اختاره بعضهم حيث ذكر ان الامر بالأمر وان كان

بحسب الأصل غير مقتض للامر الا انه حصل هو ما يستفاد منه عن الشارع ظاهر في كونه امر الثالث اذ الغالب في اوامر المتعلقة بالأمر ارادة التبليغ والظن يلحق المشكوك بالأعم الأغلب

ولا اقل من التساوي قلنا غاية ما تثبت اللفظ ليظهر في الأمر الثالث لا امر ظاهر في عدمه بل انحصل ان الثاني مسكوت عنه فمتى لم الاستقراء في سبلها على المعاملات

فيدفع اشكال الرجوع العام

وهو كاف في امثال المقام فان قبيل الظن المستفاد من الوضع اقوى من المستفاد من قاعدة الاعم الاغلب

في المباحث المتعلقة بالأوامر والنواهي

في تحقيق الحال في عبادات الصبي

يمكن دفع ذلك أيضاً بوجوه أحدها ما أشرنا إليه من ابتناء المسألة على المسألة الأخرى من أن الأمر بالأمر أمر أو لا فالقائل بأنها عبادات الصبي بالمشروعية والصحة يقول بأن الأمر بالأمر أمر فكان الأمر المتوجه إلى الولي متوجهاً إلى الصبي ابتداء فيتضح معنى الشرعية والصحة ولا يخفى ضعفه أما أولاً فلما أشرنا من عدم تمامية الابتناء مع أن كثيراً من القائلين بالشرعية استدلوا عليها بوجه آخر ولم يجعلوها مبتنية على تلك المسألة بل لعلهم من النافين فيها مثل ما استدل به بعضهم من أن أدلة أحكام الشرع على العموم إلا أن يكون اختلاف الصنف منشأ لانتفاء الحكم كما يظهر للمتتبع غاية الأمر خروج غير المكلف عن خصوص التكاليف الواجبة بالإجماع أو النص فيبقى الاستحباب الباقي تحت الأصل المذكور ومثل الروايات الدالة على نحو الصلاة والصوم عليهم من غير جهة الأمر بالأولياء بأمرهم منها ما رواه في ... عن الكاظم عليه السلام لما سئل عن الغلام متى يجب عليه الصوم والصلاة قال إذا راهق الحلم وعرف الصوم والصلاة ومنها ما عن الصادق عليه السلام أنه قال إذا أتى على الصبي ست سنين وجب عليه الصلاة وإذا أطاق الصوم وجب عليه الصيام إلى غير ذلك من الأخبار الكثيرة ومثل أنه لو لم يحرم عليهم قصد الشرعية في أفعالهم لعدم الدليل عليه إلى غير ذلك من الوجوه التي لا يخفى طريق المناقشة فيها نعم بعض منها لأنهم ناظر إلى الابتناء المذكور أو ما في حكمه مثل ما أشرنا إليه من قاعدة الأعم الأغلب مثل أن طريقة العظماء وأولي الحشمة في الأمر لا إرادة التبليغ بل ربما لا يرضون بأن يأمر بعض العبيد بعضاً وأما ثانياً فلأن الإشكال باق بحاله لأن الإشكال إنما نشأ من عدم إمكان توجه التكليف إلا فلو فرض توجهه لم يتوجه إشكال ومن هنا يرد على القائلين بالإثبات في المسألة المبني عليها بأنها مع التسليم إما أن يكون قابلاً للمخاطبة الأمرية فعلى الأول لا وجه لاتخاذ الواسطة وعلى الثاني يلزم خلاف قانون الحكمة وهو الطلب ممن لا يكون أهلاً له ولو بالواسطة لا يجعل غير القابل قابلاً فلا أجد في توسطه فلئن قيل هنا شيء ثالث هو كونه لك الغير قابلاً للمطالبة غير قابل للمخاطبة قيل بعد تسليم إمكان انفكاكهما أن القابلية لأحد الأمرين دون الآخر لا يتصور لا لعدم الملازمة بين الطالب والمطلوب منه دون التبليغ بانبعاث الرسول إليه لا يقال لو تم عدم القابلية للمخاطبة بحذو حذو الخطاط في المطلوب منه لأنا نقول لو تم ذلك لاقتضى عدم المطالبة منه أيضاً لأنها مخاطبة في المعنى وأما ثالثاً فلأنه لو كان الصبي كالمأمور ابتداء لزم ما ذكر في النهاية والمنية والإحكام من وجوب العبادات على الصبيان إذ الأمر حقيقة في الوجوب واللازم باطل بالإجماع وحديث الرفع مع أن الذم والعقاب من لوازم ترك الواجب ولم يلتزم أحد بتوجههما إلى الصبي شرعاً أو عرفاً ثانيها أن المراد من كونها شرعية مجرد محبوبيتها عند الشارع ولو من جهة تمرن الصبي كما يكشف عنه أمره صلى الله عليه وآله الأولياء بأمر الصبيان بها ويكفي مجرد ذلك للانتساب وليس المراد الشرعية الاصطلاحية وفيه أولاً أنه خروج عن الاصطلاح وثانياً أنه يرتفع النزاع الذي ذكروها رأساً إذ النزاع حينئذ لو لم يكن لفظياً فلا شك في أنه أشبه شيء به وثالثاً أنه لا وجه حينئذ لوصفها بالصحة إذ لا يمكن تفسيرها بمثل ما ذكروه فافهم ثالثها ما يستظهر من المحقق الخوانساري ره في المشارق من أنه لو خلا أعمالهم عن الثواب لزم الظلم على الله تعالى فالمراد من شرعيتها ترتب الثواب عليها ويرد عليه أكثر ما مر رابعها وهو أقواها ما حكاه المحقق الخوانساري الثاني في تعليقاته على الروضة عن بعض في شرح كلام العلامة ره في ... وهو أن اشتراط التكليف بالبلوغ على إطلاقه ممنوع فإن العقل لا يأبى عن توجه الخطاب إلى الصبي المميز والمعلوم من الشرع إنما هو توقف التكليف بالواجب والمحرم على البلوغ بحديث رفع القلم ونحوه وأما التكليف بالمندوب وما في معناه فلا فالعقل يصير قرينة لصرف مادة الأمر فيه من الإيجاب إلى الندب فيكون تقدير الكلام قولوا لهم صلوا ندباً هذا إن قلنا بأن المادة كالصيغة موضوعة للوجوب وأن الندب غير مأمور به وأما على القول بأنها أعم كما ذهب إليه الحاجبي فلا تجوز فيه أصلاً ولقائل أن يقول إن الأمر الثاني المتوجه إلى الصبي أمر ضمني من الشارع فإن الأمر الصريح منه هو المتوجه إلى الولي وهو تابع للأول لكن لا يبعد عن ظاهر كلامه بل صريح كلام المحقق الخوانساري ره في تعليقاته على شرح المختصر فهذا الكلام إنما يتم إذا ثبت جواز صرف الثاني مع عدم صرف الأول وإلا فيلزم تعلق الأمر الإيجابي بالصبي فيلزم المحذور وجواز مثل ذلك محل الكلام إلا أن يثبت ذلك بمثل ما ذكره صاحب الإشارات من أن تعلق الأمر الإيجابي بهم فرع وجوب أمرهم على الأولياء وهو مقطوع العدم وفيه منع ما ادعى القطع به لو جعل عدم وجوب الفعل على الصبي قرينة على عدم وجوب الأمر على الولي فمع ما فيه الدور لا يستلزم المدعى لعدم المنافاة بين وجوب الأمر على الولي وعدم وجوب اتباعه على الصبي نظير ما صرح العلامة في النهاية ومالك في الأحكام من أن الأمر بالأخذ في قوله تعالى خذ من أموالهم صدقة لا يدل على الإعطاء مع كون الأخذ واجباً **أقول** هذا الوجه وإن كان أقوى الوجوه المذكورة كما أشرنا إلا أنه محل نظر فإنه لا فرق بين القسمين في التكليف في اشتراط البلوغ فيه فكان الصبي غير قابل لتوجه الخطاب إليه رأساً إذ لو كان قابلاً له لتوجه إليه الخطاب الإلزامي أيضاً وبالجملة الالتزام بالتقييد بالتكليف لا يليق بحاله ولا استحباب تكليف لكن يجري فيه الكلام على ما صرح به المحقق القمي ره وإن منعه بعض معاصريه سيما إذا بنينا على ما ذهب إليه أصحابنا العدلية تبعاً لبعض المتأخرين من أن الحسن والقبح يتعلقان بنفس التكليف أن مصلحة نفس الفعل إنما هي من مصالح التكليف بمعنى أن مصلحة الطلب في التكليف إنما تكون في المطلوب والمكلف فيعلم من عدم توجه الحكم الإلزامي إليه عدم اشتمال التكليف والطلب بالنسبة إليه على المصلحة وقد جعل الفاضل المذكور عدم توجه التكليف إليه من جهة الامتنان لله على مدعاه حيث ذكر أن الصبي المراهق إذا كان كامل العقل لطيف الفهم تثبت الأحكام العقلية في حقه كغيره من الكاملين مع ذلك لم يكلفه الشارع بتكليف لمصالح داعية إلى ترك تكليفه من التوسعة عليه وحفظ القوانين الشرعية عن التشويش وعدم الانضباط والحاصل أن جواز توجه التكليف إليه محل المنع خامسها وهو ناظر إلى دفع الإشكال بالنسبة إلى الاتصاف بالصحة لا الشرعية ما ذكره الشهيد الثاني ره في الروضة مع ترجيح كون عبادات الصبي تمرينية من أن الصحة من أحكام الوضع فلا يقتضي الشرعية وعلى هذا فلا منافاة بين عدم توجه الأمر والخطاب إليه وانتفاء عبادته بالصحة وأورد عليه المحشي الخوانساري وغيره بأن الصحة في العبادات عبارة عن موافقة الأمر أو سقوط القضاء ولا يعقل شيء منهما مع عدم تعلق الأمر والخطاب به من الشارع نعم الصحة في المعاملات بمعنى ترتب الأثر وهي لا تقتضي الشرعية إلا أن يمنع كون عبادات الصبي عبادات ويجعل الصحة فيها أيضاً بمعنى ترتب الأثر كخروج الولي عن العهدة مثلاً وهو بعيد فلا ورد عليه أيضاً بأن الصحة بمعنى موافقة الأمر ليست من أحكام الوضع بل تعرف بمجرد العقل لكونه مؤدياً للصلاة على ما صرح به الحاجبي وغيره ورده الفاضل المذكور أولاً بأن كونها من خطاب الوضع مما ذهب إليه جماعة

في المباحث المتعلقة بالأوامر والنواهي

يكفي في ذلك التشهيد فيما ذكره ثانيا بان كونها عقلية لا يضر بغرضه ههنا وثالثا بان كونها عقلية انما يتوجه على تفسيرها بما فسره واما اذا فسرت بالتفسير الآخر فلا يبعد ٢٧
بكونها من خطاب الوضع وحكم الحاجبي بكونها عقلية على التفسير منظور فيه هذا وانت بعد التامل تعلم ان هذا التوجيه الذي يستفاد من كلام هذا الفاضل من كون
المراد من الصحة ترتب الاثر كما فسرها به شيخنا البهائي ره مع انه احسن التوجيهات التي ذكرها بعض من قارب عصرنا في اشاراته وتبعه تلميذه في كتابه المسمى بالغاية القصوى
مثل ان يكون نظره في موافقة امر الولي او موافقة الامر المتعلق بالمكلفين وان لم يتعلق بهم مما حققناه في تضاعيف الكلمات المذكورة ويمكن لك ان تستنبط الدليل على مختارنا
من كون عباداتهم تمرينية وفاقا لجماعة من المحققين ومما يتقوى به انه على فرض كون عباداتهم شرعية لا بد من توجه الاوامر والنواهي المتعلقة بالمكلفين اليهم مع ان الخطابات
انما كانت للمشافهين وثبوت التعميم انما هو بالاجماع والضرورة ولا اجماع في محل الكلام فتامل الثالث اقتصر بعضهم في بيان ثمرة المسئلة على ترتب الثواب وعدمه على
القولين وذكر بعضهم الآخر فروعا اخرى فقهية منها اتصاف الصبي المصلي بالمندوب ولو موقوفا اذا نذر احد او وقف لمن صلى صلوة شرعية وعدمه على القولين
ومنها صيرورة صلوته منشأ للاقتداء من المستحب وعدمها ومنها انه لو بلغ في اثناء الوقت بعد ان توضأ الوضوء الجامع للشرائط من غير نقض له او اغتسل من الجنابة فعلى الشرعية
يجوز له الدخول بهما في الصلوة الواجبة وعلى التمرينية لا يجوز فان في محكي المنتهى ان ذلك يختص بالوضوء ونحوه واما الصلوة فلو صلى قبل البلوغ صلوة ثم بلغ في اثناء
الوقت يجب عليه اعادة الصلوة لان الندب لا يجزي عن الفرض ولا يجري ذلك في الوضوء اذ بالطهارة المندوبة يستباح الدخول في الصلوة الواجبة ومنها ان عباداته لو كانت
شرعية كانت فردا من العبادات التي امر بها او ندب اليها حقيقة ولو كانت تمرينية لم يكن اطلاق تلك العبادة عليها الا مجازا مثلا صلوة الصبي على الاول تكون صلوة
حقيقية فيشملها كل نص ورد بان الصلوة مشروطة بكذا ويبطلها كذا وعلى الثاني يكون اطلاق الصلوة عليها مجازا فيحتاج الزام الصبي بما خرج عن حقيقة الصلوة
من الشروط وترك المنافيات الى دليل آخر والحق ان اكثر الثمرات المذكورة غير فاكهة ولا داعي الى تطويل الكلام في اثبات ذلك **عقد وحل** مما يثمر منه
حالة الطباع ويثقل منه الاسماع ورود التكاليف التعليقية المشروطة في الشرع مع ملاحظة ما ارتكز في العقول من ان الحكيم العالم بالعواقب لا يحسن منه الاشتراط المشعر
بالشك والاول لا يحتاج الى الاثبات فان الكتاب الكريم مشحون بما يشتمل على الاشتراط كقوله تعالى ان كنتم جنبا فاطهروا وان كنتم مرضى او على سفر وان اردتم استبدال زوج
وان ظنا ان يقيما حدود الله وان كان ذو عسرة الى غير ذلك من الآيات الكثيرة والثاني في غاية الظهور لان المفروض كون الآمر حكيما عالما بالعواقب فان كان عالما بحصول الشرط
جاز الامر ولم يجز الاشتراط وان كان عالما بعدمه لم يجز الامر ولا الشرط وهذه الشبهة اوردت في مقامين احدهما المسئلة المعروفة المعنونة في الكتب وهي انه هل يجوز امر الآمر
مع العلم بانتفاء شرطه اولا وثانيهما اصل مرحلة الاشتراط مع قطع النظر عن خصوص المسئلة المذكورة وربما يستظهر من كلام السيد ره ارادته الاخير وتبعه الشيخ قال في
الفقهاء والمتكلمين من يجوز ان يامر الله تعالى بشرط ان لا يمنع المكلف من الفعل او بشرط ان يقدره ويزعمون انه يكون مامورا بذلك مع المنع قال وهذا غلط لان الشرط انما
يحسن فيمن لا يعلم العواقب ولا طريق له الى علمها فاما العالم بالعواقب وباحوال المكلف فلا يجوز ان يامر بشرط والتحقيق في المقام ان لوحظ المقام الاول فلا شك في
وهن الشبهة غايته انه لم يرد في الشرع تكليف مشروط مع علم الشارع بانتفاء الشرط وما يوهم ظاهره ذلك فليس منه في النظر التحقيقي فالدعوى الثانية مسلمة
والاولى ممنوعة وان لوحظ المقام الثاني فليست تلك الوهن لكنها اوهن من نسج العنكبوت لم تبق على درجات الوهن وبما اختلفت الانظار في مقام ابطال الوجه فالذي ذكره
المحقق القمي ره هو انحلال الاشتراط حينئذ الى حكمين مطلقين ثبوتي بالنسبة الى الواجد وسلبي بالنسبة الى الفاقد هذا الكلام مما لا يستحق النظر فيه الملام اذ
لو اريد انحلال الخطاب الواحد الى خطابين حقيقة فهو مما لا يعقل له معنى محصل ولو اريد انطواء احد الخطابين في الآخر فهو كذلك ولو اريد اختلاف حال التكليف
بالنسبة الى الواجد والفاقد فلا اشكال في معقوليته لكن الشان في رفع الاشكال مع ابتناء ظاهر التكليف على الاشتراط فالاولى ان يقال ان الاشتراط انما يقبح اذا
اتحد المكلفون صنفا من حيث الاتصاف بوجدان الشرط وفقدانه واما مع اختلافهم كذلك فلا مانع من ذكر الشرط لتشخيص المكلف وتعيين محل الحكم توضيح ذلك
ان المكلف اذا كان شخصا واحدا امكن توجيه الخطاب نحوه منجزا لوجدانه الشرط وعلم الآمر به اما اذا كان نوعا فلا شك ان افراده مختلفة في الوجدان والفقدان فلا بد ان
يذكر الشرط ليتميز المكلف عن غيره ولا يلزم منه محذور اصلا كما لا يلزم في التكليف المشتمل على بيان وصف المكلف مثل ان يقال اغتسل ايها الجنب وحج ايها المستطيع فالمكلف
والمخاطب في الحقيقة انما هو الواجد للشرط نعم يشكل الامر في باب النظر في كيفية اندراج الفاقد بعد وجدانه له في التكليف المتوجه الى الواجد لكن المتامل يشهد بعدم
الاشكال ووضوح الحال اما على القول بعدم شمول الخطابات الشفاهية للمعدومين كما هو الحق والتحقيق فظاهر لان الحكم حينئذ يثبت للواجد بعد الفقدان بدليل الاشتراك
في التكليف من الاجماع وغيره واما على القول بشمولها لهم كما ذهب اليه جماعة من اهل الخلاف فليس الاندراج مع وجود الشرط بعد عدم الاندراج باعظم من الاندراج بعد
الوجود مع عدم الاندراج قبله فكما ان الخطاب يتوجه الى المعدوم في حال العدم مع ان الفعل لا يمكن صدوره الا بعد تحليه بحلية الوجود يتوجه الى الفاقد ويصدر منه
الفعل بعد الوجدان مع ان القائل بالشمول بعد عزل العقل عن الادراك والحكومة لا يابى عن القول بجواز التعليق والاشتراط من العالم بالعواقب ومعه يرتفع الاشكال
من اصله كما لا يخفى ومما حققنا يظهر لك ان تشبث القائلين بشمول الخطاب للمعدومين في اثبات مطلبهم بوقوع التعليق بالنسبة الى الشرائط في الشرع فيدل على جواز
التعليق من العالم بالعواقب فليقع بالنسبة الى الوجود كتشبث الغريق بكل حشيش اذ قد عرفت ان الخطاب المشروط في الظاهر لا تعلق له بالفاقد للشرط مضافا الى ان
الشمول في المقيس والمقيس عليه كليهما لا يعقل الا على وجه التعليق وهو في الحقيقة كالتنجيز في استلزام المحذور سيما في المقيس حيث ان الطلب يقتضي مطلوبا منه موجودا
بالفعل فلا يتصور توجه الطلب الى المعدوم ولو تعليقا مع انه يستلزم استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي على ما قيل وهو غير جائز فتامل **عقد وحل**
ما الذي نرى الاصحاب مع اختلافهم في تعريف الواجب لكنهم متسالمين على صدقه على الصناعات الواقعة بين الناس التي بها قوام النظام مع ذلك يجوزون اخذ الاجرة عليها فهل نسبتهم الى التنافي

في تحقيق معنى الاشتراط من العالم بالعواقب

فى المباحث المتعلقة بالاوامر والنواهى

فى الفقه من جهة اخذ الاجرة على الواجبات مطلقا او بزعمهم تجويزه لكنا فصلنا القول ولا سبيل الى احد الا من كان منهم برئيا من الجهل والعناد وقد ذكرنا فيها اثناء الاحتجاج حيث ظ من الحق فى المقام
التنبيهات والتمهيد المذاكرة الزاهرة من قائلي الانكار فحلوا الاشكال ودفعوا الاعضال والمستنبط من كلماتهم فى مقام الحل وجوه الاول ان المنع من اخذ الاجرة على الصناعات الواجبة
لاقامة النظام يوجب اختلال امر الانام من الخواص والعوام لوقوع اكثر الناس فى المعصية بتركها او ترك الاشتغال منها والالتزام بالاسهل فان اقدامهم على الاشتغال انما
يكون من جهة طمعهم فى الاجرة فتجويز اخذ الاجرة لطف فى التكليف باقامة النظام الثانى ما عن المحقق الكركى من تخصيص جواز الاخذ بصورة قيام من به الكفاية فلا يكون
حينئذ واجبا الثالث ما عن مفتاح الكرامة من ان المنع مختص بالواجبات الكفائية المقصودة لذاتها كاحكام الموتى وتعليم الفقه ونحوها بخلاف غيرها كالصنائع الرابع
ان الوجوب فى هذه الامور مشروط بالعوض قال بعض المحققين فى محكى كلامه بعد ذكر ما يدل على المنع عن اخذ الاجرة على الواجب الا ما كان واجبا مشروطا فليس بواجب
قبل حصول الشرط فتعلق الاجارة به قبله لا مانع منه ولو كانت هى الشرط فى وجوبه فكل ما وجب كفاية من حرف وصناعات لم تجب الا بشرط العوض باجارة او جعالة او نحوها
فلا فرق بين وجوبها العينى للانحصار ووجوبها الكفائى لتناول الوجوب عينها وعدمه قبلها كما ان بذل الطعام والشراب للمضطر ان بقى على الكفاية او تعين فيستحق فيه
اخذ العوض على الاصح لان وجوبه مشروط بخلاف ما وجب مطلقا بالاصالة كالنفقات او بالعارض كالمنذور ونحو الخامس ان وجوب الصناعات المذكورة لم يثبت من حيث نفسها
وانما ثبت من حيث الامر باقامة النظام واقامة النظام غير متوقفة على العمل تبرعا بل يحصل وبالعمل بالاجرة فالذى يجب على الطبيب مثلا لاجل اقامة النظام هو بذل النفس
للعمل لا بشرط التبرع به بل له ان يتبرع به وله ان ياخذ الاجرة السادس الالتزام بجواز اخذ الاجرة على الواجبات اذا لم تكن تعبدية وقد حكى ذلك فى المصابيح عن جماعة
الكل محل نظر بما حققه شيخنا المحقق الانصارى التسترى قدس سره فى مكاسبه ويمكن ان يدفع الاشكال بما يقرب من كلام المحقق الثانى من ان سر جواز اخذ الاجرة
كثرة ارباب الصناعات بانواعها فى كل زمان بحيث يزيدون عن قدر الكفاية فيجعل بعضهم متبرعا دون الاخرين ترجيح بلا مرجح كجعل بعضهم متعلق الوجوب دون الاخرين فكانه
لا يجب على احد منهم نعم اذا انحصر فى عدد قليل امكن القول بعدم جواز اعطائهم الاجرة وعدم جواز اخذهم لها غاية الامر ان يبذل لهم المال حسبة وحفظا لنفوسهم
اذا اشتد احتياجهم والقول بجوازه فيهما لا دليل عليه لولا الاجماع وتحققه غير معلوم وربما يلتزم بخروج ذلك عن تحت القاعدة بالسيرة القطعية ولا يخلو عن قوة لقيام
السيرة من السلف والخلف على ان لاهل الصناعات اخذ مكاسبهم فان قلت ما الدليل على حجية مثل هذه السيرة قلت يدل عليها ما دل على حجية الاجماع اذ هى اجماع فى الحقيقة و
توضيح ذلك ان السيرة قسمان سيرة العلماء وسيرة العوام ولا شك فى كشف الاولى عن قول العلماء الكاشف عن قول الامام عليه السلام على احد الوجوه المقررة فى مبحث الاجماع واما
الثانية فهل تكشف عن قول العلماء فتكون حجيتها تابعة لحجية قولهم الكاشف عن قول المعصوم عليه السلام او تكشف عن قول المعصوم ابتداء بلا واسطة وجهان
نظهر الثمرة فى صورة استقرار فتاوى العلماء على خلافها فتكون حجة على الثانى دون الاول ولا يبعد ترجيح الوجه الثانى لقاعدة التقرير ووجوب الردع والنهى عن المنكر على
الامام فلو كان ما قام عليه سيرتهم منكرا لا يقال لا يكفى فى الردع استقرار الفتاوى على خلافه لانا نقول محل الكلام هو السيرة المستمرة من زمن الائمة فلا بد من ردعهم عنها
بغير ذلك فالسيرة تكون ح سندا اجماليا معارضا للفتاوى فلا بد من ترجيح احديهما او تاويلها ان امكن والا فالتوقف والرجوع الى الاصول فمن الموارد ما يمكن فيه تاويل السيرة
دون الفتاوى كمعاملة الصبيان والتشبيه المعمول فى هذه الازمنة فى مقام اقامة التعزية لسيد الشهداء روحنا وروح العالمين له الفداء فيحمل على انها من قبيل المباحات او عدمها
ومنها ما يكون بالعكس كبيع المعاطاة حيث استقرت السيرة على كونه بيعا تترتب عليه اثار البيع كوطى الامة المشتراة به مع استقرار فتوى جماعة من القدماء على كونه من قبيل
الاباحة المحضة فالظاهر تقديم السيرة لاستنادها الى زمن الائمة ومن هذا القبيل العدول عن قاعدة الاجارة فى دخول الحمام من غير تعيين مدة المكث ومقدار الماء
المسكوب وكذا شرب الماء من السقاء من غير تعيين فانه مما قام عليه السيرة التى هى كالاجماع وان خالف مقتضى الفتاوى كما صرح به المحقق القمى ره فى مبحث الاستحسان من القوانين
بل التحقيق ان يجعل من هذا القبيل اتلاف الماء فى الحمام الذى هو الغرض الاظهر فى الاستحمام مع ان قاعدة الاجارة تقتضى اتلاف المنفعة لا العين لعدم تعلقها بها وكذا
اتلاف ماء البئر فى صورة استيجارها او استيجار الرحى فيها فان خروجهما عن تحت قاعدة الاجارة بالسيرة القطعية الكاشفة عن مشروعيتهما كذلك نظير اللزوم والصحيح
على فرض عدمهما كما ان خروج مسئلة استيجار المرأة المرضعة للرضاع عنها حيث يتلف فيها اللبن بل الاتلاف هو المقصود بالاجارة انما هو بالكتاب والسنة والاجماع وما
لم تقم عليه شىء من الادلة المذكورة فيتخيل كونه من هذا الباب كاستيجار الحيوان لصوفه يحكم فيه بالبطلان كما فى كثير من المعاملات الفاسدة الواقعة بين الناس ح
فلا حاجة الى ما تكلف به الاصحاب من الوجوه الرافعة للاشكال لو تم مثل ان يكون مورد الاشكال معاملة مستقلة ثبت صحتها بالاجماع والسيرة او ان يكون من باب
الاجارة ويجعل المنفعة التى هى متعلق الاجارة شاملة لمثل هذه الاعيان حيث انها امر تبعى لا ضابط لها شرعا حتى تختص بما يقابل العين ولا ريب ان العرف يعد اللبن
منفعة للمرضعة كالخدمة واما منفعة الحمام والبئر فيجعل المقصود بالذات الاعيان والمنافع المذكورة من قبيل التوابع الغير المقصودة بالذات كما فى توابع متعلقات سائر
العقود الى غير ذلك مما يمكن الخدشة فيه بادنى تامل هذا بقى فى المقام شىء ينبغى التنبيه عليه هو ان السيرة ليست حجة مطلقا كما يتوهمه بعض من يريد التمسك بكل
سيرة بل حجيتها مشروطة بشروط احدها ان لا تكون ناشية من عدم المبالاة فى الدين وثانيها ان لا تنبعث من الاحتياط والا فلا تدل على وجوب ما استقرت عليه سيرة
العوام بالنسبة الى مستحبات الصلوة وثالثها اجتماع شرائط التقرير للامام بالنسبة اليها ورابعها استمرارها من زمن الائمة عليهم السلام عقد وحل
مما عقد فيه الاشكال انا اذا تاملنا الفكرة انهم كثيرا ما يذكرون ان الاحكام الشرعية منبعثة عن المصالح والمفاسد النفس الامرية الكامنة فى ذوات الاشياء ثم نراهم يجوزون
الوجوب التخييرى فى الزائد والناقص كالاقل والاكثر توضيح عقد الاشكال ان الزائد والاكثر مشتمل على الناقص والاقل والمفروض اشتمال الاقل على المصلحة والمفسدة
المقتضية للحكم وهو الوجوب فيه فى ضمن الاكثر فان كان العدد الزائد مدخلية فى الحكم لم يكن نفس الاقل به لا كان وجوده مشابها لعدمه فلا وجه للتخيير بين واجد وفاقد بل لا

في بيان المطلب الثاني

في الكلام في التخيير بين الاقل والاكثر

في المباحث المتعلقة بالأوامر والنواهي

في دفع الإشكال عن التخيير بين الأقل والأكثر

هناك تخيير في الحقيقة ثم ان لنا ان نعقد الاشكال على طرز آخر وتقريره انه يلزم على التخيير بين الأقل والأكثر محذور وهو انه لا يخلو منها احد الأمرين اما ان يكون الاتيان بالأكثر مستلزما للاتيان بالامر على الوجه الذي يتصف بالوجوب فان اتصف احدهما بالخصوص بالوجوب لزم الترجيح من غير مرجح لتساويهما في مطابقة الامر وموافقته وان اتصف كل منهما بالوجوب يلزم ان يكون المكلف آتيا بواجبين وهذا مخالف للفرض من حيث ان المفروض كون الأكثر احد الأفراد مع انهما ان كانا واجبين تعيينيا وكان احدهما كذلك لخرج عن محل الفرض وان كانا تخييريين فليس معادل للأقل الا الأكثر لأنه المفروض فيلزم التخيير بين الشيء ونفسه لتحققه فيه ثم ان وقوع الأقل اما ان يقتضي سقوط التكليف كان قضاء الآخر ايضا تحصيلا للحاصل وان لم يقتض به خرج عن كونه احد افراد الواجب المخير لأن قضيته ذلك سقوط التكليف بفعاله ولنقدم مقدمة في بيان الأقسام والأنواع ثم نعقبها بحل الاشكال فنقول التخيير بين الأقل والأكثر كثيرا اما شرعي ورد في اصل الشرع كما في التخيير بين تسبيحة واحدة وثلاث تسبيحات وبين الأربعين والخمسين في بعض منزوحات البئر او عقلي يثبت بحكم العقل كما اذا تعلق الأمر بطبيعة وامكن اداؤها في ضمن كل منهما كما اذا وجب عليه التصدق بدرهم فتصدق بدرهم او درهمين او وجب عليه المسح المتحقق في ضمن مسح اصبع او اصبعين والأول اما ان يكون الزائد فيه من جنس الأقل او غيره وعلى التقديرين فاما ان يقع قبله او معه او بعده كما في الثانية ايضا وقيل في هذا التقسيم ان الأقسام ثلاثة لأن الأمر اما ان يوجد الفردان بوجود واحد كالمسح بثلاثة اصابع وبالمسح باقل منها او مسح بالثلاثة دفعة واما ان يكون وجود الزائد متعاقبا على سبيل التدريج بان يوجد الأقل تاما قبل وجود الأكثر ولا يكون مما يؤثر فيه النية كمنزوحات البئر واحجار الاستنجاء على القول باعتبار عدد النقاء واما ان يوجد كذلك مع كونه مما يؤثر فيه النية كالتخيير بين القصر والاتمام على القول بالتخيير فيه وبين التسبيحة والتسبيحات وقد اختلفوا في المسئلة على اقوال احدها اتصاف الجميع بالوجوب اخذا بمقتضى ظاهر اللفظ وثانيها اتصاف الزائد بالاستحباب نظرا الى جواز تركه لا الى بدل وثالثها التفصيل بين ما اذا كان حصول المشتمل على الزيادة دفعة وما اذا كان تدريجيا بان حصل الناقص اولا ثم حصل الزائد فالأول في الأول والثاني في الثاني ورابعها التفصيل في صورة التعاقب بين ما يؤثر فيه النية فالأول وما لا يؤثر فيه فالثاني اذا عرفت هذا فاعلم ان الاشكال على كلا العقدين المذكورين انما يتوجه على القول بالوجوب على الاطلاق والتفصيل واما على القول بالاستحباب فلا يتوجه الاشكال وهذا ظاهر وح نقول في دفعه على العقد الأول ان الأقل والأكثر الذين وقع التخيير بينهما اما ان يكونا بحسب الجعل الاصلي متعلقين مختلفين كالقصر والاتمام حيث ان موضوع احدهما المسافر وموضوع الآخر الحاضر اولا فان كان الأول امكن ان يقال بمساواة مصلحة الأقل للأكثر في المصلحة الواقعية الباعثة على الحكم بالنسبة الى موضوعه فصلوة القصر للمسافر توازي في المصلحة والثواب صلوة الاتمام للحاضر وكذا في نظائر ذلك كصلوة الجمعة والظهر فيمكن ح التخيير بين القصر والاتمام في مواضعه بلا محذور وان كان الثاني امكن ان يقال ان الأقل والأكثر كالتسبيحة والتسبيحات متساويان في اصل الثواب المقرر للعبادة المعتبر في نفس الأمر المترتب على الوجوب المنبعث عن المصلحة الواقعية ويزيد الأكثر على الأقل بمقدار من الثواب زائد على الأصل المقرر من جهة كونه احمز واشق فلا غائلة في التخيير بينهما في مرتبة الوجوب لاشتمال كل منهما على المصلحة الباعثة عليه ولا يلزم جعله مستحبا كما لا يخفى ونظير ذلك ما ذكره الشهيد الثاني ره في الروضة في ذيل قول الشهيد في باب فضيلة الصلوة في المسجد وتفاوت المساجد فيها فالمسجد الحرام بمائة الف صلوة من ان الكعبة والزيادة [illegible] في المسجد ايضا وان كان غيرها افضل فان القدر المشترك بينهما فضله بذلك العدد وان اختص الأفضل بامر لا تقدير فيه كما تختص بعض المساجد المشتركة في وصف بفضيلة زائدة عما اشترك فيه مع غيره فان قلت هذا الذي ذكرت وان كان مصححا لأصل التخيير بين الناقص والزائد لكن المولى الحكيم العدل لا يجوز عليه تفويت المصلحة والثواب على العبد فلا بد له من ايجاب الأكثر تعيينا لئلا يفوت العبد الزائد من المصلحة قلت معنى التخيير بينهما انه يحصل بكل منهما الامتثال المقتضي لترتب القدر المقرر من الثواب وهذا لا ينافي كون الأكثر افضل من جهة اشتماله على شيء زائد فالتخيير بينهما لا ينفي ذلك فالتخيير انما هو بالنسبة الى الامتثال لا في تحصيل الثواب الأوفى والتخلص عن الاثم وهذا معنى التخيير في كثير من المقامات مع كون بعض الأفراد المخير فيها افضل فليتأمل ثم نقول في دفع الاشكال على العقد الثاني ما قال بعض المحققين من ان المقابلة بين الأقل والأكثر والتخيير بينهما في مقام العرف ارادة الأقل بشرط لا اي بشرط عدم الزيادة فمعنى التخيير ح لو اتى بالأقل وحده كان واجبا ولو اتى بالأكثر يعني بالأقل مع الزيادة كان واجبا ايضا وح فالأقل المندرج في الأكثر ليس مما يقوم به الوجوب الا في ضمن الكل وعلى هذا فتختار في كل واحد من الشقين الأول من الأول والثاني من الثاني بان نقول ان الوجوب حين الاتيان بالأكثر انما يقوم به لا بالأقل المندرج تحته الا تبعا للكل فلا يلزم الترجيح بلا مرجح ونقول انه اذا اتى بالأقل في ضمن الأكثر لم يسقط بالاتيان بمجرده التكليف ولا يلزم خروجه عن الوجوب التخييري اذ المفروض ان الوجوب قائم بلحاظه بشرط لا واما اذا اعتبر في ضمن الأكثر فالوجوب قائم بالكل كما عرفت نعم يرد الاشكال على لحاظ الأقل لا بشرط لكنه خلاف المفهوم من اللفظ وحيث تقوم قرينة على اعتباره كذلك خرج التخيير عن كونه تخييرا حقيقيا فيتعين ان يكون الأقل واجبا على التعيين والزيادة مندوبة فان قيل تعلق الأمر بالفردين على نحو سواء فكيف يصح القول بوجوب الأقل دون الأكثر ح فيلزم استعمال الأمر في معنيين اجيب بان ورود التخيير على الوجه المذكور دليل على ذلك لان المتحصل من ايجاب الفعل على النحو المفروض هو المنع من ترك الأقل وجواز ترك الباقي فلو لزم تجوز في صيغة الأمر فلا مانع منه بعد قيام الدليل عليه وانت خبير بان هذا يتم اذا جوزنا استعمال اللفظ في المعنيين الحقيقي والمجازي او المجازين والا فلا الا ان يخرج عن ذلك بعنوان كما ادعاه المجيب ومما حققنا يظهر لك التحقيق الحق في المسئلة وترجيح الراجح من الأقوال وعلى الله التكلان لا منافاة بين المقام **عقد وحل** مما يوهم التناقض قولهم ان الامتثال عقيب الامتثال غير معقول ونزاعهم في ان الأمر هل يقتضي الاجزاء ام لا والحق انه لا تناقض بينهما لو سلمنا اتحاد القائل ايضا وذلك لان للاجزاء عند الاصوليين تفسيرين احدهما ما عبر عنه الأكثر بحصول الامتثال بالمأتي به ومنهم من عبر عنه بسقوط التعبد به عند الاتيان به وثانيهما اسقاطه القضاء او سقوطه على اختلاف التعبيرين والمراد من القضاء هنا ما

٢٠ بالفعل لتدارك خلل واقع في المأمور به ان كان في الوقت والا فلا يصح كما لا يخفى والمعنى الثاني اخص من الاول اذ كل ما يسقط القضاء يسقط التعبد به ايضا
ولا عكس لجواز ان يكون مسقطا للامتثال بالفعل الجزء آخر غير مسقط للقضاء كما سيظهر لك وقيل بينهما عموم من وجه لان بعض ما يسقط القضاء لا يقتضي الامتثال
كصلوة العيد الفاسدة فانها تسقط القضاء اذ لا قضاء لها شرعا لكنها لا تقتضي الامتثال فلو تبقى وقتها وجب اعادتها وفيه اولا انا قد ذكرنا ان المراد بالقضاء
ما يشمل الاعادة فهي لا تسقط القضاء ايضا وثانيا انها تسقط القضاء بالمعنى المصطلح ايضا اذ المراد بسقط القضاء العمل الذي وقع بحيث لو كان له
قضاء شرعا لاسقطه والفاسدة ليست كذلك اذا عرفت هذا فالمراد من الاجزاء التي وقع فيه النزاع هو الاجزاء بالمعنى الثاني واما الاجزاء بالمعنى الاول
فلا يقبل الخلاف وعليه حكى جماعة الاتفاق فان عدم حصول الامتثال انما ينشأ من الاخلال بشيء من الشطور والشروط فاذا فرض الاتيان بالمأمور به تاما من
جميعها فالامتثال بديهي ولا معنى للامتثال عقيبه الا ذلك ولذا عقد بعضهم مسئلة الاجزاء بان الامتثال هل يقتضي الاجزاء ام لا وان الاتيان بالمأمور
هل يقتضيه ام لا هو العنوان المشهور وح فيرتفع التناقض المتوهم لان مفاد قولهم المذكور ان الامتثال مرة واحدة كاف ولا شك ان الاتيان بالمأمور به يقتضي الامتثال
وهو الاجزاء بالمعنى الاول ومجرد الامتثال لا يقتضي سقوط القضاء كما اشرنا اليه فسنعرف تفصيله فيمكن للاصحاب مع تسليمهم ان الامر يقتضي الامتثال ان يردوا
منه كان النزاع في اقتضائه الاجزاء بالمعنى الثاني وهذا ظاهر لا ستره فيه ثم ان بعض السادة الاجلة من افاضل المعاصرين بعد ان حكى الوفاق على عدم الخلاف في
المعنى الاول كما اشرنا اليه استشكل في المقام بان التكلم بقضية ان الامر يقتضي الاجزاء ونحوها ولو على سبيل التسليم يشبه الاحجية سيما على العنوان المشهور
الموروث من الحاجبي والامدي اذ الكلام بمنزلة ان يقال الامر يدل على ان الاتي بالمأمور به آت بالمأمور به ثم دفع الاشكال بوجهين مبنيين على ان المراد بالامتثال
هنا الاطاعة والتعبد ليس بمعنى الاتيان بالمأمور به حتى يلزم المحذور احدهما ان تعرضهم لهذا العنوان لرد ما حكاه من جماعة الصحيحين من ان مجرد الاتيان به
المأمور به لو مع الشرائط الثابتة ليس طاعة وتعبدا بل لا بد معها من اتيان الشرائط والاجزاء المحتملة ولا ينافيه قولهم على الوجه المعتبر شرعا انه لرفع توهم
الاتيان باصل الماهية ولو خلا عن قرائنها بما ثبت من الشرائط فقولهم على الوجه المعتبر يريدون به ما ثبت اعتباره كما هو ظاهر اللفظ لا ما هو محتمل الاعتبار
ايضا وثانيهما انه توطئة لذكر الخلاف في الاجزاء بمعنى الثاني دفعا لتوهم ان نزاع القاضي يجري فيه ايضا وانت خبير بسقوط الاشكال من اصله فان المراد من
الاجزاء في كلامهم هو المعنى الثاني لا الاول كما عرفته لا يتكلمون بهذا الكلام الا ويريدون به ما ذكرناه سواء وقع في عنوان المسئلة ام في مقام الاستدلال في المسائل
فلا يلزمهم شك الاحجية عنهم لو فرض تكلمهم بمثل ما استشكل منه ثم انه لم يندفع الاشكال بشيء من الوجهين اللذين ذكرهما اما الثاني فظاهر لبقائه كونه من قبيل الاحجية
بحاله غاية الامر تعلق الغرض به وهو لا يدفع ذلك اما الاول فلان حاصله التصحيح الاعم مما حكاه في هذه الاعصار والعضيته مع تعرفهما من قدماء الاصحاب مع انه ما ذكره في
وجه التقييد ان القضاء تابع بقولهم على الوجه المعتبر شرعا من كونه لرفع التوهم المذكور مما لا يخفى ضعفه عند **عقل وحل** من ارباب الاقلام وفيه انه لا ينافي هذا
التفرقة بين موضعنا بين النزاع في ان الامر يقتضي الاجزاء ام لا وان القضاء تابع للاداء او بامر جديد وان الامر هل يقتضي المرة والتكرار ام لا فالمحقق القمي ره بعد ان
ذكر في مسئلة الاجزاء ان النزاع فيها يحرر على وجهين الاول ان الاتيان بالمأمور به على وجهه هل هو مسقط للتعبد به بمعنى انه لا يقتضي ذلك الامر فعله ثانيا قضاء
ام لا والثاني ان يكون معنى اسقاط القضاء انه لا يجوز ان يكون معلوما بفعله ثانيا قضاء او يجوز وان النزاع على الثاني يكون لفظيا فيعود الى تسميته ذلك قضاء
ذكر في وجه التفرقة بين المسائل الثلاث ما لفظه ثم ان هذا الكلام مع قطع النظر عن الخلاف الاتي في كون القضاء تابعا للاداء او بفرض جديد فالخلاف يجري على
القولين كما لا يخفى وكذلك مع قطع النظر عن كون الامر للطبيعة او للمرة او للتكرار اذ نفي المرة للغير انما هو بالتنصيص على احد القولين في المرة واسقاط القضاء على
القول بالاجزاء انما هو بمقتضى الدليل اذ بعد حصول الاجزاء حصل الامتثال فلا امر يمتثل به ثانيا فيسقط لانه تعبير نعم كذلك ثبوت فعله ثانيا في التكرار انما هو
بالاقتضاء والتكرار فيما نحن فيه على القول بعدمه لا لدلالته على الاجزاء انما هو من باب القضاء والاعادة انتهى وتوضيح جريان الخلاف في هذه المسئلة كون القضاء تابعا للاداء
ان النزاع في هذه المسئلة انما هو على تقدير الاتيان بالمأمور به وفي مسئلة القضاء انما هو على تقدير تركه فموردهما مختلف واورد عليه بعض الفضلاء بان من منع من دلالة
الامر بالاداء على الامر بالقضاء على تقدير الاخلال به يلزمه المنع من ذلك على تقدير عدم الاخلال به بطريق الاولوية فان النزاع هنا في التبين النفي والاثبات الكليين فلا
يتأتى النزاع على القولين وكذا من قال ان الامر للطبيعة فقط او للمرة فقط ليس له ان يقول لا مانع من اقتضائه فعله ثانيا قضاء في الجملة والا لخرج عن كونه قائلا بذلك
اللهم الا ان يجوز ذلك بطريق التجوز لو ساعدناه على ثبوت العلاقة لكن ينهدم على تقديره ما بني عليه الاحتجاج على الخصم كما سنذكره فانه لا يقتضي نفي جوازه مجازا بل
كان اللازم على هذا التوجيه ان يجعل هذا القول احد اقوال تلك المسئلة الذي قول بالتكرار لكن بغير المعنى المفهوم من القائلين به **اقول** يرد على ايراده الاول المنع
الاولوية التي ادعاها وذلك لان النزاع في مسئلة القضاء في دلالة القضاء بامتثال الامر وعدمه فلقائل بعدم الدلالة في المسئلة الاولى يمكن له القول بالاجزاء وسقوط
القضاء والقول بعدمه بمعنى ان الامر لا يدل على سقوط القضاء عن ذمة المكلف لاحتمال ثبوته ولو بشيء آخر وبالجملة الفرق بين عدم الدلالة على القضاء والدلالة على عدم القضاء
في غاية الوضوح والاول لا يستلزم الثاني وعلى ايراده الثاني ان قوله كل قائل ليس المقصود منه التشبيه في جريان الخلاف في مسئلة الاجزاء على كل الاقوال في مسئلة المرة والتكرار
بل التشبيه في مجرد ان هذا الكلام الذي ذكره مع قطع النظر عن تلك المسئلة ووجه ما ذكره صريحا وانما تعرض لبيان خفائه وما اورده المورد انما يرد اذا اريد بالتشبيه الغرض
الاول كما لا يخفى فافهم ثم ان المورد بعد ان ذكر كلام المحقق القمي ره بما ذكرناه قال واما على تحريرنا لمحل النزاع فعدم التفرع ظاهر لا ستره عليه والظاهر ان مراده عدم
تفرع النزاع في مسئلة الاجزاء على النزاع في كل من المسئلتين الاخيرتين لينتج تحريره لمحل النزاع ما يفيد المقصود بالنسبة الى مسئلة المرة والتكرار ايضا اذ بنى وجه التفرقة

في بيان بعض الكلام في بعض المقاصد

في تحقيق مقالة الكل في المسائل الثلاث

في المباحث المتعلقة بالاوامر والنواهي

بالنسبة اليها على ما بنينا عليه مما سنحققه من ملاحظة تعدد الامر في مسئلة الاجزاء امكن نفيه ان يكون نظام معه ملاحظة لمثل ذلك في وجه التفرقة واما مسئلة القضا
فيمكن استفادته عند تفرع مسئلتنا عليها من كل الفتح تحرير محل النزاع ولا يبعد ارادته عند التفرع بالنسبة الى تلك المسئلة فقط هو في مسئلة المرة والتكرار وكيف كان
فقد تنكشف مما تحرر محل النزاع ما اشار اليه المحقق القمي ره من الوجهين واحدا كون محل النزاع ثانيهما خلاف للمحقق المذكور واستشهد عليه بظاهر كلام عبد
الحبيب التنابي للاجزاء حيث قال فيما نقل عنه لا يمتنع عندنا ان يامر الحكيم ويقول اذا فعلته اثبت عليه وادت الواجب ويلزم القضا مع ذلك بعد ان يسقطها ان مراده
بالقضا معنا المعرفي الاعم الشامل للاداء كما يدل عليه قوله عندنا نظرا الى انه لا نزاع لاحد في جواز الامر بالفعل وبالمثل ثم استشهد بما استظهر من كلامهم من كون
النزاع مؤثرا في الوجهين بينهم لتقسيمهم وتعبيرهم في العنوان ان الامر هل يقتضي الاجزاء ام لا حيث جعلوا القول الاخر عدم اقتضائه الاجزاء لا اقتضائه عدم الاجزاء
وعلى هذا فيظهر عدم التفرع فان محل النزاع في مسئلة القضا دلالة الامر الاول على القضا مع الاخلال بالاداء وعدمها فقط وفي مسئلة الاجزاء امكان وجود
امر اخر مع الامر الاول يدل على القضا بعد الاتيان بالاداء وعدمه عقلا فيجري النزاع في الثانية على كل من القولين في الاولى الا انه يمكن النظر فيما اختاره وما استظهره
وما استشهد به لا نطيل بذكره وجعل صاحب الاشارات وجه التفرقة بين مسئلة الاجزاء ومسئلة القضا ما ذكره المحقق القمي ره وبينها وبين مسئلة المرة والتكرار وجوه
احدها ان الاجزاء يحصل بالنسبة الى كل امتثال وثانيها ان الاختلاف في اصل الدلالة لحيثية لقائل بالاجزاء يقول بامكان تعلق امر ثان بالمامور به ولا يدعي لزومه بخلاف القائل بالتكرار
وثالثها الاختلاف في نوعها حيث ان احدهما على تقدير الثبوت بالالتزام والاخر فرابعها ان المعتبر في التكرار ما اقتضاه العرف في الاجزاء في الكل نظر يظهر بالتامل فيها
معها في بعضها من المسامحة في العبارة والذي يختلج بالبال في وجه التفرقة ان يقال لا شك في نوعها حيث ان الحاصل ان النزاع في مسئلة الاجزاء انما هو بالنسبة الى التشريع الا
يقبل الانكار وتوضيح المطلب انهم قسموا الامر الى اقسام اربعة الشرعي الواقعي الاختياري كالامر في الطهارة المائية والاضطراري كما في التيمم والشرعي الظاهري كما في
الطهارات المستصحبة وضابطه الامر المستفاد من ايجاب الشارع العمل بمقتضى امارة والعقلي الظاهري هو الامر المستفاد من حكم العقل بوجوب العمل بالمعتقد كما في الجاهل
القاصر اذا اعتقد وجوب الصلوة فاعتقد مثلا فاقتضا كل امر الاجزاء بالنسبة الى نفسه مما لا اشكال فيه انما الاشكال في اقتضائه الاجزاء بالنسبة الى امر اخر وسقوط متعلق
ذلك الامر الثاني بمتعلقه فلو صلى مع التيمم حين فقدان الماء حصل منه الامتثال بالنسبة الى الامر المتعلق بالصلوة مع التيمم والاشكال في سقوط الصلوة مع الطهارة
المائية بفعل ذلك التكليف الاضطراري وعدمه وكذا الكلام في الامر الظاهري بالنسبة الى الواقعي والعقلي بالنسبة الى الشرعي ومبنى الاشكال ان العنوان الامر المذكور هل هي من الحيث
والكيفيات للتكليف الواحد بالنظر الى امكان وقوعه على انحاء متعددة بحسب احوال المكلف فالمقصود طبيعة الصلوة لكن يراد ايجادها مع الوضوء عند القدرة
عليه ومع التيمم عند العذر ام لا بل التكليف متعدد بتعدد الحالات فعرفنا يعلم ان النزاع انما هو امر عقلي وهو التلازم بين الاتيان بمتعلق امر وسقوط متعلق امر اخر
ولكن متمسك الطرفين يمكن ان يكون من طريق العرف واللغة والعقل الا ترى انهم استدلوا على وحدة التكليف في مثل الوضوء والتيمم بان الظاهر من مجموع قوله تعالى اقيموا
الصلوة وقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا ان المطلوب كلي الصلوة المشترك بين المقارن للوضوء والتيمم فاستند في وحدة
التكليف الى الظهور اللفظي كما انهم استندوا في الاجزاء في الحكم الظاهري بان الشارع اذا سوغ العمل بامارة ظنية مع امكان الوصول الى الواقع بالاحتياط وجب ان يكون في مؤدى
تلك الامارة مصلحة الواقع بعينها والا لزم تفويت المصلحة على المكلف واذا ثبت وجود المصلحة ثبت اتحاد التكليف لان المناط فيه حصول المصلحة وقد حصلت فاستند
في وحدة التكليف هنا الى الحكم العقلي اذا عرفت هذا ظهر لك وجه التفرقة بين المسائل وانه لا ارتباط بينها فان النزاع في مسئلة الاجزاء انما هو بعد عنوان المقصود ومتعلقه
مع وحدة التكليف امتثال الامر بعد فرض التعدد يمكن ضده وحينئذ يأتي النزاع في وجوب القضا بعد الوقت وعدمه ومنه يظهر وجه التفرقة بينها وبين مسئلة
المرة والتكرار فان النزاع هنا في ان الاتيان بمتعلق احد الامرين باي نحو كان من الطبيعة والمرة والتكرار هل يسقط الامر الاخر اولا فالنزاع ممكن على هذا الوجه على
كل من الاقوال الثلاثة ومن الواضح هذا ما يتعلق بالغرض في المقام واما التحقيق في مسئلة الاجزاء بالنسبة الى كل من الاقسام الاربعة المذكورة للامر فهو خارج عن المرام
وقد بسطنا فيه الكلام في شرح منظومتنا الاصولية **عقد وحل** مما لا يزال يجول في خواطر الاوهام ولا يكاد يزول عن ضمائر الاعلام في مسئلتي اجتماع
الامر والنهي والنهي في العبادة امتثال احديهما والاستغنا عنها بالاخرى في ذلك لصعوبة التمييز بين موضوعيهما والتفرقة بين مقصديهما مع ان ظاهرهما الاتحاد
حيث ان معنى فساد المنهي عنه عدم كونه مأمورا به فيكون المفاد ان المنهي عنه هل يكون مأمورا به ام لا ومحل هذه العقدة ان ما في الاولى ان مورد الاولى تعميم جميع الاحكام
التكليفية حيث ان النزاع في جواز اجتماع بعضها مع بعض في مورد الثانية خصوص الحرمة والوجوب الثانية ان الاولى منعقدة لتحقيق حال الحكمين التكليفيين الحرمة و
الوجوب في جواز الاجتماع وعدمه والثانية لتحقيق حال التكليفي والوضعي اعني الحرمة والصحة كذلك فالنسبة بينهما التباين الثالثة ان النزاع في الاولى عقلي وفي الثانية
لفظي فكان النزاع في اجتماع الاباحة والكراهة في محل واحد لعل هذا محل نظر جعلها من المسائل الكلامية كالمحقق القمي ره ومن حذا حذوه فان الكلام علم يبحث فيه عن
المطالب العقلية الاعتقادية وهذه المسئلة وان لم تكن خارجة عن النظر في الامور الاعتقادية والعقائد الدينية الا انها تكون منها في دقيق النظر فان مرجع النزاع الى جواز
الامر والنهي بالنسبة الى شيء واحد من الشارع الحكيم وعدمه فيكون مثل النزاع في جواز اجزاء المعجز على يد الكاذب لكن التقريب تم اذا كان مدار البحث على ما ذكر وهو بعيد اذ الظاهر
ان النزاع في انهما هل يمكن اجتماعهما عقلا في واحد شخصي مع قطع النظر عن كون الامر والناهي هو الشارع او غيره ومنه يظهر رجحان الحكم بكونها غير كلامية اما بجعلها من المبادي
الاحكامية كما اختاره بعضهم كالحاجبي والبهائي ره او من المسائل الاصولية كما هو مذهب قوم او الفقهية كما قد يتخيل او اللغوية كما ربما يجنح اليه ان كان الارجح هو الاول وثانيها
الاظهر انه يصلح الى الاول مع ان بعضها الثاني يوجبه اذ الكلام في ترتب الثمرة على كونه مختلفة ثم ان الثمرة تبين كون النزاع عقليا او لفظيا انظهر فيمن يحرم عليه فعل المنهي عنه كالتنافي

في المباحث المتعلقة بالأوامر والنواهي

فان جعلنا المسئلة لغوية فلا فرق بينه وبين غيره في فساد فعله بسبب دلالة النهي عن بعض افراد المأمور به مع ورود الأمر عليه يكشف عن انه ليس مطلوبا لكونه ذا مفسدة ٢٢
فالفعل فاسد وان لم يكن محرما عليه لاشتراط التكليف بالعلم والالتفات وان جعلناها عقلية لم يفسد فعله لان الفساد مسبب عن التحريم الفعلي لا مطلقا فلا فساد الى غيره
يكفي في اختلافهما اختلاف المسئول عنه فيهما حيث ان المسئول عنه في الأولى هو اجتماع المتضادين وعدمه وفي الثانية ان النهي عن بعض افراد ما ورد به الأمر مطلقا مخرج له عن
اطلاق الأمر فلا يكون شاملا له اولا وهذا مترتب على الأول فان قلنا بان تعدد الجهة مجد بحصول التعدد فلا بد لنا ان نقول بان النهي غير مخرج للفرد عن كونه لا فردا قلنا بعدمه
فلا الخامسة ان المحكوم عليه في الأولى شيئان التحريم والوجوب وغيرهما وفي الثانية شيء واحد وهو النهي السادسة ان الثانية مبتنية على ثبوت النهي عن الشيء مع ثبوته في الأولى
مبتنية على جواز اجتماع الأمر والنهي وعدمه والثمرة فيه عند عدمهما على تقدير الجزم ببطلان احدهما على القول السابعة اختصاص الأولى بالأمر والنهي وعدم اختصاص الثانية
بهما بل تعم ما يكون مقتضى الصحة فيه غير الأمر والثمرة فيه رفع مقتضى الصحة مطلقا وفي الجملة او ابقائه كذلك الثامنة ما ذكره المحقق القمي ره تبعا لبعض من سبقه
وهو ان مورد النزاع في الأولى ما اذا كان النسبة بين مورد الأمر والنهي عموما من وجه مثل صل ولا تغصب وفي الثانية ما اذا كانت عموما مطلقا مثل صل ولا تصل في الدار
المغصوبة التاسعة وهي اقوى الوجوه عندي بالنظر الى ما ذكره صاحب الفصول وهو ان محل النزاع في الأولى ما اذا تعلق الأمر والنهي بطبيعتين متغايرتين بحسب الحقيقة وان كان بينهما العموم
مطلقا وفي الثانية ما اذا اتحدتا حقيقة وتغايرتا بمجرد الاطلاق والتقييد بان تعلق الأمر بالمطلق والنهي بالمقيد وبعبارة اخرى النزاع في الأولى مختص بما اذا تعلق الأمر والنهي
بعنوانين مختلفين حقيقة سواء كان النسبة بينهما عموما من وجه مثل صل ولا تغصب او عموما مطلقا مثل صل ولا تغصب في الصلوة وفي الثانية مختص بما اذا اتحد العنوانان
حقيقة سواء كان بينهما عموم من وجه مثل صل صلوة المغرب ولا تصل في المكان المغصوب او عموم مطلق مثل صل ولا تصل في الدار المغصوبة قيل ومما يشهد بصحة هذا التوجيه
التأمل في عناوينهم وادلتهم وامثلتهم حتى ان المثال المعروف من قولهم صل ولا تغصب من قبيل العموم المطلق من جهة ان المأمور به مختص بالصلوة والمنهي عنه فيه هو الغصب
الشامل للصلوة وغيرها نظرا الى ان النهي يفيد سريان الحكم الى جميع الافراد وفيه نظر والحق ان شيئا من الامارات المذكورة لا يحل العقدة وان كان بعضها اقوى من
بعض في مقام الحل ولا نضايق في القول بكون بعض الوجوه باعثا على افراد من افرد الا ان فعلهما لا وجه له حقيقة ولذا نرى علماء الأصول مختلفين في ذلك فمنهم من خلط المسئلتين
كالشيخ البهائي وشيخنا في ومنهم من اكتفى باحديهما كالفاضلين في المعارج والتهذيب والشهيد الثاني في التمهيد وبعضهم في الاخرى وبعضهما ومنهم من جمع بينهما افرادا كالفاضل في النهاية وصاحب
المعالم والوافية فيهما والغزالي والفخري والآمدي والحاجبي الانصاف ان توجيه المحقق القمي ره اقوى من اكثر التوجيهات بمقتضى النظر البدوي ومع ذلك لا يسمن ولا يغني
التحقيق يقتضي ان يقال ان جهة البحث في المسئلة الأولى هي امكان جواز اجتماع المتضادين في الواحد الشخصي وعدمه بان يكون النزاع في انه هل يمكن عقلا اجتماع المتضادين
في الفرد الواحد مع تعدد جهتي الأمر والنهي وكلا القسمين غيرهما داخل في محل النزاع ولا دخل لاعتبار المندرج وعدمه في هذه الجهة وان كانت هي لزوم تكليف ما لا يطاق
وعدمه مع جهة الوحدة بان يحصل من جهة توجه الأمر والنهي الى الشيء الواحد فيمكن اخراج بعض صور المسئلة الحاصلة بملاحظة وجه المندرج وعدمها من محل النزاع في تلك
المسئلة والأظهر في النظر ان جهة النزاع هي الجهة الأولى فيشمل النزاع جميع الأقسام فلا حاجة الى افراد المسئلتين بل لا بد من الاكتفاء بالأولى وان كانت الثانية ايضا
عامة بالنسبة الى القسمين كما يظهر من تقسيمهم المنهي عنه الى اقسام منها المنهي عنه لوصف ملازم او للمتحد معه في الوجود وقد مثلوا له بصل ولا تغصب مع انه من قبيل العام
من وجه فانها مع عمومها من جهة شاملة للأولى ومما يشهد بعموم النزاع في الأولى ايضا للقسمين تمسك المجوزين بالعبادات المكروهة مع ان النسبة فيها من قبيل العموم المطلق
فان قيل لم نفهم الفرق بين الجهتين اللتين جعل المناط الفرق بينهما مع ان الجمع بين المتضادين يستلزم التكليف بما لا يطاق قلت الفرق بينهما واضح فان المراد من جواز اجتماع
المتضادين هو الامكان المقابل للامتناع ومن جواز التكليف بما لا يطاق هو المقابل للقبح فلعل النزاع في احدهما عين النزاع في الاخرى فتأمل عقلا وحلا
من الثمرات الفقهية اختلافهم في مبحث اجتماع الأمر والنهي في الجواز وعدمه مع اتفاقهم في مبحث التعادل والتراجيح على الرجوع في العامين من وجه الى المرجحات مع عدمها فالحكم بالتخيير
كما ذهب اليه بعضهم او التساقط والرجوع الى الأصول كما اختاره آخرون فيستفاد منه ان الحكم بعدم جواز اجتماع الأمر والنهي مفروغ عنه عندهم والا لوجب الحكم بالعمل بكليهما
وعدم الرجوع الى المرجحات لعدم التعارض حينئذ فهذا الوفاق مناف لذلك الخلاف وطريق دفعه ان يقال ان العموم والخصوص من وجه قد يكون بين المأمور به والمنهي عنه كما في صل
ولا تغصب وقد يكون بين متعلقيهما كما في اكرم العلماء ولا تكرم الفاسق والظاهر ان محل نزاعهم في مبحث اجتماع الأمر والنهي هو الأول كما يشهد به تمثيلهم بصل ولا تغصب مع تصريح
بعضهم ايضا ووجه الفرق بينهما ان الأول يكون العموم فيه من قبيل العموم الأصولي والعموم من النزاع انما هو الأول دون الثاني لان شمول العام الأصولي لافراده انما هو على سبيل
الحقيقة ومن جهة الوضع فيلزم منه الأمر بعين ما نهي عنه من غير ملاحظة تخيير فيرجع الى الاجتماع الامري الذي اتفقوا على عدم جوازه بخلاف العام المنطقي فيرجع الأمر فيه الى
الاجتماع المأموري ويمكن الايراد بمنع هذا الفرق فان الأحكام ان قلنا بانها تتعلق بالطبايع فيجب القول بجريان المقامين وان قلنا بانها تتعلق بالأفراد فكذلك فالفرق تحكم منشأ
الى ان مورد الحكم هو اصل الاكرام مثلا انما الطلب ورد عليه والعالم والفاسق متعلقان له فانهم الأولى ان يقال في وجه الفرق ان ماهية الاكرام في المقامين واحدة وان قلنا بانها
متعلق بالأفراد فكذلك بخلاف ماهية الصلوة والغصب فانهما متغايران وان كانا موجودين بوجود واحد فالجواز في الثاني انما هو لتغاير موردي الأمر والنهي فيه بخلاف الأول
فلئن قلت الاكرام في احد المقامين مغاير للاخر باعتبار الاضافة الى العالم والفاسق فلا فرق بين الصورتين قلت ان اريد انهما متغايران اعتبارا فمسلم لكنه لا يجدي لان التغاير
الاعتباري لا يكفي وان اريد انهما متغايران حقيقة فممنوع كيف لا وقد صرح اهل المعقول بان الاضافات لا تحقق لها في الخارج بل هي من الاعراض الموجودة في الذهن والشاهد على عدم
صلاحيتها منشأ للتغاير ان الاكرام في المقامين يصح عطفه الاكرام المضاف الى شيء آخر بان يقال اكرم واكرم بخلاف ان يقال صل واغصب والتحرير ان الاضافات لا تصير موجبة للتغاير الا
العوارض واللواحق على قسمين منها ما يعرض الفرد كلا وبالذات والفرد ثانيا وبالعرض باعتبار اتحاده مع الماهية في الوجود الأول كالسواد والبياض وغيرهما والثاني كالوجوب والعلو.

في تحقيق محل النزاع في اجتماع الأمر والنهي

[illegible]

في المباحث المتعلقة بالاوامر والنواهي

مثلا فاذا فرضنا ان السرير مثلا ان الخشبية تقتضي البياض والسريرية ايضا تقتضيه فلا يقال ان الوجود بالفعل بياضان وهكذا نقول فيما نحن فيه انه لا يقال للاكرام المتعلق بالعالم المتعلق بالفاسق انهما اكرامان حقيقة لعدم عروضه للماهية بل للفرد هذا غاية ما يمكن ان يقال في الفرق وهو بعد محل تامل وقد بيّنا مقتضى التحقيق في مقام اخر **عقد وحل** مما يوهم التناقض حكم المحقق القمي ره وبعض اخر في مبحث النهي عن العبادات والمعاملات بان الاصل هو الفساد مطردا فيها بل الى العمل بالبرائة في الشك في الشرطية والجزئية توضيحه ان الشك في العبادات يتصور على وجهين الاول ان يشك في اصل جعل الشارع لعبادة مخصوصة كالصلوة المكيفية بكيفية خاصة والثاني ان يشك بعد العلم بثبوت اصل الجعل في اندراج فرد خاص تحت عنوان المكلف به كان يشك في اندراج الصلوة الفاقدة للسورة في عنوان الصلوة المحقق تعلق الجعل الشرعي بها وهذا الشك في الحقيقة راجع الى الشك في الجزئية والشرطية لان مرجع الشك في الاندراج عند التأمل الى الشك في ان الشارع هل جعل الحكم المعلوم الثبوت في الجملة بالنسبة الى الطبيعة المطلقة كمطلق طبيعة الصلوة او الطبيعة المقيدة الخاصة فيرجع الامر الى الشك في الاطلاق والاشتراط فمقتضى الحكم بان الاصل في العبادات الفساد هو فساد مثل الصلوة المذكورة المشكوك فيها ومقتضى الحكم بالبرائة في مسئلة الشك في الشرائط والاجزاء هو صحتها وهو التناقض ظاهرا وربما قيل او يمكن ان يقال في دفعه وجوه احدها ان الحكم بالفساد بمقتضى الاصل الاولي اعني اصالة الحظر والصحة بمقتضى الاصل الثانوي اعني البرائة وثانيها ان حكمه بالفساد في مسئلة النهي ناظر الى القسم الاول من الشك وبالصحة في مسئلة البرائة الى الثاني وثالثها ان الحكم بالفساد انما هو بمقتضى الاصل العملي وهو استصحاب حال العقل وبالصحة بمقتضى الاصل اللفظي وهو الاطلاق ورابعها ان المراد من الاول هو الاصل الاولي ومن الثاني هو الاصل الثانوي مع كون كل من الاصلين هو العقل فهو يحكم بحسب نظره البدوي بالفساد نظرا الى الاحتياط وبحسب نظره التاملي بالصحة نظرا الى وجوب البيان على الشارع وفي الكل نظر اما الاول فلما قيل من انه توجيه بما لا يرضى به صاحبه فان المحقق المذكور ممن يقول بكون الاصل الاولي والثانوي كليهما هو الاباحة بحكم العقل نعم يتم ذلك عند القائل بالاصلين لما بنينا العقلاء على الاصل الثانوي بعد حكم العقل بالاصل الاولي كما عليه الشريف المحقق ره واما الادلة البرائة كما عليه بعضهم واما الثاني فلان كلامه عام وشموله للاستصحاب فلا وجه للتخصيص واما الثالث فهو وان كان مناسبا لما بنى عليه في مبحث الصحيح والاعم تبعا للاستاذ الوحيد من جعل الثمرة بين القولين ان الاصل في صورة الشك في الشرائط والاجزاء على الثاني هو البرائة اخذا بالاطلاق وعلى الاول هو الاشتغال لعدم الاطلاق حتى يتمسك به من الاعميين في مسلكه البرائة بجانب الاصل اللفظي وقد حكم بالفساد في مسئلة النهي بمقتضى الاستصحاب الا انه مردود بان البحث في مسئلة البرائة انما هو بحسب مقتضى الاصل العملي مع قطع النظر عن الاطلاق كما هو ظاهر عند المتامل واما الرابع فلان العقل لا يحكم الا بعد التامل في جهات الحسن والقبح بقدر ما يتمكن منه فلا يمكن له حكمان مختلفان في موضوع واحد ولعل الذي يخطر بالبال في دفعه ان جعل الاصل الفساد انما هو بالنظر الى اصل مرحلة العبادة وكونها توقيفية فيجب متابعة الشارع فيها فلا بد من التتبع لتحصيل ما اراده الشارع وجعل الصحة انما هو بالنظر الى ما يحكم به ادلة البرائة بعد الفحص من ثبوت الاشتغال وعدم العثور على دليل يدل على ازيد من القدر المعلوم من ان المشكوك لا يجب اتيانه وان الجهل لا يتعلق به التكليف ويشهد بهذا التوجيه ما ذكره في مبحث البرائة والاستصحاب في الايراد على كلام المحقق الخونساري ره من انه لو كان الاصل في العبادة يكفي مجرد الشك في فسادها قبل ثبوت شيء منها واشتغال الذمة به واما بعد ذلك فلا بد من الاتيان بالمعلوم مع نفي الزائد بالاصل وهذا نظير ما ذكره المحققون ومنهم المحقق المذكور في مبحث المخصص من وجوب الفحص مع كفاية الظن بعده فليتدبر **عقد وحل** لعلك اذا طالعت بعض ما حررناه في فن الاصول تجد فيه انا ذكرنا ان التحريم من احد طرفي المعاملة لا يستلزم التحريم من الاخر بعد حكمنا بان الفساد من احد طرفيها يستلزم الفساد من الطرف الاخر متمسكين بان الفساد امر نسبي قائم بالمنتسبين فلا يمكن قيامه بطرف واحد وان العقد مركب لا يتصور فيه التبعض بالنسبة الى الصحة والفساد وهو المراد من قولهم المعاملة لا تتبعض صحة وفسادا فان وجدته فلا تبادر الى الطعن والدق ولا تنسبن القائل الى العدول عن الحق لما تلجلج في صدرك من استبعاد ان يسري الفساد من احد الطرفين الى الاخر مع انه الفرع ولا يسري التحريم منه اليه مع انه الاصل فاستمع الان لما يتلى عليك فنقول ان الفساد هو الفرع لو سلم لا يثبت الا بعد من ترتب الفساد على الحرمة فالنهي يقتضي الحرمة وهي تقتضي الفساد وانى لك من حيث السراية نعم لك ان تاخذ مما نبهناك به من لزوم قيام الامر النسبي بالمنتسبين فنقول ان النكاح مثلا امر نسبي بسيط واحد لا يجتمع فيه الحكمان ولعل هذا هو الذي حمل المحقق والشهيد الثانيين وغيرهما على القول بالسراية وربما يجعل ذلك النكتة في تخصيص الله تعالى حكم محرمات النكاح بالرجال وبهذه ان العقد لما تأدى في القابل كان له ايجابا وقبولا فيمكن اختلاف المصلحة فيه باحد الاعتبارين دون الاخر مضافا الى ما قيل من ان العقد لو كان بسيطا لامتنع اتصاف الطرفين به لاستحالة قيام العرض الواحد بمحلين وان كان فيه ما فيه كما ابطلنا القول بالاطلاق في السراية ابطلنا القول بالتفصيل فيها بين ما اذا كانت المعاملة منهيا عنها لامر خارج فيسري في الاول دون الثاني اذ غاية ما يتمسك به في القسم الاول يقتضي تحريمه فسادا على ما نبهت به فلما كان فاسدا والفساد لا يتبعض كان محرما من الجانب الاخر واما القسم الثاني فلا يدل النهي فيه على الفساد فلا يستلزم حرمة الاخر الا من باب الاعانة على الاثم والثمرة بين الحرمة الذاتية والحرمة من باب الاعانة على الاثم ان الثانية تتوقف على صدق الاعانة على الاثم وهو موقوف على كون الفعل اثما بان لا يكون الفاعل جاهلا او ناسيا وقد قصد ترتب الحرام وحصول الترتب على ما اختاره الفاضل النراقي ره وغيره ولذا يحكم بحرمة بيع العنب ليعمل خمرا دون بيعه ممن يعمل خمرا وهو ضعيف نعم لو اريد ان الفساد يستلزم الحرمة الذاتية فهو وان اريد انه يستلزم الحرمة التشريعية فمسلم لكنه خارج عن محل البحث كيف كان فالثمرة تظهر في موارد كثيرة منها اختلاف حكم المتبايعين بعد الزوال من يوم الجمعة اذا كان احدهما مكلفا بصلوة الجمعة دون الاخر لاختصاص النهي بالاول **عقد وحل** انه كل من يتتبع في كتب الاصول تجد ان خلافهم في تصحيح المنطوق والمفهوم وتقسيمهما واختلاف كلماتهم فيهما طردا وعكسا نقضا ومنعا مما يكون نظيره في غاية القلة فاذا تتبعت صدقتنا فيما ادعينا فاطلب منا كلمة جامعة حسنا بطرز يتحل بها العقدة مما ادخرناه من اساتيذنا جزاهم الله عنا خير الجزاء لو طلبتها وجدتها حاضرة عندنا وهي ان المعنى المقصود للمتكلم باللفظ اما ان يكون مقصودا له تبعا او اولا يتصور على وجوه احدها ان يكون معنى مطابقيا للفظ وثانيها ان يكون

في دفع ما اورد من الاشكال على الوجه الرابع

في ابطال القول بالتفصيل

حرمة احد الطرفين فيه

في المباحث المتعلقة بالمنطوق والمفهوم

٢٢ مدلولا تضمنيا له بان يكون المعنى المقصود من اللفظ ابتداء جزء لمعنى اخر فيكون حينئذ من حيث انه في ضمن الكل مقصودا ابتداء ولو كان من حيث انه في ضمن الكل مقصودا ابتداء وان كان من حيث انه جزء مدلولا تضمنيا غير مستقل مقصودا تبعا للكل وثالثها ان يكون عنوانا وحكاية للمعنى المطابقي ورابعها ان يكون من محلات المعنى المطابقي مثال الاول واضح ومثال الثاني هو المدلول الالتزامي في دلالة التنبيه مثل العلية المدلول عليها بقوله صلى الله عليه وآله كفر فان الامر بالتكفير يمكن ان يراد به طلب فعل التكفير مطلقا وان يراد به طلب التكفير على وجه الجزاء على الوقاع فبعد حصول القرائن بان الكلام ليس لغير المناسب ظاهر الحكم بعلية الوقاع للتكفير فعلية الوقاع وجه عنوان المعنى المطابقي مقصود من اللفظ ابتداء وان لم يكن دلالة اللفظ عليها مطابقة ولا تضمنا لا يقال اذا كان المدلول مدلولا التزاميا فكيف يكون مقصودا ابتدائيا مع ان معنى الالتزام هو التبعية لانا نقول لا منافاة بين كون الشيء مدلولا عليه بالالتزام وكونه مقصودا من اللفظ ابتداء كما في الكناية بالنسبة الى المعنى التبعي على ما ذكره بعضهم ومثال الرابع المدلول بدلالة الاشارة مثل كون ستة اشهر اقل الحمل المستفاد من الايتين فان قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا يدل بالمطابقة على ان زمان مجموع الامرين ثلثون شهرا وهو معنى مجمل مبهم محتمل لامور منها ان يكون الحمل في ستة اشهر والفصال في اربعة وعشرين شهرا وهو معنى مقصود من اللفظ اذ هو احد محتملات المعنى المطابقي عقلا غاية الامر ان الشرع صرح باية اخرى هي قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين بصحة الاحتمال المذكور ولو لم يكن الاحتمال عقليا ولذا لا يتم ذلك بالاية الثانية ايضا الا بقول من اراد ان يتم الرضاعة فلئن قلت ما ذكرته مخالف لصريح كلمات القوم حيث صرحوا بان المدلول بدلالة الاشارة مما لا يتعلق به القصد ويكون تبعا اخرى المدلول الالتزامي هو ما يلزم من الكلام بدون قصد المتكلم على ظاهر المتفاهم من المحاورات قلت مرادهم من قولهم انه لا يكون مقصودا انه لا يتعلق به القصد بخصوصه ومرادنا من القول بتعلق القصد به انه يكون من محتملات المعنى المطابقي والمعنى المطابقي مقصود بالبديهة فلا تنافي بينهما والثاني اعني كون المعنى مقصودا تبعا يتصور على وجهين احدهما الاول ان يكون لازما للمعنى الذي استعمل فيه اللفظ بحيث يمتنع التفكيك بينهما من غير مدخلية للفظ في الدلالة عليه كوجوب المقدمة فانه لازم لوجوب ذيها بحيث لا ينفك عنه عقلا ولا يكون للفظ دلالة عليه بل يكون ثابتا بثبوت المعنى الذي دل عليه اللفظ ولذا قررنا في باب المقدمة ان النزاع انما هو في الملازمة العقلية دون غيرها ومثله حرمة الضد لا لما تمسكا بالتلازم بل لا يستلزم منها حرمة الضد لانه منفك من المامور به الثاني ان يكون بينه وبين المعنى المستعمل فيه اللفظ علاقة ولزوم بحيث يستحيل الانفكاك بينهما عقلا كمفهوم الشرط والوصف وغيرهما من المفاهيم فان ثبوت الاكرام لزيد عند مجيئه الذي يدل عليه قولنا ان جاءك زيد فاكرمه لا يستلزم عقلا انتفاءه عند عدم المجيء الا ان التعليق في اللفظ يقتضيه فللفظ مدخلية فيه واذا عرفت ذلك فاعلم ان ما كان مقصودا باللفظ المتكلم باقسامها الاربعة من المنطوق وينبغي ان يعد على ذلك داخلا في لفظ المنطوق واما المفهوم فالمراد منه هو المعنى الثاني من معنيي المقصود التبعي لوضوح ان ما لا يفهم من اللفظ ولا مدخلية له فيه لا يسمى مفهوما فالحق ان مثل وجوب المقدمة وحرمة الضد لا يكون مفهوما ولا منطوقا بل يكون واسطة بينهما ولا باس كما انهم فانهم لم يصرحوا بكونه منطوقا وان صرحوا بعضا بكونه مفهوما بل ربما يظهر التصريح بما ذكرناه في كلماتهم كذا المدلول التبعي في الكناية واما المعنى الحقيقي الذي استعمل فيه اعني الملزوم فان قلنا ان المستعمل فيه هو الذي قصد ابتداء من غير ان يقصد قبله شيء فهو منطوق وان قلنا انه الذي قصد للانتقال الى غيره وجعل عنوانا له فلا يكون منطوقا ولا مفهوما فافهم فان قلت يلزم على الضابطة المذكورة ان لا يكون مفهوم الموافقة مفهوما لانه لا يفهم الا من باب اللزوم والعلاقة حيث ان ثبوت الحكم للادنى يستلزم ثبوته للاعلى ولا مدخلية للفظ فيه قلت كانك لم تفرق بين القياس بطريق الاولى ومفهوم الموافقة فان الاول ما لم يكن للفظ مدخل فيه بل حكم فيه بثبوت الحكم للفرع الاقوى بسبب وجود الجامع فيه بحكم العقل والثاني ما كان للفظ مدخل فيه فيذكر فيه الادنى لينتقل منه الى الاعلى بطريق الاولوية وهو المقصود من اللفظ حقيقة هذا غاية ما يمكن من بيان الفرق بين المنطوق والمفهوم وهو بيان لطيف في ضبطهما بين الا انه يرد عليه اشكال اشرنا اليه والى طريق دفعه في شرح المنظومة **عقدة وحل** مما يرد على حال الاجمال الامر بالمجازات فهل هي داخلة في المنطوق او المفهوم وعلى الاول هل هي من المنطوق الصريح او الغير الصريح والذي ينبغي ان يقال انه بعد تحقيق ان المجاز في الاسناد مثل انبت الربيع البقل لا اشكال فيه اذ ليس هو المنطوق والمعنى المطابقي بتجوز وانما حصل التجوز في امر عقلي واما المجاز في الحذف فهو داخل في دلالة الاقتضاء التي جعلناها من المنطوق اي المنطوق الغير الصريح واما المجاز اللغوي ففي اندراجه تحت المنطوق الصريح او الغير الصريح وجهان في ظاهر النظر وصرح بالاول بعض الاجلة نظرا الى ان استعمال اللفظ في خصوص المعنى المجازي وارادته منه على نحو الحقيقة وقد تحقق الوضع النوعي بالتسمية فيندرج في المطابقة وبعض اخر بالثاني نظرا الى ان الدلالة الحاصلة فيه انما هي بطريق الالتزام كما نص عليه علماء البيان وذكر بعض الافاضل تفصيلا حاصله ان المدلول المجازي اما ان يكون موضوعا للحكم المستفاد من الخطاب او نفس الحكم وعلى الثاني اما ان يكون موضوع الحكم مذكورا او لا وامثلتها ان يقال في الحمام رايت اسدا ضربت قائل ابيه من جاءك فبشره بالسوط فالاول خارج عن الامرين لعدم صدق حد شيء منها عليه حيث ان فيهما الحكم نعم هو مدلول مطابقي ولا يكفي ذلك مؤنة المنطوق الغير الصريح لا بتنائه مع ذلك على كونه حكما لموضوع مذكور والثاني من المنطوق الصريح لكونه مصداقا لحده لانه مدلول مطابقي بالنظر الى الوضع النوعي المجازي والثالث من المفهوم لصدق حده عليه وقال في القوانين ان الذي يظهر من تمثيلهم بالامثلة المذكورة ان دلالة الاقتضاء مختصة بالمجاز في الاعراب وما يكون قرينة العقل ولم يكن لفظيا فعلى هذا فدلالة قولنا رايت اسدا يرمي على الشجاع ونحو ذلك يكون من باب المنطوق الصريح او لا بد من ذكر قسم اخر ليشمل سائر المجازات ويمكن دفعه بان مثل قوله تعالى واسئل القرية يمكن ان يكون من باب المجاز في الحذف وان يكون من باب المجاز في اللفظ وما ذكروه انما يتم ان ثبت انه من قبيل الاول وثبوته ممنوع بل يمكن ان يكون من قبيل الثاني ويكون قرينته لفظية وهي نسبة السؤال غاية الامر ان العقل يحكم بانه لا معنى لسؤال القرية وهذا لا يوجب ان يكون القرينة عقلية فان الحاكم بارادة المعنى المجازي في كل موضع اريد والحاكم بكون اللفظ قرينة عليه هو العقل حتى في مثل رايت اسدا يرمي ايضا فالمجازات المذكورة لا فرق بينهما وكيف يمكن جعل القسمة غير شاملة لجميع الاقسام مع انه يستلزم خروج مثل هذا الامر الواضح عن انظار المحققين فمثاله الى ما في عبارته من التسامح فان المجاز الذي يكون قرينته العقل هو ما يثبت التجوز فيه بسبب القرينة العقلية سواء

بيان كيفية التبعي

في تحقيق ان المجاز من المنطوق او المفهوم

في المباحث المتعلقة بالمنطوق والمفهوم

كان من جهة حكمه بعد القصة لولا التجوز او عدّ التصدّق كذلك على بدء فالمثال الذي ذكره للمجاز في الاعراب بوعض المجاز الذي قرينته العقل فان اراد من العبارة الانفصال على سبيل منع الخلو فلا ٢٥ بان اراد كلا المثالين
يخفى بعده لمن اراد اللف والنشر على سبيل الترتيب فهو ابعد الا ان يقال ان ذكر القصة بحسب العقل انما وقع في الثاني فهو المراد مما يكون قرينته العقل وهو عجيب مع ان الاراد وان
اراد المجاز في الاعراب ما يكون توقف صحته شرعًا كالمثال الثالث فهو غير سديد اذ ليس ذلك من قبيل المجاز في الاعراب منه يظهر ان الحصر في الثلاثة التي ذكره اعني المجاز
في الاعراب ما يكون قرينته عقلية وما يكون قرينته لفظية غير حاصر ان اراد من المجاز في الاعراب ومن المجاز الذي قرينته العقل غير الامثلة المذكورة في كلامه فاسقطها
ما ادعاه من تلك الامثلة فيما لا وجه له واما ما اورده عليه صاحب الفصول من ان ادخال المجاز في المنطوق الصريح غير سديد لانه ليس بمدلول مطابقي فهو تم بعد تمامية
مبناه ولعلها غير مسلمة عند القائل وتفصيل الاجمال على وجه ينكشف به حقيقة الحال ان المشهور في تعريف الدلالات الثلاث ان دلالة اللفظ على تمام الموضوع له
مطابقة وعلى جزئه تضمن وعلى خارجه التزام وبعضهم عمم الموضوع له بالنسبة الحقيقي وغيره ليدخل المجاز في تعريف المطابقة ويشكل الامر حينئذ بالنسبة الى دلالة
الالتزام اذ لا يوجد لازم يكون خارجا عن الموضوع له بهذا المعنى بل كل ما يوجد من اللوازم فهو الموضوع له ولذا عدل بعضهم كشريف العلماء عن التعريف على الوجه
المذكور الى التعريف بوجه اخر وهو اعتبار المراد في التعريف لا الموضوع له فان التعريف على هذا الوجه لا يرد عليه الاشكال المذكور لان لازم المعنى لا يكون مرادا من اللفظ وتدخل
المجاز في تعريف المطابقة الا انه محل نظر ايضا اما اولا فلان بعض الحدود ينتقض ببعض اخر وذلك لان جزء المفهوم غير جزء الماهية فربّ شيء يكون جزء المفهوم ولا يكون جزء
الماهية كالبصر فانه جزء المفهوم العمى ولا يكون جزء الماهية ولذا يعدّ الالتفات عليه من دلالة الالتزام لا التضمن وبمثل هذا اجاب القائلون بكون الالفاظ اسامي للمعاني الصحيحة عما اورد
عليهم الاعميون من انه يلزم على قولهم ان يكون للشرائط اجزاء كالاجزاء وتوضيح الجواب انه يلزم كونها اجزاء للمفهوم لا الماهية ولا غائلة فيه نعم نقول مفهوم الجملة الشرطية صفته ذلك
وغيرها مركب من المنطوق والمفهوم فيصدق على دلالتها على المنطوق انها دلالة اللفظ على جزء المراد فيلزم ان يكون تضمنا مع انها مطابقة وان جعلت من المطابقة يلزم ان
يجعل دلالتها على المفهوم كذلك ايضا مع انها من الالتزام واما ثانيا فلان اللازم على قسمين احدهما ما يكون مقصودا مع الملزوم بذكر اللفظ وثانيهما ما لا يكون مقصودا
معه كالجود للازم لحاتم وتعريف الالتزام بما ذكر لا يشمل الاول بل يختص بالثاني لان اللازم بالمعنى الاول لا يكون خارجا عن المراد بل يكون داخلا فيه الا ان يقيد المراد
بكونه مرادا ابتدائيا والحاصل الاسدّ ان يقال دلالة اللفظ على تمام المستعمل فيه مطابقة وعلى جزئه تضمن وعلى الخارج عنه التزام ولا يرد عليه شيء من الايرادات المذكورة
فكلام صاحب الفصول انما يتم اذا عرف الدلالات على الوجه الاول واما اذا عرفت على احد الوجهين الاخيرين او يقال بالوضع النوعي للمجازات وعدم اعتبار توقيفية الاحاد فيها
كما عليه بعضهم فتدخل في المنطوق الصريح لاندراجها تحت عنوان المدلول المطابقي ايضا ومن هنا صرّح بعضهم كصاحب الاشارات بانه من المنطوق الصريح مضافا الى
انه لو خص المطابقة في كلامهم بالحقيقة لم يتم الحصر والاستيفاء في كلامهم بالحقيقة مع ظهوره منهم هذا ولكن التحقيق عدم الابراد لان المجازات داخلة في المنطوق الغير الصريح
وذلك لانهم اختلفوا في كون الدالّ على المعنى المجازي هو القرينة او المركب منها ومن اللفظ او اللفظ بشرط القرينة على اقوال والحق هو الاخير وليس هذا الا معنى دلالة الاقتضاء
اذ هي اقتضاء اللفظ للمدلول الخارج عن المعنى بالقرينة فلابد من جعل المجازات من دلالة الاقتضاء التي هي قسم من المنطوق الغير الصريح مع ان دلالة الالفاظ على المعاني المجازية
انما هي بتوسط شيء اخر ويقرر ذلك بوجهين احدهما ان الانتقال الى المعنى المجازي انما يحصل باقتران اللفظ بالقرينة وثانيهما انه ينتقل من المعنى الحقيقي الى المجازي بالعلاقة
التي بينهما الا ترى انه لا يمكن الاستعمال في غير المعنى الحقيقي اذا لم يكن بينهما علاقة فاشترطوا وجود العلاقة ليحصل اللزوم كما صرح به المحقق القمي ره في اوائل القوانين
وكيف كان فلا يدل اللفظ الا بالالتزام مع ان العضدي صرح في تعريف المنطوق الصريح باعتبار الوضع ولم ينكر من ذلك احد فيعلم ان الاصطلاح جار عليه اعلم ان هذه
التي ذكرناه انما هو بالنسبة الى اللفظ الذي اريد منه المعنى المجازي كالقرينة على احد الوجهين المذكورين لان ذلك محل الاشكال وموضع القيل والقال واما القرينة الدالة
على ارادة المعنى المجازي فتكون في الاغلب بطريق الالتزام فتندرج في دلالة الاقتضاء فيكون من المنطوق الغير الصريح وقد حصل الخلط بين المقامين في كلماتهم فلا تغفل

في توهم عدم كون المجاز من المنطوق الصريح

عقد وحل قد يستشكل في عدهم الدلالة التضمنية من المنطوق الصريح نظرا الى ان الجزء فيها لا يكون ملحوظا حال الدلالة ولا مفهوما من اللفظ فيكون من
الدلالة التبعية العقلية فلا تكون من الدلالة اللفظية فضلا عن ان تكون منطوقا صريحا وانه لو صح ذلك لنظر فيما حققنا لا نحتاج الى غيره في الدفع الا انا نزيدك هنا بيانا
للتنبيه والتوضيح فنقول ان اريد من التضمن معناها المصطلح عند اهل الميزان والبيان من دلالة اللفظ على جزء ما وضع له في ضمن الكل معتبرا فيها انضمامها الى الاجزاء
الباقية فلا شك في انها من الدلالة اللفظية الوضعية اذ هي المطابقة حقيقة وليس بينهما تغاير الا بالاعتبار والحيثية وان اريد منها الدلالة على نفس الجزء مجردا عن تلك
الاجزاء كما يشعر به ما ذكره المستشكل في كلامه حيث جعل الجزء من قبيل المقدمة لوضوح ان المقدمة انما هي نفس الجزء من حيث هو جزء بعد كونها من الدلالة اللفظية مسلم
لكنها خارجة عن المرام ومحل الكلام وهذا وان كان في غاية الوضوح الا انا نبالغ بتوضيح الواضح تكلفي فيه بيانا صدر عن بعض الافاضل وملخصه ان اللفظ اما ان
يكون موضوعا للمفهوم المركب الملحوظ على وجه التفصيل ويعبر عنه في لسان اهل المعقول بالاجزاء بالاسر كما اذا وضع لفظ الانسان بازاء الحيوان الناطق الملحوظ على وجه التفصيل
بالنسبة الجزئين اما ان يكون موضوعا للمعنى وحداني يحلل في الخارج او الذهن الى متعدد وح فذلك الكل قد يكون ملحوظا بوجه ما وقد يكون ملحوظا بالكنه وعلى التقديرين
اما ان يكون السامع عالما بحقيقته مستحضرا لها حين الاستماع اولا بل يكون متصورا له بالوجه والدلالة التضمنية في كل من الصور حاصلة بالدلالة المطابقية تابعة لها
فاذا دلّ اللفظ على الكل وانتقل السامع اليه عند سماع اللفظ فقد انتقل الى اجزائه على حسب انتقاله الى الكل فان كان بالتفصيل فبالتفصيل وان كان بالاجمال فبالاجمال
فيكون دلالته على الاجزاء على نحو دلالته على الكل ومما بيّنا يظهر لك اندفاع توهم ان هذا الاشكال يصلح لاخراج الدلالة التضمنية عن حد الدلالة حيث يعتبر كلية
الانتقال فيه على ما ذكر من انها كون الشيء بحيث متى اطلق او احسّ فهم الشيء الثاني ولذا اعتبروا في دلالة الالتزام كون اللزوم بيّنا بالمعنى الاخص فتدبر **عقد وحل**

في ان التضمن من المنطوق الصريح

في المباحث المتعلقة بالمنطوق والمفهوم

1 قال شيخنا البهائي ره في حاشية زبدته على ما حكي عنه بعد التمثيل للدلالة الاشارية بالآيتين وبيان ان اقل الحمل ليس مقصودا فيهما وانما قلنا ليس مقصودا في الآيتين لم نقل من الآيتين لتركبا بنيانهما امتحانا للاذهان انتهى وتبعه في احيائه اللفظ الاول على الثاني المحقق القمي ره والذي ينكشف به الفرق ويتحصل به عقد هذا المعنى وجوه احدها ما ذكره المحقق المذكور في حاشية القوانين وهو ان الذي يقتضيه لفظ فيه ان يكون المقصود منه مغايرا للمقصود فيه فالمقصود في الآيتين هو مفردات الكلام والنسبة الجزئية الحاصلة فيه فالذي قصد من الآيتين من حيث انهما كلامان و نسبة منفصلة بيان تعب الام في احديهما وبيان مدة الفصال في الاخرى ومثلهما الذي قصد في الآيتين من حيث انهما كلامان نسبة هذا لا ينافي ان يكون المقصود من الآيتين من حيث انهما آيتان اعني المجموع من حيث المجموع بيان اقل الحمل والحاصل ان المقصود في الآيتين بيان المعنيين الاولين والمقصود منهما من حيث هما اقل الحمل وفيه ما لا يخفى فان ظاهره يعطي انه اعتبر الآيتين في احد المقامين من قبيل الكل المجموعي وفي الآخر من قبيل الكل الافرادي وهو خلاف الظاهر فان الظاهر اعتبار الاول في كلا المقامين فالاولى ان يقرر هذا الوجه بان مدلول الشيء غير المفهوم منه معنى غير المستفاد منه فالتعبير باللفظ الاول لافادة ان اقل الحمل ليس من قبيل المدلول والمعنى للآيتين بل من قبيل المفهوم والمستفاد منهما وذلك لان استفادته مطلب واحد من المجموع ممكن معقول واما دلالة المجموع عليه مع كونه خارجا عن مدلول مفرداته والفاظ هيئته التركيبية فغير معقول فمدلول المجموع هو مجموع الامرين من تعب الام ومدة الفصال والحاصل ان فيما المعنيين الواحد بعبارتين مستقلتين كلام من تامين غير معقول لا ستقلال كل منهما في افادة معنى مستقل واما استنباط مطلب خارج عن معنى كل منهما منهما فهو معقول وانما انا على حقيقة هذا البيان تجد هذا الوجه محلا الى وجهين ثانيهما ان ارادة مثل هذا المعنى عن مثل هاتين الآيتين من حيث المجموع خارجة عن قانون المخاطبات والمحاورات واما ارادة استنباطه منهما ولو بالنظر الى جمعهما والتأمل فيهما فليس كذلك فنفي احد الامرين واثبات الآخر انما هما بالنظر الى قانون المحاورة ويمكن ان يقرر هذا الوجه بتقرير آخر وهو انا لو حكمنا بان ذلك مقصود في الآيتين كان حكمنا تخرصا بالغيب لعدم موافقة ذلك لقانون المحاورة ويمكن ان يقرر بخلاف ما لو حكمنا بانه مقصود من الآيتين لعدنا بانه عند فلذلك اخترنا نفي الاول على نفي الثاني ومن هنا يندفع ما ربما يورد في المقام من ان عدم كون ذلك المطلب مقصودا لله تعالى غير معقول وكيف يمكن ان يبهم من كلام الله تعالى ما لا يكون مقصودا له توضيح الاندفاع انه غير مقصود بالنظر الى الكلام مع قطع النظر عن المتكلم وكلام الله تعالى مع عدم مستو على الطبع والمحاورة وهذا اللازم وامثاله لا يكون مقصودا اذا كان المتكلم غير الواجب تعالى شانه اذ ربما يلزم من الكلام لوازم باطلة لا يقصدها المتكلم بلا يرضى به بل ربما يكون مخالفا لمذهبه الا ترى ان الازم مذهب الاشاعرة من امكان رؤيته الله تعالى القول بالتجسيم وهم لا يقولون به مما ذكرناه تقدر على تقرير هذا الوجه بجواب يسير وجه اسهل مسلك وهو ان مرحلة النظر فيه مرحلة ملاحظة اللفظ والمعنى التي هي ملاحظة الكلام من حيث هو كلام بخلاف المرحلة الاخرى فلم نقل ليس مقصودا من الآيتين لان المتكلم من حيث هو متكلم لا يمكن ان ينسب اليه عدم قصد ذلك ان امكن نسبته بنظر الى الكلام من حيث هو ثالثها ما اشرنا اليه سابقا من ان هذا المعنى احد محتملات المعنى المطابقي لآية الحمل والفصال فيمكن ان يكون مقصودا منها ابتداء كما بينته الآية الاخرى فلا يقال انه مقصود في الآيتين لكونه مقصودا في آية واحدة على هذا التقدير لكنه يقال انه مقصود من الآيتين من جهة ان ذلك تبين بالمجموع فلا وجه لنفي كونه مقصودا من الآيتين كنفي كونه مقصودا فيهما ولك ان تقرر هذا الوجه على طرز آخر وهو ان بيان هذا المطلب ليس مقصودا في الآيتين من حيث هما مجموع الآيتين لما مر ولا من مجموعهما باعتبار احديهما اما باعتبار آية الرضاع فظاهر واما باعتبار آية الحمل والفصال فلانه مجرد احتمال لا يستنبط من فيه ثم ينكشف عند هذا الاحتمال بعد ضم الآية الاخرى فهو مقصود من الآيتين حقيقة من جهة تقييد احديهما بصفة المبينية من رابعها الفرق بين المقصود عند المتكلم والمقصود عند المخاطب وهو مبني على دعوى افادة كلمة الظرفية الاول وافادة كلمة التشوية الثاني وتوضيحه بمثال خارجي انه لو قال المولى اكرم يوم الجمعة رجلا يدخل داري وفرض ان مقصوده كل من يدخل الدار من الرجال الا خصوص رجل معين وان كان عالما بتخصيص الداخل فالمخاطب لا يفهم من ظاهر الكلام الا تعليق الحكم على الرجل الداخل في الدار ويعلم ان المقصود هو زيد مثلا فزيد ليس مقصودا في الكلام عند المتكلم لكنه مقصود منه من الكلام عند المخاطب خامسها ان النظر فيه مشعر بوجود شيء في المقصود بخلاف غيره ويظهر ذلك بالتأمل في قولك قصدت في الدنيا عدم الفناء والعيش الهنيء وقولك قصدت من الدنيا ذلك فان الاول يشمئز منه الذوق السليم دون الثاني فتأمل في هذا الوجه تجدها لطيفة دقيقة ولا تتوهم ان بعضها متحد مع بعض فان الاختلاف بينها بالاعتبار والحيثية كما هو الحال في غالب الوجوه التي تذكر في التوجيهات والاستدلالات ولولا الحيثيات والاعتبارات لبطلت الحكمة

عقد وحل مما يوجب توهم الناظر بحليل النظر ان كلمات الاصوليين لا تخلو عن تدافع بينها بعض عباراتهم المذكورة في باب المفهوم والمنطوق مثل ان مفهوم الشرط او الوصف وغيرهما حجة حيث ان فرض ثبوت المفهوم للشيء يجعل النزاع في الحجية وعدمها وان قولهم في تعريف الشرط ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود ينافي نزاعهم في ثبوت المفهوم للشرط وعدمه وان تعليق الحكم على الشرط او الوصف وغيرهما هل يفيد الانتفاء عند الانتفاء مع ان التعليق معناه ايقاف شيء على شيء ومعه لا يمكن الاشكال في اقتضائه الانتفاء عند الانتفاء فاذا وجدت مثل هذه العبارات فاحدس ان ما يرد عليها من الاشكال اما من تسامح القائل في التعبير واما من تسامح الناظر الغير الخبير فمن الاول قولهم جعل العنوان ثبوت المفهوم وعدمه كما وقع في عبارة بعضهم سلم عن الايراد ومن الثاني نظر الخلط الناظر بعض اطلاقات الشرط مع بعض فان منها الاطلاق الاصطلاحي وهو ما اشرنا اليه ومنها الاطلاق المنطقي وهو اطلاقه على ما يفيد تعليق وجود على وجود كقولهم ان كان هذا انسانا كان حيوانا حيث انه يفيد تعليق وجود الجزاء على وجود الشرط ولا يفيد تعليق انتفائه على انتفائه ولذا حكموا بكون وضع المقدم في القياس الاستثنائي منتجا بوضع التالي ولم يحكموا بكون رفع المقدم قاضيا برفع التالي ومنها الاطلاق المتعارف عند العرب وهو ما يفيد تعليق الانتفاء على الانتفاء ايضا كما في قوله اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء ومنها الاطلاق النحوي وهو الواقع بعد اداة الشرط معلقا عليه حصول الجملة التي بعده والمراد في المقام هو هذا فالمراد بالجملة الشرطية ما يطلق عليه لفظ الشرط كما في بعض الاطلاقات الاخر ومع ملاحظة تعلم ان المعنى الذي ذكرناه هو الاول وان اريد التعليق الظاهري اعني ذكر اللفظ عقيب كلمة ان واخواتها فلا

في ذكر كلام الشيخ

في دفع بعض ما اورد على الشيخ من الغبار

في المباحث المتعلقة بالمنطوق والمفهوم

وكيف كان فالأولى العدول عن العنوان المذكور والغرض هنا الإشارة فلا نطيل الكتاب **عقد وحل** اذا المتنبه سائلا عن حال امور تردد امرها بين المنطوق والمفهوم حتى وقع كثير من الفحول في التحير طالبا منا حل هذه العقدة فان كنت مما احطت في ظني في انجاح طلبتك لكني اكتفي ببيان حال بعض تلك الامور وهو مرقاة الى فهم حال الباقي لأهل البصيرة والشعور فمنها مدلول الغاية فحكى غاية المأمول عن الحسين البصري انه المنطوق مستندا الى ان الغاية ليست كلاما مستقلا فلا بد فيه من اضمار ضرورة تتميم الكلام والمقدر كالمذكور وحينئذ نضم سبقه الى فهم العارف باللسان كتقدير مثل فاقربوهن بعد قوله حتى يطهرن فيكون حكم الحكم عما بعد الغاية بالمنطوق وفيه ما فيه بعد ظهور عدم الفرق بينها وبين سائر ما يفيد المفهوم من القيود كالشرط وغيره وقياس الغاية الادائية على الغايات الاسمية كلفظ الاخر والانتهاء والمنتهى وغيرها كما صدر عن بعضهم قياس مع الفارق فالحق انه من قبيل المفهوم بالدلالة الالتزامية كغيره وظهور عدم اندراج موضوع الحكم المستفاد منه في مدلول اللفظ وكذا حكم ان ليس في الكلام لفظ موضوع لمعنى النفي حتى يكون دلالته عليه بالمطابقة بل مدلول اللفظ امر بسيط اجمالي هو الانقطاع فلا تضمن فيه ايضا كما تخيله بعضهم ومنها مدلول لفظ البعض فذكر جماعة الفحول ان مفهوم اكلت بعض الرمان عدم اكل الجميع فقولك لا يحل اكل بعض اللحوم يدل على حلية اكل بعضها وكذا ليس كل فان مفهوم قولك ليس كل كلام مفيدا وليس كل صادق وفيا ان بعض الكلام مفيد وبعض الصادق وفي **اقول** لا بد من ملاحظة ان السور في المحصورات هل هو من قبيل القيود كالشرط والوصف والغاية وغيرها ام لا بل جزء للموضوع والذي يقتضيه ظاهر النظر انه من قبيل القيود فيكون مدلوله الالتزامي مفهوما كما فهمه الفاضل المذكور لكن لا يستبعد دقيق النظر الاحتمال الثاني توضيح ذلك ان الحكم الوارد على الموضوع اما ان يتعلق بطبيعته واما ان يتعلق بافراده وعلى الثاني فاما ان يتعلق بفرد معين منها واما ان يتعلق ببعض منها لا على التعيين واما ان يتعلق بكل منها وعلى كل تقدير اما ان يكون الحكم ايجابيا واما ان يكون سلبيا والقضايا منحصرة في هذه الاقسام وموضوعاتها مختلفة وباختلافها يختلف مفاد القضية فاذا قيل كل انسان حيوان فمقتضى سور القضية كون الموضوع تمام الافراد ولا مفهوم له واذا قيل ليس كل حيوان انسانا فالموضوع فيه هو تمام الافراد وعدم ثبوت مفهوم له الا ان مقتضى سور النفي الدلالة على نفي الكلية وهو معنى تام مشتمل على عقد ايجابي وعقد سلبي نظير الالفاظ الدالة بموادها على الاختلاف كالاختلاف والانقسام ونحوهما فهو متكفل بنفسه الدلالة على ما يستفاد منه فكانه تنحل القضية المذكورة الى ثلاث قضايا احديها نفس تلك القضية الظاهرة والاخريان بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان ليس بانسان وهما عين القضية الاولى بمعنى ان الاولى هي الاجمال وهما التفصيل فمفادهما الذي تدل عليه انما يفيد بنفس منطوقها ولو بني على ان دلالتها بالمفهوم لزم القول بتحقق مفهومين هما نظرا الى المغايرة قضيتين جزئيتين منها كما عرفت وهو بعيد غايته لبعد مع ان الجزئية السالبة لا يصدق عليها تعريف المفهوم بقسميه كما لا يخفى وجعلها من قبيل مفهوم المفهوم يأباه الاصطلاح ومنه يظهر الحال في كلمة البعض في الموجبة والسالبة فلا دلالة لقولنا اكلت بعض الرمان على مدلوله ليس بالمفهوم فان المتعلق بنفسه يفيد الجزئية بمعنى ان مؤداه هذا القدر المتعلق كما اذا قيل نصف الرمان مما يكون دلالته بالمنطوق وكذا دلالة قولنا لا يحل اكل بعض اللحوم على مدلوله ويرشدك الى تصديق ما ذكرناه اذا لاحظت في مقابلة القضيتين قولنا الرمان يتبعض فينقسم بما اكل وما لم يؤكل واللحوم تتبعض فتنقسم حالها بالتحليل حكم الحلية فانك ترى ان دلالة الكلام على التبعيض انما هو بحسب نفس منطوقه ولا ينافي ما بيناه ما ذكره المنطقيون في الفرق بين ليس كل وليس بعض وبعض ليس التي هي سور السالبة الجزئية من ان الاول يفيد سلب الحكم عن الكل بالمطابقة وعن البعض بالالتزام والاخيرين بالعكس لان مقصودهم بيان حال المفاد الاجمالي والتفصيلي على الوجه الذي ذكرناه الا ترى انهم لم يتعرضوا للايجاب الجزئي بل السلب الجزئي مع ان المفهوم هو الاول لا الثاني على ما اشرنا مع ان لنا ان نرجع ليس كل وليس بعض الى سور السالبة الكلية التي لا يستفاد منها مفهوم ليصير اظهر فيما اردناه من نفي كون الدلالة بالمفهوم فان بعض المحققين صرح بانا اذا قلنا ليس بعض الحيوان انسانا فان اردنا بحرف السلب سلب المحمول عن الموضوع كان سلبا جزئيا وان اردنا سلب القضية بمعنى انها ليست متحققة في نفس الامر للايجاب الجزئي ح يستلزم السلب الكلي لكونه نقيضا وقيل انه يشبه النكرة الواقعة في سياق النفي فيفيد العموم ومنه يظهر الكلام في ليس كل فاختلاف الحال انما هو باختلاف مفاد مدلول الموضوع بنفسه للعرض التقييد هذا مقتضى المشي التحقيقي ولا يمكن اجمال امثال ذلك بناء على الضابطة التي ذكرناها في المفهوم كما لا يخفى فتامل في المقام فانه من مزال الاقدام ومنها مدلول الحصر المستفاد من تاخير الموصوف عن الوصف المعرف باللام او الاضافة نحو العالم زيد وصديقي عمرو وتقديم كل ما حقه التاخير كما عن البعض فانه مما اثبته جماعة من الاصوليين بمعنى انهم قالوا ان هذه الهيئة الخاصة يفيد حصر المسند في المسند اليه ثم اختلف كلماتهم في وجه الحصر فيظهر من بعضهم ان المناط هو نفس التعريف ومن بعضها ان المناط موضوعيته حصول تلك المعنى الذي يدل عليه المسند اليه لذلك المحمول ويمكن ان يكون ذكر التعريف لكونه وسيلة الى حصول تلك المعنى للموضوع لان النكرة واذا امكن افادته للجنس الا انه لا يجوز الابتداء به ومن بعضها ان المناط العدول عن الترتيب الطبيعي وهو جعل الذات والجزئي موضوعا والوصف والكلي محمولا فالعدول عنه الى عكسه لافادة الحصر وهذا معنى ما يقال ان تقديم ما حقه التاخير يفيد الحصر هذا هو المحكي الاظهر عنده لكن بشرط ان يكون التقديم والتاخير ناظرين الى المعنى لا الترتيب اللفظي فاذا جعل الخبر مقدما على المبتدأ وابقي على الخبرية لم يفد الحصر انما يفيده اذا جعل مبتدأ والمبتدأ خبرا وقصر تخصيصهم المثال بالمعرف باللام عدم جواز وقوع المنكر مبتدأ واما تخصيصهم الوصف لكون المفهوم فيه اوضح لا لاختصاص الحكم به ولذا لم يكتف كثير منهم بالتمثيل بل مثلوا باسم الجنس مثل الرجل زيد ايضا فالحصر يستفاد من حمل الذات على المفهوم وهو غير ممكن الا باتحاد المحمول مصداقا للمفهوم في ذلك الذات وهو معنى الحصر فان الحمل يقتضي المغايرة بين الموضوع والمحمول من جهة والاتحاد بينهما من جهة اخرى وتحقيق هذا المطلب يقتضي تقديم كلمة جامعة متعلقة ببيان الحمل واقسامه فنقول قد عرف الحمل بالمعنى الاعم بوجوه منها انه الحكم بثبوت المحمول للموضوع او انتفائه عنه ومنها انه اتحاد المفهومين المتغايرين ذهنا بحسب الوجود تحقيقا او تقديرا ومنها انه الحكم باتحاد المتغايرين مطلقا سواء كان بحسب المفهوم او بحسب الحقيقة او غيرها ومنها انه اتحاد الموضوع بالمحمول والمقصود منها التفسير والا فاكثرها يحتمل تعدد اشتماله على الدور طردا او عكسا كما لا يخفى نعم لا بد ان يلاحظ في التعريف اذ

في المباحث المتعلقة بالمنطوق والمفهوم

۴۸ اريد الحمل بالمعنى الاعم على تخصيص الموضوع بالذات والمحمول بالمفهوم ليشمل المتعارف وغيره ثم انه قد تقدم منا في بعض المباحث السابقة ان الحمل على قسمين احدهما الحمل الشايع الصناعي
وثانيهما الاولي الذاتي ونقول هنا بيانا اوضح لفظا واشمل معنى ان الحمل على ثلاثة اقسام حمل هو هو وذو هو والاول متعارف وغير متعارف ويسمى بقسميه مواطاة كما ان
الثاني يسمى اشتقاقيا فالاول حمل احد المتغايرين مفهوما على الآخر بحسب المصداق وان كان تغايرهما بالاجمال والتفصيل ولذا ليس فيه قبح حمل الشيء على نفسه نحو الانسان
حيوان ناطق ومن هذا الباب جميع التحديدات والثاني حمل المبادي على الذوات نحو زيد عدل ومثاله قسمي المتعارف وغيره قد مر سابقا وقد اعتبر في الحمل المفيد اتحاد الطرفين
من جهة بمعنى اتحادهما ذاتا ووجودا وتغايرهما من جهة اخرى اي من حيث المفهوم فيؤول معنى الحمل الى ان هذين المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا او وجودا لا اتحاد من حيث الذات فلانه
لزم في الحمل الحكم بوحدة الاثنين وانما لم يعتبر المفهوم بدل الذات في جهة الاتحاد لاستحالة اتحاد المفهوم مع تعدد الذات فان الذات المتعددة من حيث متعددة لا يمكن انتزاع
مفهوم واحد منها ومثل هذا يحل الشبهة المشهورة في التوحيد التي ابداها ابن كمونة كما حققنا في محله واما وجوب التغاير من حيث المفهوم فلانه لولاه لم يكن الحمل مفيدا بل كان
حملا للشيء على نفسه بل لا يكون هناك حمل حقيقي وانما قيدنا الحمل بالمفيد لعدم وجوب ما ذكر في غيره كحمل الشيء على نفسه كما عرفت ولم نقيده بالمتعارف اذ لا يكفي فيه تجرد تلك
بل يعتبر فيه زيادة عليه اذ يكون من قبيل حمل الاعم على الاخص نحو زيد انسان والانسان حيوان ثم ان الاتحاد في الذات او الوجود اعم من ان يكون كلاهما موجودين بالحقيقة كما في حمل
الذاتيات على الموجودات او موجودين بالعرض كما في حمل العرضيات على مثلها نحو الكاتب ضاحك ويكون الموجود بالحقيقة احدهما ويكون الآخر موجودا بالعرض كما في حمل العرضيات
على الموجودات وجهة الاتحاد بينهما اعني الذات التي هي ما به الاتحاد يجب فيه صدق عليه المفهومان فقد يكون عين احدهما اي يكون احد المفهومين تمام حقيقة ما صدق عليه
اعني زيد مثلا هو مفهوم الانسان ثم ان بعض اهل التشكيك شبهة في الحمل الايجابي سواء كان موضوعا نحو الانسان ضاحك ومحمولا نحو الضاحك انسان وقد يكون ثالثا
بمعنى ان المفهوم الثالث تمام حقيقة ما صدق عليه كما في قولنا الكاتب ضاحك فان تمام ما صدق عليه اعني زيد مثلا هو مفهوم الانسان ثم ان لبعض اهل التشكيك شبهة في الحمل
الايجابي تقريرها ان الحمل ممتنع والا لاقتضى كونه مفيدا لتغاير الطرفين كما مر وح يجب ان يكون احدهما فانيا بالآخر اذ مع التغاير لولاه لم يكن بينهما مناسبة وكان كل واحد منهما
اجنبيا عن الآخر كما بين السواد والحركة بخلاف البياض والرومي فمع فرض عدم الفناء لم يكن حمل احدهما على الآخر واذا وجب فناء احدهما بالآخر فالآخر يجب ان لا يبقى
في نفسه والا اجتمع المثلان عند فنائه وح يلزم فناء شيء بما ليس متصفا به موجب للنقيضين فان قيل بناء امتناع الحمل يشتمل على الحمل الايجابي لا محالة فيلزم ابطال الشيء
بنفسه قلت يجيب بان نقول اما ان يكون الحمل صحيحا اولا والثاني نفس المطلوب فالحاجة الى بيانه وعلى الاول تم البيان ويلزم بطلان الحمل وما يلزم بطلانه على تقدير صحته
فهو باطل قطعا ولا يرد عليه انه يلزم ح بطلان ما ادعاه ويؤول الحمل المحال لما قيل من ان غرضه ابطال الحمل الايجابي وربما يجري دعواه بسلب الصحة عن الحمل وان اثبات
البطلان والامتناع له على ان القضية بالالتزام والجواب عن هذه الشبهة على ما ذكره بعض المحققين بمنع اقتضاء الحمل الفناء مطلقا لصحة قولنا كل انسان ناطق مع عدم تصور
الفناء بين الكل والجزء قوله اذ مع التغاير لولاه لم يكن بينهما مناسبة الخ قلنا تم وانما يلزم ذلك لو لم يكونا مع التغاير متحدين بالذات ولو سلم فلا نسلم انه يستدعي اعتبار
عدم القائم في الفناء ليلزم الاتصاف بالشيء بما ليس متصفا به بل يستدعيه لئلا يلزم اجتماع المثلين مع عدم اعتبار القائم وان جوز اعتبار عدمه ليلزم اجتماع النقيضين
ثم انه نسب بعض الافاضل الى ارباب العلوم سيما المنطقيين انه اشتهر منهم في مسئلة الوضع والحمل قاعدتان احديهما ان المراد بالموضوع الفرد والافراد وبالمحمول المفهوم
اي المفهوم الكلي والثانية ان المراد بالموضوع الذات وبالمحمول الوصف فطرح جماعة في القاعدة الاولى ان الفرد اعني الجزئي الحقيقي لا يقع محمولا البتة بل ادعى السيد
الشريف عليه الضرورة حيث احال الامر فيه الى مراجعة الفطرة السليمة وطرح بعضهم كالفخر الرازي في القاعدة الثانية ان الاسم في مثل هذا المنطق يتعين للابتداء
لدلالته على الذات لتصحه للخبرية لدلالته على امر نسبي اي معنى قائم بغيره في الخارج كما يظهر من مقابلته بالذات ثم اعترض على كليهما بظاهرهما اما الاولى فبانها خلاف ضرورة
الوجدان حيث نراها قاضية بانه كما يجوز ان يقال هذا زيد وبعض الانسان كذلك يجوز ان يقال البعض الانسان زيد من غير تاويل والسر في ذلك ان قضية الحمل على ما صرحوا به انما
هي اثبات المحمول للموضوع بمعنى افادة ان الامرين المتغايرين في الذهن حقيقة او اعتبارا متحدان في الخارج وهذا المعنى لا يقتضي ما ذكر في القاعدة فيجوز ان يكون الطرفان كليين
او جزئيين نعم لا شك ان الغالب في العلوم المحاورات كون القضية مما يكون موضوعها الفرد ومحمولها المفهوم الكلي وعليه تنزل القاعدة واما الثانية فبان منشأ ما توهم
منها عدم التمييز بين معنى الذات والوصف في كلامهم ثم اخذ في بيانهما بما ملخصه ان الذات كما تطلق عندهم على الحقيقة المتأصلة في الخارج والوصف على المعنى الغير المتأصل فيه قائما
به العرض كذلك تطلق على المفهوم المتأصل في اللحاظ اي الملحوظ على الاستقلال والوصف على الملحوظ تبعا للغير من غير فرق بين ان يكون المعنى ذاتا او وصفا وهذا هو الذي ينبغي
ان يكون مقصودهم في المقام فالموضوع في قولنا كل كاتب انسان افراد الكاتب وهي وان كانت في الخارج عرضية لافراد الانسان لكنها لوحظت في القضية مستقلة ومفهوم الانسان
بالعكس **اقول** المقرر عند اهل الميزان هو ان من شرائط اعتبار القضية في العلوم ان يكون كل من عقد الوضع وعقد الحمل فيها بطريق متعارف هو ان يكون الموضوع
هو الذات باعتبار اتصافها بالوصف العنواني وصدقه عليها والمحمول هو الكلي الصادق على الموضوع وبعبارة اخرى تنحل القضية الحملية باعتبار عقديها الى قضيتين
احديهما صدق وصف الموضوع على ذاته والاخرى صدق وصف المحمول على الموضوع فمعنى كل كاتب انسان ان كل فرد من الافراد متصف بالكاتبية والانسانية وان كان
مقتضى ذلك ان يكون المحمول مفهوما كليا والموضوع ذاتا ومن هنا يعلم ان مرادهم من القاعدتين امر واحد ليستا قاعدتين مختلفتين حقيقة وانما يكون خلافهما بالاعتبار
فان اعتبار صدق الوصف العنواني على الذات في الموضوع يشعر بان المعتبر فيه هو الفردية والا اعتبار صدق وصف المحمول على ذات الموضوع يشعر باعتبار كليته كما لا يخفى
فالحاصل ان مرادهم من المفهوم في مقام اطلاقه على المحمول هو الكلي الذي يصدق على افراد الموضوع وكذا المراد من الوصف فجعله بمعنى الملحوظ تبعا للغير بانه كلما لهم بل هو
بعيد عن اصطلاحهم في هذا المقام نعم لا يجب ان يكون المحمول كليا في جميع القضايا بل هو الغالب الشايع فيه وربما يكون جزئيا ومنه ما اذا اريد بالحمل الذاتي وح لا يكون مفهوما

بيان اقسام الحمل ومعنى الحمل

شبهة في الحمل الايجابي

وجه كلام الفصول

في المباحث المتعلقة بالعام والخاص

لعل اعتبار التفصيل لتفصيله هذه الصورة فلا حاجة الى حمل المفهوم على ذلك المعنى لتغير المكان وتمام ذكرنا ظهر انه لا دليل على اعتبار التبعية والملحوظية للغير في المحمول ٢٩
الحمل بمعنى الاتحاد و لا زمه استقلال المحمول ايضا غاية الامر ان قضية الحمل ثبوته لغيره وهو لا يلازم اعتبار التبعية والملحوظية للغير فيه فافهم اذا عرفت هذا فاعلم ان قضية
الحمل المتعارف على ما عرفت ان يكون الموضوع هو الذات والجزئي والمحمول هو المفهوم والكلي وبعبارة اخرى قضيته ان يكون الموضوع اخص من المحمول ففي مثل القائم زيد لما وقع
عكس مقتضى الحمل يجب ان يكون ذلك لنكتة وهي افادة الحصر فيفاد الكلام ان هذا الجنس اعني المتصف بصفة العدالة منحصر في زيد وبعبارة اخرى هذان الطرفان المختلفان
مفهوما متحدان ذاتا ووجودا ومما بيّنا يظهر لك انه لا حاجة الى حمل اللام على الجنس والاستغراق بمعنى انه يتم الامر بدونه لا انه يتم مع اعتبار العهد فيها ايضا و لا حاجة
الى كلمات كثيرة صدرت في المقام من المحققين و يظهر لك الفرق بين صورتي تقديم الوصف و تاخيره وانه لا يستلزم افادة الكلام الحصر في الاول فارتفع ما في الثاني كما قد يتوهم
وانه لا حاجة الى ما بينوه في الفرق مما اورد عليه بالنقض والابرام فلنرجع الى بيان المفهوم من كون الدلالة المذكورة من باب المنطوق والمفهوم فنقول النزاع في ذلك يتصور
على وجهين احدهما ان نفي الحكم عن غير المخصوص هل هو بالمنطوق او بالمفهوم وهذا الوجه ربما يستظهر من العضدي والصواب انه بالثاني لعدم التصريح به في المنطوق ولعدم
التفاته حيث قال لا ينبغي ان ينازع فيه وثانيهما ان مدلول المادة اعني حصر هل يستفاد من منطوق صيغتها مثل القائم زيد او من مفهومها وهذا ربما يستظهر
من العوانين وقيل التحقيق انه بهما معا اذ هذه المادة يستفاد من مجموعهما ويمكن ان يمنع ما استفادته من المادة بان المتبادر منها مجرد التخصيص ويلزمه النفي عن الغير ولهذا
المعنى مما يستفاد من المنطوق على ما بيّنا فليتامل **عقد وحل** مما يحسب من لعويصات الجمع بين كلامي اهل المعقول وعلماء الاصول في حد العموم والخصوص
حيث ان الاول يدل على كونهما من صفات المعاني اذ قد عرفوا الكلي والجزئي بما مفهومه لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه وما يمنع نفس تصوره منه والثاني يفيد انهما من صفات
الالفاظ حيث اخذوا في تعريف العام والخاص اللفظ مع اختلافهم في التحديد انا احيل دفع ذلك الى فطنتك واكله الى فكرك فان اسرع اليك فهو غاية المنى وان تواكلت
تحاذلت فلا اوليه الا اسرع ما اليه قائلا ان هذا من المغالطة بل السفسطة والمغالطة وكشف الحال ان العموم والخصوص في اللغة بمعنى الشمول وعدم الشمول والعموم على
وجوه احدها مجرد الاحاطة الفعلية الوجودية كما في شمول السور للبلد وثانيها السعة الانبساطية كما في شمول الفيض الالهي والرحمة الكلية الواسعة وشمول شعاع
الشمس لمقابلها من الارض مثلا ويعبر عنه بشمول شي لاشياء في حصوله لها ومن هذا القبيل شمول المطر للاراضي والجدب للبلاد والجود للاشخاص والحاجة للممكنات وثالثها
شمول شي لاشياء في صدقه عليها كما في شمول المفاهيم الكلية كالانسان والحيوان لمصاديقهما ورابعها شمول الدلالة كما في شمول دلالة اللفظ العام على جميع جزئياته او
اجزائه فالعموم الدائر في السنة اهل العام يراد به احد المعنيين الاولين لا يتوهم ان اطلاقه على الثاني من باب التسامح والا فليس من الشمول اللغوي في شي نظرا الى عدم
شموله حقيقة حيث ان كل حصة تختص شخصا ومحلا الظهور الشمول في العدد الجامع الدائر في لسان اهل المعقول هو الثالث وهو المعبر عنه بالعموم المنطقي فالعام المنطقي
عبارة عن الكلي الذي يمكن صدقه على كثيرين ومراد علماء الاصول هو الرابع فاين احدهما من الآخر وابن العويص في المقام فلئن قلت قد شدك بالتسلسل واريد بهذا المعنى الذي ذكرت
فهل هو قابل للنزاع بين الاعلام وهل يمكن ان يتوجه اليه هذا النحو من النقض والابرام الى ان نرى ان السيد الفاضل بن الشهيد البهائي و بعض محققي اهل الخلاف كالغزالي
والبيضاوي يصرح بكونه حقيقة بالنسبة الى المعاني بل نرى ان بعضهم يمنع من اطلاقه بالنسبة الى المعاني مجازا ايضا ونرى جماعة منهم يجعلونه حقيقة في الاعم من الامرين وطائفة
مشتركا لفظيا بينهما فالنزاع في هذا الامر الواضح كيف يليق بمثل هذا المبتدئ في فن الاصول فضلا عن هؤلاء الفحول فلو رضيت بهذا لما استحقوا ان نخاطبهم وكيف لي
وما ذا قلت ان ما هذه الكتب المصنفة في فنون العلوم لرايت ان هم ما في نظر المصنفين تحرير محل النزاع في العناوين ما حاموا عليه الا اثبات الخلاف موردا للنفي والاثبات
في غالب المنازعات فيا الذي يمنعك من جعل النزاع لفظيا في المقام كما صرح به بعض الاعلام مع ما تشاهد من عدم المصالحة على كل تقدير لظهور ان لو كان المراد المعنى
الاخير لم يتوجه مورد لكلام المخالف على احد الوجهين حتى ان مثل هذا يغلط فمن ادعى الاتفاق على كونه ذلك من عوارض الالفاظ كالنهاية والمنية وكشف الرموز ولو كان المراد
سابقه لم يتوجه القول بالخلاف ولا دعوى الوفاق عليه لا غرو في مثل هذا بعد كثرة نظائره هذا على طرز جدلي المقام يمكن لي ان اثبت كون العموم الاصطلاحي من صفات
المعاني بمعنى عن تقريره نحو الاطالة **عقد وحل** لست اشك في انك من هذه الحدود تعد ان من العقد التي يصعب حلها كشف الحال عن الفاظ تدور على السنتهم
ولا يضعوا الفرق بين بعضها مع بعض كل التصفا ولا يتضح غاية الوضوح كلفظ العلم والمطلق والكلي الطبيعة والمهية والمفهوم والجنس واسم الجنس تسمية علم الجنس
النكرة والمفهوم الذهني والخارجي والحصة والفرد المنتشر والحقيقة والذات والهوية والجمع واسم الجمع فاقول غير العجل في حل هذه العقد اما العام فهو اللفظ الدال على
جميع افراده معنا ومشابهه سواء كانت حقيقية او حكمية وهذا التعريف اجود من سائر التعاريف التي ذكروها اذ لا يرد عليه كثير مما اورد عليها واما المطلق فهو اللفظ
الدال على معنى شائع في جنسه شيوعا حكميا واختلفت كلماتهم في الفرق بينهما فيظهر من بعضهم ان الفرق بينهما هو ان الشيوع في احدهما بدلي وفي الآخر استغراقي وهو
الذي يستفاد من تعريفنا لهما فان مدلول العام جميع الحصص افراديا او مجموعيا ولا حاجة الى زيادة قولنا على البدلية في تعريف المطلق كما قد يتوهم للاستغناء عنه بما ذكر في
التعريف لاخراج العموم البدلي كمن واي في الاستفهام حيث ان لفظ من مثلا عام لا مطلق ومع ذلك يدل على معنى شائع في افراد جنسه اعني جنس العاقل على طريق اخراجه بعد
التعريف بما ذكرنا لما مر ان قد شيوع مثله وضعي لا حكمي كما في المطلق ثم ان هذا الذي ذكرناه انما يوافق مشي القوم لكن نرى في توعهم في مصنوع الاولى في مقام انحال مثل ذلك
حد العام حيث انه يعتبر فيه الاستغراق الافراد وهو لا يلائم ما اثبتناه و ان صرح بعضهم بشمول له مع تعريف لا يخلو ما فيه من التعسف لا مناص من الخروج عن مسلكهم والتزام ان
العام يجب ان لا يشمل العموم البدلي ومن وادي في الاستفهام يعلم ان العموم الشمولي باعتبار افراد المستفهم عنه فيكون من جامات يتم الموجود في الخارج وح يظهر الفرق بينه وبين
النكرة ولا حاجة الى الفرق بينهما بان هذا يستغرق افراده معا على السبيل البدلية وضعا والنكرة يستغرقها كذلك تعريفه الحكم كما قد يتمسك له تعم المراد العطف بمثال العموم

في بيان معنى العموم والشمول

في تحقيق معنى المطلق والعام

في المباحث المتعلقة بالعام والخاص

في ذكر ما أفاده المحقق القمي

٣٠ البحث بالمعنى الذي قرره المحقق القمي ره في مبحث استعمال اللفظ المشترك في المعاني المتعددة من قوانينه فانه ذكر ان استعمال اللفظ المشترك في اكثر من معنى يتصور على وجوه منها استعماله
في كل واحد على البدل بان يكون كل واحد منها مناطا للحكم والفرق بينه وبين استعماله في جميع المعاني من حيث المجموع هو الفرق بين الكلي المجموعي والافرادي ثم ذكر في الحاشية ان المراد
بالبدلية ليس ما هو المتداول في السنة القوم في هذا المقام حيث يقولون بان الاستعمال المعهود في المشترك هو ان يستعمل اللفظ مرة في هذا المعنى واخرى في معنى اخر وكما هو المراد
في المطلق حيث يراد منه كل واحد من المعاني على البدل بطريق التخيير بل المراد نظار المعاني المتعددة للفظ الواحد والفرق بين ما ذكرناه وبين العام الاصولي ان المراد بالعام
الاصولي هو ما يعبر عنه بكل واحد ونحوه والمراد بما نحن فيه هذا وهذا الى اخر الافراد فمعنى قولنا القرء من هذا المقام التنشأ على ما هو محل النزاع ان الحيض والطهر من حيث
التنشأ لا كل واحد منهما ان من الواضح ان معنى القرء ليس كل واحد من الامرين حقيقة وجعله من باب الكلي الافرادي لا ينافي عدم كونه من باب العام الاصولي اذ الغرض نفي ارادته
الاجماع واعتبار الهيئة الاجتماعية هذا ملخص ما افاده وذكر في باب الاجتهاد والتقليد منه ما يقرب من ذلك حيث قال ان الاصوليين قد ذكروا ان دلالة العام على كل واحد من
افراده دلالة تامة ويعبرون عنه بالكلي التفصيلي والكلي العددي الى ان قال وليس من باب دلالة المشترك على معنييه حين استعماله فيهما على القول بجوازه ولا من باب الكلي المجموعي
ولا من باب دلالة كل واحد من الفاظ الكلمة المركبة على معناها الى اخر ما افاده فدلالة اللفظ على المداليل المتعددة على ما يستفاد من كلامه على وجوه سبعة احدها استعماله
في معنى عام شامل للمعاني المتعددة وثانيها استعماله في جميع المعاني وارادتها منه من حيث المجموع وثالثها ارادة معنى تارة واخر اخرى ورابعها ارادة احد المعاني على سبيل
البدل على نحو ارادته من المطلق وخامسها ارادة العموم الاصولي وسادسها ارادتها بالبدلية بالمعنى الذي ذكره وسابعها ارادة معاني الاجزاء من اللفظ المركب فهم الوجوه المذكورة
مما لا يصعب على الحدس تصور الاثلاثة منها وهي الرابع والخامس والسادس فان الفرق بينها من الامور المشكلة والذي يخطر بالبال في الفرق بينها ان الاول مبني على وحدة كل من الامر
والمراد والثاني على تعدد كل منهما كما يشعر به قولهم ان دلالة العام على كل واحد من افراده دلالة تامة وتعبيرهم عنه بالكلي التفصيلي والعددي والثالث على وحدة الارادة
وتعدد المراد ويمكن الفرق بين الاخيرين بجعل المراد في الاول الشيء الواحد الدال على المتعدد التفصيلي المعبر عنه بالكل وفي الثاني الاشياء المتعددة على وجه التفصيل
والذي يوضح هذا الاحتمال ما ذكره المحقق المذكور في حاشية كتابه لتوضيح هذا المعنى الذي اخترعه هو ان قوله تعالى امهات نسائكم وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم
اللاتي دخلتم بهن الآية يكون كلمة من الجارة فيها متعلقة بكلمة نسائكم لاشتراط التحريم بدخول النساء مع انها متعلقة بربائبكم ايضا فهي على الاول بيانية وعلى الثاني
ابتدائية فتستعمل في معنيين ولا مسرح لعموم الاشتراك فيها ولا ارادة العام الاصولي ايضا كما لا يخفى فافهم انتهى واذا احطت خبرا بما حققنا تعلم انه لا ضرورة الى ادخال
مثل هذا المعنى في حد العام ولا في حد المطلق لخروجه عن كليهما كما توهم والا فهو في نفسه محل كلام لا يليق بالمقام وحاصل غرضنا هنا بيان الفرق بين العام والمطلق وقد
عرفت الفرق بينهما وان العام يدخل حينئذ في تعريف المقيد وربما يعرف المطلق بانه الماهية من حيث هي والفرق بينه وبين العام هو الفرق بين المبنا يسين اذا ارادتهم من التعريف
ما هو ظاهر منه على بعد فيه لان ظاهر اصطلاحهم يعطي ان الاطلاق كالعموم من صفات اللفظ والفرق بين الاعم والاخص اذا اريد منه خلاف ظاهره كما هو صريح بعضهم كالعلامة
في النهاية حيث قال في بعض كلام له واذا تقرر هذا فنقول المطلق هو اللفظ الدال على تلك الحقيقة من حيث هي هي كالانسان من حيث هو هو لا واحد ولا كثير ولا عام ولا
خاص بل صالح لعروض هذه الامور له الى ان قال فاذن العام اخص من المطلق وربما يظهر من بعضهم كالامدي في الاحكام ان الفرق بين المطلق والعام هو الفرق بين النكرة في سياق
الاثبات وفي سياق النفي وهو واضح من ان يحتاج الى البيان وقيل ان الفرق بينهما مع اشتراكهما في الشيوع في افراد الجنس ان الشيوع في المطلق بوجوده في كل واحد من الافراد
وقيل ان الفرق بينهما على ما يستفاد من تعريفهما هو الفرق بين الملك المشاع والمستوعب وهو غير خفي واما الكلي فهو على ما عرف في اهل الميزان هو المفهوم الذي لا يمنع نفس
تصوره من وقوع الشركة فيه فالكلية من صفات المعنى وبذلك يظهر الفرق بين الكلي والعام وكذا المطلق بناء على جعل الاطلاق من صفات اللفظ ولو جعل من صفات المعنى كان
الكلي اعم منه كما لا يخفى واما الكل فهو بحسب المفهوم ظاهر والفرق بينه وبين الكلي ان كلا منهما يتصادق مع ضد الاخر فكل كلي جزئي وكل جزئي كل واما الطبيعة والماهية فالظاهر
مختلفين عند اهل المعقول الا انهما من قبيل المترادفين في اصطلاح الاصوليين فيطلقان على الامر المعقول الملحوظ لا باعتبار الوجود فيكون كليا بالفعل اذا
كان حاصلا في العقل وكليا بالقوة اذا كان موجودا في الخارج حيث يمكن للعقل ملاحظته لا باعتبار الوجود فيصير كليا بالفعل كذا ذكره بعض اهل التحقيق ويساعده
ملاحظة لفظ الماهية فانها مشتقة على ما هو المراد بها المنسوبة الى ما هو بمعنى انها يجاب بها عن السؤال عن الشيء بما هو ولا شك ان الجواب عنه ليس الا المعقول الكلي كما قرر
في محله ومن هنا يظهر الفرق بينها وبين الذات والحقيقة والهوية والفرد فانها لا تطلق الا على الماهية باعتبار الوجود الخارجي فلا يقال الذات العنقاء وحقيقتها مثلا بل يقال
ماهيتها كما لا تطلق الماهية على الموجود الذي وجوده عين ذاته حيث انه لا يمكن اعتباره الا باعتبار الوجود ولا على الهوية الشخصية من حيث هي هوية شخصية لان التشخص
يتأتى بالوجود حسبما حقق في محله نعم للماهية اطلاق اخر عند اهل المعقول وهو ما به الشيء هو هو وبهذا المعنى تطلق على ما لا تطلق عليه بمعناها الاخر وهذا الذي
ذكرناه انما هو بحسب ما يجري عليه الاصطلاح والا فقد يطلق البعض الالفاظ المذكورة في معاني البعض الاخر وانت بالتأمل فيما ذكرناه تفهم الفرق بين الامور المذكورة وبين
كل من العام والمطلق ومقابليهما واما المفهوم فهو ما يفهم من اللفظ سواء كان كليا او جزئيا ذهنيا او خارجيا فهو اعم من الكل الا العام والخاص فانه مباين لهما وكذا المطلق
المقيد على وجه واما الجنس فهو الماهية الكلية المقررة في نفس الامر مع قطع النظر عن وضع لفظ له الماخوذة لا بشرط شيء من القيود الزائدة عليها والمراد بالماهية المأخوذ
في الحد هو الكلي الذي دل عليه جوهر الكلمة مع قطع النظر عن الواحد فهو الواحد جنس اي كان لوحدة ملحوظة فيه فيقبل التثنية والمثنى والمجموع لحافظ مع الاخذة المفرد
فيهما مع اعتبار التثنية والجمعية معا فلا يعقل من الجنس بملاحظة التثنية والجمع بانفسهما يمكن عدهما من الجنس اي جنس التثنية والجمع انهما من اي جنس واما اسم الجنس
فهو عبارة عن اللفظ الموضوع لتلك الماهية المطلقة الكلية من دون ملاحظة الافراد على ما ذهب اليه بعض محققي اهل العربية كنجم الائمة والا فهو على ما هو مرام التفتازاني في شرح

في تحقيق حال الالفاظ المشتبهة بالمفهوم

علي ما قيل ولم يتعرض له التفتازاني

فهو

في المباحث المتعلقة بالعام والخاص

التلخيص الى الماهية مع اعتبار وحدة لا بعينها ويعبر عنها بالفرد المنتشر كما ذهب اليه بعضهم ثم للائمة في نفس الجنس عند تجردها عن اللواحق مذهبا الى ما اليه بعض الافاضل ٣١
ان الاسماء التي يتعاقب عليها المعاني المختلفة بسبب اللواحق كاللام والتنوين لا بد من ان يكون لها معنى مع قطع النظر عن اللواحق يكون هو القدر المشترك بينها وهو على تقدير
افرادي وجمعي والاول ما يصدق على الكثير والقليل والثاني ما وضع للماهية بشرط وجودها في ضمن الكثير من فردين او الاكثر منهما ونقل عن نجم الائمة الرضي ره انه موضوع كالاسم
المطلق الجنسي انه حقيقة في الاستعمالات بما فوق الاثنين بعد اطلاقه على الواحد والاثنين من جهة الاستعمال لا الوضع وكيف كان فهو كالاول لفظا وكالجمع معنى ويجوز ان
يعامل معه معاملة المذكر والمؤنث عدوا منه لفظ الكلم واما علم الجنس فاختلفوا فيه على اقوال احدها انه موضوع للماهية بشرط الوحدة الذهنية وهو المنقول عن
الحاجبي قال فاذا اطلق على الماهية الخارجية فليس بالوضع بل المطابقتها الحقيقة الذهنية رواية هب صاحبا الفوانين والهداية وثانيها انه موضوع للماهية المعهودة حتى
معهودة فى مسلك المحقق الشريف وثالثها انه موضوع للماهية من حيث هي وهو المنقول عن الرشتا وهو ظاهر نجم الائمة فعلى هذين القولين يمكن اطلاقه على الفرد كان
حقيقة بخلاف القول الاول وقد ذهب بعض افاضل الاواخر الى انه موضوع للماهية المعينة بالتعين الجنسي وفرق بينه وبين التعين الذهني بان الاول مما يشبه العمل الذهنية
وان قطع النظر عن وجودها فيه والثاني لا يثبت لا بملاحظة وجودها فيه ثم ان الفرق بينه وبين اسم الجنس على الاول والثاني والرابع ظاهر اذ لا يشترط في اسم الجنس الذهنية
ولا العهدية ولا الجنسية وكذا على الثالث على القول بوضع اسم الجنس للفرد المنتشر واما على القول بوضعه للماهية فلا فرق بينهما الا بحسب اللفظ كما صرح به الرضي
حيث قال لا يحصل فرق بينهما الا انهم لما راوا معاملة المعارف معه قالوا انه اعتبر تعين الماهية وحضورها فيه فجعل علميته لفظية قال كما يكون للفظ تانيث لفظي كغرفة
وبشرى وشبه لفظية نحو كرسي فلا باس بان يكون له تعريف لفظي اما باللام كالعهد الذهني واما بالعلمية كاسامة وثعالة ثم ان المحقق القمي ره بنى في المقام على انه لا
منطبق بين اسم الجنس والكلي الطبيعي حتى يبين النسبة بينهما وانما المنطبق للكلي هو نفس الجنس ثم جعل النسبة بينهما عموما مطلقا وعلله بان كل جنس لا يكون كليا طبيعيا
لان الكلي الطبيعي معروض له فهو الكلي ونفس الكلي جنس فالجنس ثم هذا كلامه وكان مراده ان الجنس يطلق على كل من الكلي الطبيعي الذي هو معروض الكلي العقلي الذي هو العارض
والمعروض فهو اعم من الكلي الطبيعي فمراده من نفس الكلي هو الكلي العقلي وهذا البيان بعد تسليم اصل المطلب لا غبار عليه ثم يمكن الخدشة في الاصل بعد التحقيق فيقدر الجنس
وانه هل هو خصوص الكلي الطبيعي كما زعمه صاحب الفصول او خصوص العقلي او كلاهما فما اورد عليه الفاضل المذكور غير وارد والتردد بالكلية ذكره غير حاصر كما لا يخفى واما النكرة
فقيل هي اللفظ الدال بحسب الوضع على واحد غير معين والمراد بكون عدم التعيين جزء المعنى بان يكون معنى جئني برجل جئني برجل بشرط عدم تعيينه بل لا يكون المستعمل
معينا عند المتكلم والمخاطب بشرط فيها عدم ارادة المعين لا ارادة المعين فالفرق بينها وبين اسم الجنس على القول بوضعه للفرد المنتشر ان اسم الجنس ما يطلق على الفرد لا بشرط فوجد
في ضمن المعين ايضا بل يتحقق مع ارادته ايضا بخلاف النكرة وقد يفرق بينها وبين اسم الجنس على القول المذكور بان دلالة اسم الجنس عليه بوضع واحد ودلالة النكرة عليه بوضعين
بمعنى ان نفس اللفظ فيها يكون دالا على الجنس والتنوين على الوحدة فيدل المجموع باسم التنوين على الفرد المنتشر ومثله مراده بكون النكرة موضوعة للفرد المنتشر لا انها موضوعة
للفرد المنتشر بوضع مخصوص وذهب المحقق القمي ره الى نفي الفرق بينهما على ذلك القول ولا يصح لقائل ان يجعل النكرة قسيما لاسم الجنس بجعل ما صدقهم من جعلها قسيما لها انما هو
على المذهب المختار في وضع اسم الجنس من كونه موضوعا للماهية وكيف كان فلا يهمنا التجشم في بيان الفرق بينهما على ذلك القول بعد ظهور الفرق بينهما على المختار ثم ان الفرق بين
اسم الجنس والمطلق ايضا ظاهر مما ذكرناه على القول بوضع المطلق للدلالة على الحصة الشايعة والمختار في وضع اسم الجنس وكذا على القول بوضع الاول للماهية والثاني للفرد المنتشر
ومنتف على القول الاول في الاول والثاني في الثاني وكذا على الثاني في الاول والاول في الثاني قيل الظاهر ان علماء الادب يسمون اسم الجنس والاصوليين مطلقا لا طلاقه بالنسبة
الوحدة والكثرة وغيرهما من الاوصاف واما الفرق بين المطلق والنكرة فعلى القول الثاني في المطلق ظاهر واما على القول الاول فيه فيظهر من بعضهم ان الفرق بينهما هو ان
دلالة النكرة على الفرد انما هو بالوضع ودلالة المطلق عليه كدلالة المعهود الذهني عليه على القول بوضعه للفرد الغير المعين باعتبار القرينة والمظهر القائل بذلك
من صاحب المعالم حيث اعتذر عن اخذ الحصة في تعريف المطلق بان المطلق متعلق الاحكام والاحكام تتعلق بالافراد دون الطبايع وانت خبير بان هذا تنزيل القول من قال بدلالة المطلق
على الحصة الشايعة على ارادة التجوز لا الوضع وهو بعيد غاية البعد مع ان كلام صاحب المعالم ليظهر مما ابينا فيه المنظر فانه اراد رد القول بكون المراد من المطلق هو الحقيقة
من حيث هي الى ان دلالته على الحصة بالقرينة او بالوضع كما يظهر للمتامل في كلامه وذكر المحقق القمي ره في الفرق بينهما انه باعتبار الحيثية فرقبة مطلق بالنسبة عدم
اعتبار غير الوحدة الغير المعينة من القيود كالايمان والكفر والصحة والمرض وغيرها ونكرة باعتبار ملاحظة الوحدة الغير المعينة فيه مما لا يخفى والحق انه لا فرق بينهما
على ذلك القول واما المعهود الذهني فقد اختلفت كلماتهم في بيان ما هو المراد منه فيظهر من بعضهم انه بعض افراد الماهية وكلامهم في ذلك البعض مختلف فقيل انه بعض
معين من الافراد معهود في الذهن وهو المحكي من اول الايضاح وموضع من شرح التلخيص وحواشي السيد الشريف والمعنى قالوا ان المعهودية في الذهن هو بسبب تعيينه لا الوضع
لا لزم كونه معينا عند المخاطب وقيل انه بعض غير معين بشرط فيه ان يكون فهم الفرد بقرينة خارجية وهو المستفاد من كلام صاحب التلخيص ونجم الائمة والمحقق الشريف في بعض
كتبه اليه ينظر حمله اياه كالنكرة في المعنى الذي ذكره التفتازاني في بحث تعريف المسند اليه من مطوله انه مستعمل في حصة من الماهية الموجودة في الخارج فيشار باللام الى الحقيقة
الموجودة في الخارج فيشار باللام في ضمن بعض الافراد ويفهم خصوصها من القرائن الخارجية كما في ادخل السوق فان الدخول قرينة على ارادة الحقيقة الموجودة ومنهم من ذهب
الى ان المراد منه هو الماهية المطلقة والفرد يفهم من الخارج والظاهر من موارد الاستعمالات واستقراء كلمات القوم هو الاول واختلفوا في المعنى اللفظ والفرق بينه وبين النكرة وعلى
على المختار وكذا الفرق بينه وبين اسم الجنس واما على غير المختار فالفرق بينه وبين النكرة على ما ذكره البعض ان دلالتها على الوحدة الفردية بمجرد اللفظ بنفسه من غير قرينة
ودلالته انما هي بسبب الاحكام الثابتة للجنس والقرينة بجملة للفرد ومثل هذا يفرق بينه وبين اسم الجنس على القول بوضعه للفرد المنتشر وقيل ان الفرق بينهما ان الحقيقة في المعهود الذهني

في بيان النسبة بين الكلي الطبيعي والجنس

فالاولى ان يكون الاول مطلقا منه

في بيان الفرق بين النكرة والمعهود الذهني

في المباحث المتعلقة بالعام والخاص

٣٢ مأخوذة باعتبار تعينها الجنسي بالمعنى الذي اشرنا اليه وحضورها الذهني لمكان اللام ولهذا قد يعامل معه معاملة المعارف في النكرة وتجرده عن هذا الاعتبار واما المعهود الخارجي
فقيل انه تفسير انه الدال على فرد معين او افراد معينة مذكورة تحقيقا او تقديرا او معلومة للمخاطب بالقرائن او حاضر عنده وفيه ان يكون بسبب التعيين هو هنا المذكورية
او المعلومية او الحضورية ونفس اللفظ والفرق بينه وبين المعهود الذهني على المختار ان تقييد الحقيقة بالفرد في الثاني انما يعتبر بعد تعينه فالاشارة اذا لا يشار الى
غير معين في الاول قبله لانه يقع الاشارة الى الحقيقة المقيدة بخصوصية معينة وعلى غير المختار من جهة ان مضافا الى الوجه المذكور وهو ان الحقيقة مقيدة في الثاني بفرد
غير معين وفي الاول بفرد معين واما الحصة في اللغة النصيب على ما ذكره في المجمع وفي الاصطلاح العلمي على ما ذكره بعض المحققين من ارباب المعقول عبارة عن الكلي مع
القيد بشرط ان يكون التقييد به جزءا منه وفسر بها فلا تغاير بينها وبين الكلي الا بالاعتبار او المفروض ان القيد بما هو قيد خارج والتقييد ان كان داخلا الا انه امر اعتباري
لا يحكم له بنفسه ولا نفسية له من هذه الحيثية فالفرق بينه وبين الفرد ان الثاني هو الكلي مع انضمام القيد بحيث يكون نفس القيد جزءا بخلاف الاول لكن الاصوليين يطلقون
كلا منهما في معنى الاخر ولذا يفسرون الحصة الشايعة في تعريف المطلق بالفرد المنتشر فيريدون بهما معنى احد وهو الفرد الغير المعين فالمراد من الحصة الشايعة من قبيل الفرد المنتشر مطلق
منه محتمل لا مع عليه منه جزء بحسبه واما الحقيقة والذات والهوية فقد عرفت معناها واما الجمع فلا خفاء في معناه وانما الخفاء في الفرق بينه وبين اسم الجمع فقيل في بيانه ان
الجمع يدل على احاد مجتمعة واسم الجمع يدل على مجموع الاحاد وقيل ان الاول يدل على الماهية بمادته وعلى وصف الجمعية بهيئته واذا كان مصححا او مطردا بناء على ثبوت الوضع للنوع
المكسر والثاني يدل عليهما بجوهره سواء لم يكن له مفرد من لفظه كقوم ونساء او كان ولكن لم يتغير وضعه كصحب وركب بدليل ان الجمعية تفهم منها من نفس اللفظ دون الهيئة لكونها
كهيئة المفردات واما الفرق بينه وبين الجمع المكسر على القول بوحدة الوضع فيه كما اختاره بعض الافاضل فيكون وضع الجمع نوعيا بخلاف اسمه قد يقال كلاهما متساويان
متحدان من حيث المعنى وانما الفرق بينهما في ان للجمع مفردا من لفظه بخلاف اسم الجمع وربما يحتمل ان يكون الفرق بينهما ان الموضوع له الجمع خاص وفي اسمه عام بمعنى ان الجمع اسم للمراتب
بالخصوص واسمه للقدر المشترك بين الجميع وقيل في مقابلها الفرق بينهما ان الاسم الذي يدل على اكثر من اثنين اما ان يكون له واحد من لفظه اولا وعلى الثاني فاما ان يكون من
اوزان المجموع الخاصة اولا فعلى الاول جمع لواحد مقدر نحو عباديد فانه جمع يقدر له مفرد يجمع عليه وعلى الثاني فهو اسم جمع نحو ابل وقوم ورهط وعلى الاول فاما ان
يوافقه مفرده في اصل اللفظ والهيئة كالفلك وفي اصل اللفظ دون الهيئة كالاسد والاسد فاما ان يجوز تثنيته قياسا مطردا اولا فان كان الثاني فليس بجمع بل اسم جمع كالمسند وعلى الاول
اذا وصفت كزيد العدل قائم والزيدان العدل قائمان او اخبر به كزيد عدل والزيدان عدل كجنب لا يجوز تثنيته ليس بمصدر وان كان الاول كما في فلك وهجان فجمع عند الاكثر
وان وافق في اللفظ دون الهيئة فان صغر او نسب يرد الى مفرده ولم يتميز مفرده بالتاء كما في التمر والتمرة والياء كما في الرقم والرقمي فهو اسم جمع كالركب والصحب ونحوهما مما يصغر وينسب
على لفظه ولا يرد الى الواحد فان تميز باحدهما فهو اسم جنس هذا هو الفرق المشهور بين اسم الجمع واسم الجنس وقد يفرق بينهما بان الاول لا يطلق الا على الكثير والثاني يطلق عليه
على القليل وهذا يتم بالنسبة الى اسم الجنس الافرادي لا الجمعي فالفرق بينه وبين الجمعي ان اطلاق اسم الجمع على ما فوق الاثنين بالوضع بخلاف اسم الجنس فانه بحسب استعماله والله
العالم بحقيقة الحال **عقد وحل** انك قد عرفت انهم صرحوا في كتبهم بان من وما الشرطيتين تفيدان العموم وادعوا عليه الاتفاق ومن وما الموصولتين لا تفيدانه وادعوا
عليه الشهرة ثم انهم كثيرا ما يحملون الموصول على العموم ويعللونه بتضمنها المعنى الشرط كما في قوله تعالى ما عندكم ينفد وما عند الله باق فلو قال قائل ما لا مثال له
لا نظام له فربما يحمل اللفظ على العموم بعد تضمن معنى الشرط وربما يعزل عنه بجعله موصولا فعليك ببيان ما هنالك فلك ان تقول لحل عقدته ان مرادهم الفرق بين الشرطية
المحضة ما كان ما قبل جزئها سببا له وملزوما على اختلافهم فيه بخلاف الموصولة المحضة فانها ليست كذلك بل يكون اتيانها بصلتها لاعتقاد المتكلم ان المخاطب يعلم الموصول
بهذا الوصف واما الموصولة المتضمنة لمعنى الشرط فالفرق بينها وبين الموصولة المحضة ان المتضمنة هي الموصولة المفيدة لسببية ما بعدها لجزائها ومن هذه الجهة تشبه الشرطية
المحضة انه يشترط فيها ان يكون المتكلم بحيث يعتقد ان المخاطب يعرف الموصول باتصافه بالوصف المنتزع من الصلة ومن هذه الجهة تشبه الموصولة مع ان المتضمنة لا تجزم مدخولها
كما تجزمها المحضة كذا ذكره المحققون من اهل الادب **عقد وحل** مما يتراءى فيه التكرار والتناقض جمعهم بين عنواني النزاع في ان الفاظ العموم هل هي حقيقة في العموم فقط او
اختصاصا او اشتراكا ام في الخصوص والنزاع في ان العام المخصص هل هو حقيقة في الباقي او مجاز اما التكرار فلانه لا فرق بين النزاع في ان العام في الخصوص حقيقة او مجاز والنزاع في ان العام المخصوص
هذا او ذلك واما التناقض فلان من اعترف بان الفاظ العموم حقيقة فيه بخصوصه لا يمكن له النزاع في المسألة الاخرى بل لابد ان يقول فيها ان العام المخصص مجاز بلا كلام
ومن لم يعترف به وادعى كونها حقيقة في الخصوص فلابد وان يقول في المسألة الاخرى ان العام المخصوص حقيقة فعقد النزاع في المسألة الاخرى يوجب التناقض والتكرار بحسب
العنوان والتناقض بحسب الواقع ويمكن ان يتفصى عنه بوجوه احدها ان عقد النزاع في المسألة الثانية انما يبتني على وجود لفظ يفيد العموم في الجملة لا على كون تلك
الالفاظ حقيقة في العموم خاصة فعقدهم له انما مع قطع النظر عن كون العام حقيقة في العموم خاصة مجازا في غيره فمن يقول بكونه حقيقة في الخصوص اختصاصا او اشتراكا
يقول بكونها حقيقة في الباقي بخلاف من يقول بكونه حقيقة في العموم بخصوصه ثانيها ما ذكره المدقق الشيرواني ره وتبعه بعض من تاخر عنه وهو ان النسبة بين العنوانين
عموم مطلق لا التساوي حتى يلزمها التكرار وذلك لان استعمال العام المخصص اعم من استعمال العام في الخصوص لامكان ان يستعمل العام مطلقا ويحكم على بعض مستثنيا لكن لا
لاجل قصر الموضوع بل لاجل قصر نفس الحكم مع ابقاء الموضوع على حال الشمول وبالجملة تارة يراد من العام الباقي فيكون قصر الحكم بقصر الموضوع واخرى يراد منه معناه
فيورد القصر على نفس الحكم والظاهر انه لا نزاع في كون الاول مجازا والثاني حقيقة وانما النزاع في ان المحاورات العرفية ناظرة الى ايهما فالنزاع صغروي ثالثها ان ليس الكلام في
استعمال العام بخصوصه في خصوص الباقي وانما الكلام في تخصيص العام وارادة الباقي فانه يتصور ذلك مع ارادة الباقي من العام بخصوصه ومن مجموع العام والمخصص او بارادة
العموم من اللفظ واستثناء الحكم الى الباقي على الوجوه المقررة في ذلك البحث فعلى الاول يكون مجازا قطعا بخلاف الاخيرين اذ لا مانع من القول بكونه حقيقة رابعها ان المحكوم عليه خارج

في بيان الفرق بين الجمع واسم الجمع

في عقد النزاع في استعمال العام في الخصوص والعام المخصوص

في المباحث المتعلقة بالعام والخاص

٣٣ الكلام بعد التخصيص في انه هل يخرج عن العموم بمجرد التخصيص او يبقى على عمومه فالنزاع الاول مع قطع النظر عن التخصيص والثاني مع ملاحظة طروه وتبقى آخر العموم كيفيته
على ان اللفظ فاضيته شموله لجميع مصاديقه الحقيقية او جميع معانيه الموضوع لها عند القائل بكون المشترك ظاهرا في الجميع فالملحوظ القائل بكونه حقيقة في الباقي
انه ايضا مصداق حقيقي له غاية الامر سقوط تلك الكيفية العارضة وهو لا يقتضي بمجرده التجوز خامسها ان النزاع بعد التخصيص نزاع مترتب بالطبع على النزاع الاول بمعنى
انه فرع من فروعه فيكون المراد بمعنى الحقيقة انه بعد ما ثبت كونه حقيقة في العموم هل يمكن القول ببقائه على حاله بعد التخصيص ام لا وبعبارة اخرى تخصيصه بعد العموم
بعمومه بل هو كاستعماله في الخصوص ابتداء ام لا وهذا ينبغي جعله تتمة للمسئلة الاولى لكنهم افردوه لانه من المباحث المتعلقة بحال التخصيص والمخصص فالمناسب تاخيره عن
المباحث المتعلقة بالعام من حيث هو سادسها ان المقصود من هذا النزاع تحقيق علاقة التجوز وانها علاقة مستقلة من العلاقات كما عليه جماعة المعبر عنها بعلاقة
العموم والخصوص او المشابهة كما عليه الغمار وغايته المآلي او الكل والجزء كما هو صريح المنية او الكلي والجزئي كما يظهر من بعضهم او العكس كما يظهر من الوافية ثم تحقيق هذا
الامر ليثبت النزاع في اصل المطلب الى غير ذلك من الوجوه التي لا يخلو اكثرها عن نظر وتامل **عقد وحل** (٣) مما يوهم التناقض والتنافي نزاعهم في ان العام
المخصص حقيقة في الباقي او مجاز مع نزاعهم في انه حجة في الباقي ام لا نظرا الى ان كلا من الحقيقة والمجازية يقتضي حجيته فيه لان كلا من الحقيقة والمجاز ظاهر في معناه
فكيف يجتمع ذلك مع النزاع في الحجية وعدمها ولدفعه وجوه عديدة الاول ان الحقيقة والمجاز لا يستلزمان الظهور والحجية في جميع الاحوال بل انما هو اذا لوحظ تمام
بحال فقد يحتاج الحقيقة الى القرينة كما في المشترك وكذلك المجاز اذا تعددت المجازات بل وكذلك المشترك المعنوي اذا اريد منه فرد معين الثاني ان الكلام في المسئلة
الاولى انما هو بعد تسليم الحجية فلا منافاة بين العنوانين الثالث ان الخلاف في مسئلة الحجية وعدمها متفرع على القول بكونه مجازا واما على القول بكونه حقيقة
فهو حجة قطعا الرابع ما ذكره المدقق الشيرواني ره وهو ان الخلاف في المسئلة الاولى مبني على فرض ارادة الباقي واما ظهوره فغير لازم والقائل بكونه حقيقة لمن
ظهوره والقائل بكونه مجازا على خلافه فان المجاز قد يكون ظاهرا وقد يكون غيره وقس عليه التفصيل فتامل الخامس ان المراد من النزاع في الحجية انه هل يفيد الاستغراق في
الحكم لجميع الباقي بحيث لا يخرج عنه سوى ما اخرج بالتخصيص حتى يكون المراد منه تمام الباقي من حيث انه تمامه ام لا وما ذكر في النزاع السابق لا يدل على اتفاقهم على
انه يراد به الباقي من الحيثية المذكورة بل يدل على انه لو اريد به الباقي من حيث انه احد ابعاض العام التي هي مرادة قطعا دون الاستغراق كيف يكون حكمه من حيث انه ارادة بعض
الافراد من العام المخصص اما بطريق المجاز حتى يكون تمام الباقي احد المجازات او بطريق الحقيقة حتى يكون احد الحقائق وليس المقصود هناك النظر في حال حصول الباقي
من حيث انه تمام الباقي بل من حيث انه احد ابعاض العام كما يظهر من اول النظر فيه السادس ان الاشكال يتوجه بعد ثبوت اتفاقهم في المسئلة الاولى على ارادة الباقي تماما
من العام المخصص فانه يمكن حينئذ دعوى الظهور على تقديري الحقيقية والمجازية كليهما وخلافه معلوم فانهم لم يتفقوا على ارادة الباقي من العام المخصص بل اختلفوا فيه
على اقوال ولا على ارادة تمامه بل مفهوم على تقدير ارادة الباقي ارادته في الجملة في مقابلة ارادة العموم من العام المخصص وغيره والوجوه المذكورة وان امكن المناقشة في
كل منها الا ان اصل الاشكال ايضا لا يكون في غاية القوة بحيث لا يرتفع بها **عقد وحل** (٤) من التناقضات التي اوقعت القوم من السلف والخلف في قيل وقال
ونزاع وجدال التناقض الواقع في الانشاء المتعقب للعام فان التكلم بالعام المخصص راجع بقضيتين هما قضيتين فقولنا اكرم العلماء الا زيدا بمنزلة ان يخبر اولا بان زيدا
داخل في حكم الاكرام ثم يخبر بانه خارج عنه ولا نعني بالتناقض الا مثله وفي حله وجوه وتوقف فيه الشهيد الثاني وشيخنا البهائي ره احدها ما اختاره جماعة من المحققين
منهم العلامة ره في تهذيب والعضدي وهو ان المتكلم يخرج الفرد المخرج اولا ثم يسند الحكم الى الباقي ويعبر عنه فلم يدخل في الحكم من اصله وثانيها ما ذهب اليه المشهور
وهو ان المتكلم وان حكم اولا بدخوله حكما انشائيا ثم بالخروج كذلك الا ان الاول لم يكن على سبيل التنجيز بل على سبيل المراعاة والتعليق فالمراد بالعشرة المستثنى منه
هو الاستثناء قرينة المجاز وثالثها ما ذهب اليه القاضي وهو ان المجموع من العام والمخصص يراد به الباقي فلا يحكم بدخول وخروج فالتعبير بعد الاستثناء مثلا عبارتان
احديهما هذه اللفظة والاخرى عشرة الا ثلاثة ورابعها ما ذكره المدقق التبريزي في تعليقاته على شرح الكافية وهو كالاول الا انه جعل المخرج عند المستثنى
لا العام فانما لفظه ولكن يريد انه يخرج عن النسبة المتعددة بان يريد جميع المتعدد وينسب الحكم اليه فياتي بالاستثناء لاخراجه عن النسبة لا ان ما قض لا الكذ
منه النسبة المتعلقة بالاعتقاد ولم يرد بالنسبة فائدة الاعتقاد بل قصد النسبة ليخرج عنه شيئا ثم يفيد الاعتقاد وخامسها ما ذكره بعض الافاضل وهو
الاسناد الى الكل باعتبار الحوقه للبعض توسعا فكما ينزل الكل منزلة البعض فيثبت له لفظه كذلك قد ينزل منزلته فيثبت له حكمه وسادسها ما ذكره ايضا وهو قريب
مما اختاره وان كان بينهما فرق ظاهر وهو الذي يخطر بالبال ان يقال انه لا مانع من ان يكون الاسناد الاول صوريا والاسناد الثاني حقيقيا لا بمعنى ان الاول معلق
الثاني منجز كما هو مبنى التوجيه المشهور بل بمعنى انه منجز لكن بالنظر الى ظاهر الحال توضيحه ان المتكلم اذا اراد اكرام العلماء من حيث انهم متصفون بصفة العلم فبالنظر
الاجمالي يلاحظ كل من هو متصف بتلك الصفة فيحكم بوجوب اكرامهم ثم يلاحظ بالنظر التفصيلي ان زيدا مثلا وان كان متصفا بالصفة المذكورة الا ان فيه مانعا كالفسق
يقتضي منع الحكم باكرامه فياتي بالمخصص فيبقى الحكم بالنسبة الى الباقي فمعنى قوله اكرم العلماء اكرم كل من اتصف بصفة العلم من حيث انه متصف بها الا زيدا من جهة المانع الموجود
فيه المقتضي لنفي الاكرام بالنسبة اليه وسر الحكم على وجه العموم في بدء الامر الاشعار بان صفة العلم مما يقتضي الاكرام في اي شخص كان الا ان العارض ما عارضه من خارج ويشهد
هذا المعنى بالتامل في قول القائل اكرم العلماء مع ارادة الحكم البتي المنجز واخبار المخاطب بان زيدا مثلا وان كان متصفا بصفة العلم التي هي مناط نظر القائل الا انه فاسق
اكرامه فقول القائل بعد تنبيهه لا تكرم زيدا ولا يلزم منه البداء ولا التجوز لان المراد بالعام هو نفسه دون الباقي ولا التناقض لعدم المعرفة من كون الاستثناء من الاثبات نفيا
ومن النفي اثباتا لان التناقض لا يعتبر فيه الوحدات الثمانية المعتبرة فيها الوحدة من حيث القوة والفعل وهي منتفية هنا حيث ان الحكم الاول شامل باعتبار النظر الى صفة العلم انا

ما يعرف من السابق وهو

ما يعرف من السابق وهو

[illegible]

في المباحث المتعلقة بالعام والخاص

۳۴ فعلى ما لتلخبر المانع الخارجي في هذا الباب تم في مثل عشرة الا ثلاثة ايضا بعد ملاحظة انه لا بد فيه نادرة لكلا على ذلك الوجه من حكمة مقتضية لها لكون عدة الا ثلاثة فيه من المثل للكثرة المقتضي للترجيح للتعبير بعبارة لها فلا تفهم الفرق بين الاخيرين عاما على قوله تسعمائة وخمسين عاما الا الاشارة الى طول المكث هذا ملخص ما ينبغي ان يقال في المقام واما النقض والابرام في الاقوال المذكورة وبيان ان ايا منها يقتضي الحقيقة وايا منها يقتضي التجوز فهو مما لا يليق بالذكر فيه الا فيما لم يرجع عن مثل الكلام **عقد وحل** او برد بعض الاعلام ذلك دافعا على القوم بما يناسب ذكر المقام متعجبا انه لم يتنبه احد من العلماء الكرام ومن ان الاصوليين ذكروا الاختلاف في منتهى التخصيص وذهب المحققون من الجمهور الى انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام ثم ذكروا الاختلاف في مسئلة استثناء الاكثر والمساوي واسندوا القول بوجوب بقاء الاكثر الى اكثر المحققين مع انه لا يمكن دفعه بوجه وان كان بعضها ابعد عند التأمل الدقيق احدها ما تنبه له المحقق المذكور ومن ان الكلام في المبحث الاول انما تعلق بما اذا كان المخصص منفصلا وفي المبحث الثاني متعلق بالمستثنى ورده بانه ينافي نقل القول بالفرق بين المتصل والمنفصل في المبحث الاول بين الاقوال وثانيها ما تنبه له ايضا ومن ان الكلام في المبحث الاول انما كان في التخصيص وكون الاستثناء تخصيصا ثم ورده اولا بانه ينافي نقل القول بالتفصيل المذكور هنا وثانيا بان جمهور الاصوليين قائلون بكون الاستثناء تخصيصا وثالثها ما ذكره ايضا واختار ومن انهم قد غفلوا عما بنوا عليه الامر هناك من ان المبحث الثاني والتحقيق ما حققوه هناك وفيه ما لا يخفى ورابعها ما ذكره بعض الافاضل ومن ان بين التخصيص والاستثناء عموما من وجه فان التخصيص قد يكون بغير الاستثناء والاستثناء قد لا يكون تخصيصا كما في ضربت زيدا الا راسه على عشرة الا ثلاثة فلا يظهر حكم احدهما من حيث هو بينا حكم الآخر كذلك فالمبحث الاول يشمل الاستثناء من حيث كونه مخصصا لا من حيث كونه استثناء نعرضهم في المبحث الثاني حكم من حيث انه استثناء فالمراد فيه بيان منتهى الاستثناء من حيث هو ويمكن ان يوجد مانع للتخصيص الى مرتبة لم يوجد ذلك للاستثناء الغير التخصيصي او مقتض للثاني دون الاول ولعل ذلك كما انه لما لم يكن افراد العام الا صحيح من عموم الاكثر في التخصيص ان العلاقة هي المشابهة فلذلك اشترطوا الكثرة ومن يزعم منهم ان العلاقة هو العموم والخصوص اقتصر فيها على القدر الثابت بخلاف الاستثناء الغير التخصيصي فان المستثنى يمكن ان يكون جزء للمستثنى منه كالرأس والثلاثة في المثالين فيتحقق العلاقة في غير الكثير ايضا وفيه انه لو تم ذلك لافتضح المبحث الثاني تفصيلهم بين صورتي امكان كون المستثنى جزءا للمستثنى منه وعدمه بالتجويز في الاولى دون الثانية مع انهم لم يفصلوا كذلك بل فصل بعضهم بالعكس فجوز نحو اكرم بني تميم الا الجهال وقد كان العالم واحدا ولم يجوز له على عشرة الا تسعة وخامسها ان مذهب الاكثر في المبحث الاول لزوم بقاء الكثرة مراده من قرب الباقي من مدلول العام مشابهة في الكثرة دون القرب المعتد به بل ذكر ابن الحاجب انه لم يقع الا في كلام اقل قليل منهم ثم الشك في انه لا تنافي بين الكثرة والنقصان على النصف وبظهر ضعفه من التأمل في كلماتهم في المبحثين وما ادعاه من الكثرة والقرب المشابهة وامثالها وسادسها ومواقوى الوجوه ومن ان الكلام في الاول في المستثنى منه في الثاني في الاستثناء ولا ملازمة بينهما فانهم في الاول حكموا بان استعمال العام في الخاص لا يصح الا فيما يقرب من العموم لعدم العلاقة في غيره وفي الثاني حكموا بجواز اخراج الاكثر بالاستثناء وان كان الاخراج من الاستثناد الى العام مع بقاء العام على معناه الحقيقي وتبلجلج في بالي وجه آخر يقرب من بعض الوجوه المذكورة ومن ان التخصيص والاستثناء امران مختلفان مفهوما بحسب المورد لا باعتبار المذكور في الوجه الرابع بل بمعنى ان للاستثناء احكاما مخصوصة به مثل احكامه المذكورة في علم النحو ومن جملة احكامه كونه مخصصا للعام فمن هذه الجهة يدخل في المبحث الاول واما بملاحظة جهة نفسه من حيث هو فلا يدخل فيه الا ترى ان الاصوليين عنونوه بخصوصه وذكروا له احكاما لم يشركوا فيها غيره كالبحث عن التناقض الذي ذكرناه سابقا فالحاصل ان الكلام هناك في العام من حيث انه عام وهنا في المستثنى منه من حيث انه مستثنى منه وهذا الوجه لا يخلو عن دقة الا ان يبقى فيه سؤال الفرق بين المقامين حيث يجوز الامر المستبشع عرفا في احدهما دون الآخر فليتدبر **عقد وحل** لعلك رأيت في بعض الكتب عنوان عدم اتصاف المخصصات المتصلة للعموم مع انها قيام الاتفاق عليه منا لما ذكره من عدم حجية مفهوم الوصف فاستبعد له فعبر بانه لا فرق بين تخصيص اللفظ بمورد الصفة التي هو المراد في باب التخصيص وتخصيص الحكم بحسب الواقع بان يدل على عدم ثبوت الحكم لغيره بحسب الواقع الذي هو المراد في باب المفاهيم فالثاني يمكن اجتماعه مع الاول وعدمه والعود عليك بان ما ذكر لا يلائم عدة الصفة في عداد المخصصات المتصلة كالاستثناء والشرط والغاية حيث انها تدل على انتفاء الحكم في المستثنى مع انتفاء الشرط وفيما بعد الغاية وليس مفادها مقصورا على مجرد رفع الحكم المدلول عليه بالعبارة حسبما ذكر فانه يدفع بان دلالة المذكورات على انتفاء الحكم المذكور بحسب الواقع ايضا غير مسلم ولذا وقع الخلاف فيها مع الاتفاق على كونها من المخصصات فان ابا حنيفة قد خالف في الاستثناء من المنفي والنزاع في مفهوم الشرط والغاية معروف والمسلم فيها ايضا هو القدر الذي ذكرناه وان شئت زيادة دفع التوهم بتقرير آخر فقل ان النزاع في المفهوم انما هو في انتفاء سنخ الحكم عن غير محل الوصف مثلا ولو بخطاب آخر والتخصيص ليس نفيا لسنخ الحكم عنه اذ غايته قصر شخص الحكم على محل ونفيه عن غيره فالفرق واضح وبه ينفتح ما في كلام ثاني الشهيدين ره حيث نفى الاشكال عن دلالة التعليق على الشرط والوصف وغيرهما على المفهوم في مثل الوقف والنذر والوصية فان الواقع في امثالها ليس انتفاء سنخ الحكم الذي هو المناط في ثبوت المفهوم بل انتفاء شخص الحكم ولا انتفاء الخاص وانتفاء سنخ الحكم فيها انما هو لعدم قابلية المحل لتعلق فرد آخر به مثلا لا من جهة اللفظ لتكون من قبيل المفهوم وان ما اشار اليه شيخنا الشارح في دفع الاشكال من اعتبار الحيثية والاعتبار بمعنى ان الوصف يعتبر تارة من حيث انه متعقب للعام واخرى من حيث نفسه فيكون اختلاف الحكم من جهة اختلاف الموضوع والمناط في الحجية في الاول فهم العرف قطعا وفي الثاني عدمه فهو ضعيف كما لا يخفى واضعف منه ما قيل من الفرق بالاختلاف الخارجي بجعل المدار في الاول التعليق على العام وهو بوصف كونه موصوفا وفي الثاني على نفس الوصف ولذلك عموا عنوانهم ثم عدم الفرق كما يظهر من بادي النظر **عقد وحل** مما يوهم التناقض حكمهم تارة بان كلام الشارع مبني على طريق المحاورات العرفية واخرى بانه يجب الفحص عن المخصص في العمل بالعام مع ان العام ظاهر عرفا في عمومه والجواب عنه من وجوه منها ان ظاهر غير واحد من الاصوليين ان صيغ العموم حقائق مجازات مشهورة في الخصوص كما ينطق به مثل المشهور ما من عام الا وقد خص فيورث الشك فيجب الفحص فحينئذ ليس ظاهر العموم حتى يعمل به من دون فحص عن المعارض فالقاعدة العقلية تشملها ومنها ان مقتضى المحاورات العرفية حمل العام على العموم اذا لم يلاحظ بعض الضوابط المنتظرة منه

في الاشكال الرابع في استثناء الاكثر

في بيان معنى تخصيص العام بالمخصص المتصل

ممنه

في المباحث المتعلقة بالمطلق والمقيد

تمنع عند الأمر في المقام من قبيل ما عارضه حجة حاجة للعلم بوجود مخصصات كثيرة فبعد حصول العلم الاجمالي لا بد من الفحص بصير من قبيل الشبهة المحصورة التي حكموا بوجوب الاجتناب عنها اذ منها يظهر الفرق بيننا وبين اصحاب الائمة عليهم السلام حيث انهم كانوا مشافهين بل هم المخاطبين بخطابهم عالمين بمصطلحهم واجدين للقرائن وكانوا يسئلونهم عليهم السلام عن كل ما احتاجوا اليه فربما كان التخصيص معلوما لهم من الخارج وكان اكثرهم محتاجين حين السؤال فكلامهم معهم لا بد ان يكون بحيث يفهم حقيقة الامر فيجب ان لا يؤخروا البيان عن وقت مخاطبتهم اذ المفروض انه وقت حاجتهم فاذا القوا اليهم العام بدون ذكر المخصص وجب عليهم العمل به فكان تكلمهم معهم من قبيل المكالمات العرفية الصادرة من الموالي والعبيد لذا كان اصحاب الائمة اذا سمعوا عاما عن امامهم عملوا به من دون سؤال عن وجود مخصص له وعدمه بخلاف المجتهد في هذا الزمان فانه لا بد له من استفراغ وسعه في الفحص عن المعارض ومنها المخصص لثبوت العلم الاجمالي على الوجه الذي مر اليه الاشارة والفرق بين حالهم وحالنا هو الفرق بين الشبهة البدوية والشبهة المسبوقة بالعلم الاجمالي وبهذا يتم جريان الاصل في الاولى بالنسبة الى الثانية مما لا ينكر ولا يخفى ومنه يظهر سقوط ما قوي به البعض اصل الشبهة من انا مشاركون لهم في التكليف لانه لزم من تحصيل تكاليفهم المستفادة من الخطابات المتوجهة اليهم وتحصيل ذلك لا يمكن الا بتحصيل طريق فهمهم وهذا هو الغرض الداعي الى تأسيس الاصول اللفظية ولازم ذلك استخراج الاحكام من الاخبار بطريق استخراجهم وطريقهم في العام حمله على العموم بدون ترقب وتفحص وجه السقوط غني عن البيان هذا طريق دفع التناقض في الكلام في المقام فالمجال واسع لما الخارج عن المرام **عفى وحل**

مما يلوح من ظاهر الشيد ما فع حكمهم ببناء العام على الخاص فيما اذا وردا متنافيي الظاهر وامكن البناء مع اختلافهم في جواز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد حيث ان ظاهر كلماتهم في المقام الاول يشمل ما اذا كانا من الكتاب والسنة او احدهما من احدهما والاخر من الاخر فيرجع كلامهم هناك الى الحكم بتخصيص احدهما بمثله وغيره وما وجه التوفيق فذكر بعض الافاضل في حل هذا المشكل انه لا بد في تخصيص شيء باخر من ثبوت امرين احدهما كون الثاني دالا على تخصيص الاول وثانيهما ان يكون بعد دلالته عليه صالحا بان لم يوجد فيه مانع من فعلية التخصيص وكل من الامرين قد ينفك عن الاخر ولا يكفي احدهما بمجرده فيه مثلا اذا ورد نص متواتر عام وورد علم ان تمام الكلام من المعصوم عليه السلام وشك في لفظ الغير الذي وقع فيه هل هو وصف او استثناء فلا شك في التخصيص بعد رفع الشك من الجهة الاولى ولو ورد نص متواتر الا يوما علم ان الاستثناء من الراوي ولم يعلم انه هل يقبل الزيادة من الراوي ام لا فانه لا شك في ان قوله الا يوما دال على التخصيص لكن الشك في انه هل يجوز تخصيص كلام المعصوم عليه السلام ام لا بل كونه من الراوي مانع فالكلام في المسئلة الثانية في بيان الجواز والصلاحية مع فرض الدلالة على التخصيص بمعنى انه اذا كان مدلول الخبر التخصيص للكتاب فهل يجوز تخصيصه ام لا حتى انه لو ورد خبر ان الاية الفلانية مخصوصة بكذا فيكون محلا لذلك النزاع وفي المسئلة الاولى في الدلالة على التخصيص وعدمها بمعنى انه اذا ورد حكم عام ولحق منافيه فهل يدل الثاني على تخصيص الاول حتى لو ثبت من المعصوم جواز تخصيص الخبر بالخبر وورد خبر عام واخر خاص كان من محل هذا النزاع والحاصل ان النزاع الاول راجع الى الامر الاول والثاني الى الثاني وهذا الوجه لا يخلو عن متانة واما جعل البحث الاول تفصيل الصغرى والثاني لتحصيل الكبرى كجعل الثاني ناظرا الى الجواز والاول الى الوقوع على ما هو مناط الفرق عند بعضهم فليس مما ينبغي واضعف منهما جعل احدهما راجعا الى الاخر بدون فرق بينهما **عفى وحل**

لا يخفى التناقض بين اتفاقهم في مبحث المطلق والمقيد على حمل الاول على الثاني والعمل به بدون سواء كانا مثبتين او منفيين او مختلفين وبين اختلافهم مع ذلك في اقتضاء النهي للفساد ايضاح الواضح انه اذا ورد الامر بشيء ثم ورد النهي عن بعض افراده فمقتضى الامر صحة الطبيعة المامور بها في ضمن اي فرد كانت ومقتضى النهي فساد ذلك الفرد المنهي عنه تقييد الاطلاق فان قلنا باقتضاء النهي للفساد وعدمه ان قلنا بعدمه فكيف يجامع مع هذا الخلاف ذلك الوفاق ويمكن ان يدفع بوجوه الاول منع الاتفاق هناك والثاني تسليمه بالنسبة المنفيين والمثبتين دون المختلفين وفيهما ما لا يخفى والثالث ان يدعى ان تقييد المطلق بمقتضى المقيد فلا بد ان يحكم بحرمة الفرد المنهي عنه لاقتضاء النهي اياها قطعا فيقيد به اطلاق الامر من حيث الحلية واما التقييد به من حيث الصحة فمبني على المسئلة الاخرى فان بني فيها على الاقتضاء قيد والا فلا والرابع ان النزاع في مسئلة النهي صغروي وفي مسئلة المطلق والمقيد كبروي بمعنى ان المراد فيها انه يحمل المطلق على المقيد اذا كانا متعارضين وفي الاولى ان الامر والنهي هل يكونان متعارضين ام لا والخامس ان موضوع مسئلة النهي هو ما يكون المامور به متحدا فيه مع المنهي عنه ويمكن ارجاعه الى المتعدد المختلف بسبب الحكم كصل ولا تصل في الدار المغصوبة حيث انه يمكن ارجاع النهي فيه الى الغصب لكن حكموا عنه بالجواز عقلا لا عرفا والمحقق الخونساري بالجواز عرفا ايضا بخلاف موضوع مسئلة المطلق والمقيد فانه لا يمكن ارجاع لا تعتق رقبة كافرة الى عنوان اخر مختلف بسبب الحكم كالنهي عن الكون ... بشهادة ما ادعينا انهم حكموا بالفساد وادعوا عليه الاتفاق فيما اذا تعلق النهي بالعبادة مثل لا تصلي حائضا فان التسخر للفساد عدم امكان ارجاعه الى المتعدد فمحل خلافهم موضوع امكان الارجاع وهذا الوجه جيد لو تم الوجه السابق عليه ان كان محلا للمناقشة من حيث انهم لم يصرحوا في باب المطلق والمقيد بما ذكرناه لم يلتفتوا اليه بل الظاهر من كلماتهم ان النزاع الصغروي فيه ايضا متحقق حيث انهم يشترطون في حمل المطلق على المقيد اتحاد السبب والحكم حتى يتحقق التعارض ومما حققنا ظهر ان هذا التناقض ليس من الاعضال بحيث لا يمكن دفعه حتى لا ينبغي الاقرار بالعجز عنه كما صدر عن بعض الاعلام سيما اذا انضم الى نسبة الغفلة الى القوم في تنقيح العنوان القول بما يشعر بالتنبيه كما صدر عن بعض من في هذا الزمان **عفى وحل**

اورد شيخنا البهائي ره على القوم نقضا وملخصه انهم اتفقوا في باب المطلق والمقيد على حمل الاول على الثاني كما اذا قيل ان ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة واختلفوا مع ذلك في حجية مفهوم الوصف فاذا لم يكن مفهوم الوصف حجة عندهم فكيف يقيد به المطلق فهذا تناقض ظاهر والجواب عنه من وجوه احدها ما ذكره المورد وهو ان المختلف في حجيته هو الذي لا يقابلها المطلق والمتفق على حجيته هو الذي يقابلها ذلك فلا تناقض ثانيها ما ذكره المحقق القمي ره وملخصه ان مفهوم قوله اعتق رقبة مؤمنة عدم وجوب عتق غير المؤمنة لا حرمة عتق غير المؤمنة فلا ينافي جواز عتق الكافرة وحمل المطلق على المقيد انما هو من جهة ملاحظة المنطوق لا المفهوم فان المطلوب ان كان عتق فرد واحد فالرقبة مع وجوب عتق المؤمنة لا يمكن الامتثال بغيرها وان كان مطلوب الطبيعة فيعلم جواز عتق المؤمنة حصول الامتثال

بيان مختار بعض الافاضل

في دفع الشبهة المشهورة التي اوردها شيخنا البهائي ره

في المباحث المتعلقة بالكتاب الكريم

٣١ بايجاد الطبيعة في ضمنه فلا يبقى طلب حتى يحصل الامتثال بغيرها فلا منافاة بل لقول بعد حجية المفهوم وجوب حمل المطلق على المقيد الا ان يدعى ان المراد من كفارة الظهار
عتق رقبة مؤمنة لا مجرد ايجاب عتق رقبة مؤمنة فحينئذ يصح الاعتراض في باب التنظير لكنه لا يصح بل نقول بعد التامل نظرا الى انه يكفي اثبات الحكم مع الاخذ بالمنطوق
ووحدة المطلوب فلا حاجة الى استفادة من المفهوم ثالثها انهم اختلفوا في ان الحكم المنفي بالمفهوم هل هو المذكور او الثابت بالمنطوق بعينه من الغنى والتخيير ونوعه او خصوص
الاول فذهب المشهور الى الاول واختار بعض المتاخرين الثاني فالمفهوم من قولنا اعتق رقبة مؤمنة عنده ان الكافرة لا يجب عتقها عينا وح لا يحصل التنافي
بين المطلق والمقيد مع فرض حجية المفهوم ايضا فلو كان وجه المنافاة حجية المفهوم لكان اللازم على مثل البعض المذكور عدم حمل المطلق على المقيد بناء على مذهبه مع
حمله عليه كغيره ولم ينبه احد على ذلك فيعلم ان وجه المنافاة عند القوم ليس ذلك رابعها انه لو كان وجه المنافاة ثبوت المفهوم للوصف لما جرى في عدم الحمل في
اللقب نحو اكرم عالما اكرم زيدا مع انها تجري بلا فرق وبعد فرض عدم دخلية المنافاة لا يلزم التناقض اصلا كما هو ظاهر والوجوه المذكورة وان امكن تتميم كلها او
بعضها تام لا غبار عليه **عقد وحل** ربما يطعن في اعجاز القران بانه مما اختلف في وجهه وكل ما هو كذلك فهو غير معلوم بل معلوم العدم اما الصغرى فلان
اكثر المتكلمين على ان جهة اعجازه الفصاحة واليه ذهب العلامة ره في محكي نهج المسترشدين وذهب بعضهم الى ان اعجازه من جهة الاسلوب ومنهم من قال انه من جهتهما معا وذهب
بعضهم الى انه بهما وباشتماله على العلوم الشريفة ومذهب بعض من جهة خلوه عن التناقض وقيل انه من جهة اشتماله على الاخبار الغيبية وذهب السيد المرتضى ره ووافقه
جماعة من اهل الخلاف منهم النظام الى انه من جهة الصرفة بمعنى ان الله تعالى صرف الناس عن معارضته وهذا يحتمل وجوها ثلاثة سلبهم القدرة وسلبهم الداعي اليه
مع وجود القدرة وسلبهم العلوم التي كانوا يتمسكون بها في المعارضة الى غير ذلك من الاقوال واما الكبرى فلان قضية تقابل الاقوال ان صار كل قول منها لاجل
بالقول الآخر مكان ردها فيصير كل الوجوه مردودة ولم يفرض في باب الاعجاز شيء من تلك الوجوه فبعد بطلانها يبطل اصل الاعجاز لا بد في تحققه من تحقق احدها مع ان دعوى
النبوة عامة بالنسبة الى كافة الناس فلا بد ان يكون معجزها ايضا عامة فلا بد ان تكون بحيث يفهمها كل الناس والاختلاف المذكور ينبئ عن خفائه كل من الوجوه الظاهرة من
المختلفين عن الاخرين حيث ان كلا منهم ينكر ما فهمه الآخر فليس بين جهة واضحة من جهات الاعجاز مع انه لا بد منها عقلا فلا اعجاز له وربما يؤيد ذلك بان كلا من الوجوه المذكورة
قابل في نفسه للانكار فلا يمكن الزام الخصم به ولا يحصل القطع بالاعجاز والجواب ان هذا الاختلاف انما نشأ من معلومية اصل الاعجاز وكونه مسلما مفروغا عنه
مجمعا عليه وذلك انه مما نشأ من معلومية ان النبي صلى الله عليه وآله تحدى بالقران الكريم وانهم من تصدى لمعارضته من العرب العرباء لعجزهم عن الخطباء الفصحاء البلغاء
مع انهم اهل العصبية والجاهلية الجهلاء وارباب الكبر والخيلاء فاقروا بالعجز والضعف والقصور وليس ذلك من جهة تقيتهم لعدم مقتض لذلك بعد ظهور قوتهم وكثرة
قبيلته[illegible] والنبي ادعى النبوة واظهر الامر وهو وحيد فريد على فترة من الرسل وطول الهجعة من الامم وتلاطم من الحروب واندراس الملة والعلوم وانطماس صحاح الآثار وكرسوم الدنيا
كاسفة النور ظاهرة الغرور على حين اصفرار من ورقها واياس من ثمرها واغورار من مائها وقد ركبوا المشقة ونصبوا الحروب بحيث لم تزل قائمة على الساق فلو امكنهم المعارضة
لم يقدموا على هذه الشدة مع انهم اولو العقول وارباب الالباب عنفا ففهموا جهة الاعجاز انما هو في مقام التكلم لا في مقام الاثبات ومنه يظهر الجواب عما يقال ان الاجماع
لو سلم فيما نحن فيه انما هو من الاجماعات التقييدية التي لا حجية فيها نظرا الى ان المجمعين مختلفون في المستند لا ينفع الاجماع بعد ظهور اختلافهم وبطلان ما استند اليه بعضهم
في نظر الباقين الا ترى انه لو اتفق جماعة على النظر الى امر لكن كان مستند نظر احدهم انها امة ومستند الثاني انها اخته والثالث انها زوجته والرابع انها عمته الى
غير ذلك لم يكن للاجنبي ان يتمسك في جواز نظره اليها بالاجماع اظهرها النظام ان هذا الامر مما هو ثابت في الغرض بالوجه مع انا نقول ما نحن فيه ليس من قبيل المثال
المذكور فان القدر المشترك الكلي وهو نفس كونه معجزا ثابت هنا وانما الاختلاف في الخصوصيات ولا يضر ذلك بالاصل الثابت في المثال المناسب ان يفرض ما اذا اتفق
جماعة على اكرام شخص لوجوه مختلفة مثل ان احدهم يكرمه لعلمه والآخر لتقواه والآخر لكرمه والآخر لشجاعته الى غير ذلك فلا حظ ظهور كل الاوصاف المذكورة للكل ظهور
البعض للبعض فحينئذ لا مانع من كون اصل الاعجاز مجمعا عليه كما لا مانع في المثال من كون الاكرام كذلك نعم اذا كان الخصوص المقصود اثبات جامعيته للوجوه عند الجميع
لم يثبت بذلك المقصود اثبات القدر المشترك الكلي والاتفاق عليه حاصل بتوجيه كل واحد من المتفقين بوجه من الوجوه والحاصل ان المقصود في مقام اثبات الاعجاز
وهو حكم خاص في موضوع خاص وان اختلفت الجهات والعلل فان اختلافها لا يوجب اختلاف الموضوع فانها جهات تعليلية لا تقييدية بحيث يتكثر الموضوع بها لظهور
ان الخارق للعادة معجز سواء كان من قبيل الفصاحة او الصرفة او الاسلوب او غيرها لا يقال بعد عدم ثبوت وجه متفق عليه من الوجوه يضعف اصل القدر المشترك فلو
ان يورد بان هذا الاجماع انما هو مجرد التقليد والتعبد الا فلم لا يكون له وجه ظاهر لانا نقول الا انها مختلفة وتميز الاعجاز في غاية الاشكال فكل يظهر له ما يميل اليه
فهم ما اعظم شأنا ما له في مقام الاعجاز وجوه عديدة يجتمع بها الآراء المختلفة فان هذا من اظهر الادلة واقوى الشواهد على الاعجاز **عقد وحل** ٤٩
مما قد يستدل به بعض الاوهام الفاسدة والافهام الكاسدة ان آيات القران مختلفة في الفصاحة فان الفرق بين يا ارض ابلعي ماءك وتبت يدا ابي لهب من قبيل الامثال
المشهورة فان كان الباري تعالى قادرا على جعل كل الآيات في غاية مرتبة الفصاحة ولم يجعل لزم البخل بل نقض الغرض بعد فرض كون الفصاحة من جهات الاعجاز فيه والا لزم العجز
عليه تعالى وهذه الشبهة من نسج العنكبوت لو كانوا يعلمون توضيح ذلك انا نختار انه قادر على كلما انه قادر على كل شيء لكن لا يلزم من ذلك البخل ولا نقض الغرض
اذ المقصود من تنزيل القران تذكرة الناس تعليمهم الاحكام وارشادهم عن الضلال وتنبيههم عن الغفلة وهدايتهم الى الطريق الصواب لا نحو الفصاحة في شيء منها الا لا و
من الناس التي يجعلها مستند الاعجاز الكاشف عن رسالة من قبل الله تعالى وصدق عن اخبار الغيب ويكفي بالنسبة كونه في مرتبة الفصاحة بحيث يعجز الفصحاء عن الاتيان
بمثل آية منه ان لم يكن جميع آياته في غاية مرتبة الفصاحة مضافا الى ما ذكره بعض علماء العامة من انه لو جاء القران كله على الوجه الافصح لكان على غير النمط المعتاد في كلام العرب

بيان وجوه اعجاز القرآن

في دفع شبهة في تبت يدا ابي لهب

في المباحث المتعلقة بالكتاب الكريم

من الجمع بين الأفصح والفصيح فلا تتم الحجة في الأعجاز اذ للقائل ان يقولوا للنبي صلى الله عليه وآله ائتنا بالأفصح لنا على نسبه كما لا يصح لمن يدعي النبوة ان يأتي بالأعجز قد غلبتك بنظري
فما قيل في هذا المقال انما هو في مقام المماشاة والا فقلنا ان نختار مسلك بعض اهل التحقيق المحققين بل تتبعيد من الخاصة بل العامة ايضا كالغزالي والقاضي الباقلاني على ما حكي
عنهما من ان الآيات كلها في اعلى درجة مقامات الفصاحة والبلاغة وان اختلفت بحسب الظاهر الفصاحة والبلاغة فيها بحسب اختلاف المقامات فانه لا شك ان البلاغة
تقتضي ان يتكلم في كل مقام بما يقتضيه الحال من الاسلوب واللفظ وغيرهما فقد يكون مقتضى الحال تادية المراد بطريق الكناية وقد يكون مقتضاه تاديته بطريق الاستعارة
الى غير ذلك من فنون الكلام وضروب تادية المراد فالفصاحة الحاصلة في الكلام المشتمل على التصريح مثل الكلام المشتمل على التعريض بحسب مقامهما وان كان الثاني ابلغ والطف
وكذا الكلام بالنسبة الى الحقيقة والمجاز وغيرهما فلا يكون القرآن مشتملا على الفصيح والافصح والبليغ والابلغ بل الكل في اعلى مرتبة الفصاحة والبلاغة نعم لا ننكر اختلاف
الآيات في الاشتمال على المحسنات واللطائف والنكات الظاهرة عندنا وعند فصحاء العرب المعترفين بالعجز ولذا اخذ كل من الاربعة اعني ابن ابي العوجاء وابا شاكر الديصاني
وعبد الملك البصري وابن المقفع المتعاهدين على نقض القرآن باتيان مثله ربعا في العام القابل في مقام الاقرار بالعجز عن الاتيان بما وعدوه من القرآن تحيرا في قصص كما في الخبر
المروي في الاحتجاج فان الذوق السليم يختلف في النظر كسائر القرآن بل اشتهر في الالسنة ان افصح الآيات قوله تعالى يا ارض ابلعي ماءك الآية وهذا ليس الا لاسلوبه العجيب
المطبوع عند الافهام المستقيمة والاذهان القويمة واشتماله على ما لا يشتمل عليه غيره من الآيات من المحسنات البديعية فقد نقل الفاضل السيوطي في كتاب الاتقان عن
ابن ابي الاصبع انه قال لم ار في الكلام الالهي مثل قوله تعالى يا ارض ابلعي ماءك فان فيها عشرين ضربا من البديع وهي سبع عشرة لفظة وذلك المناسبة التامة في ابلعي
واقلعي والاستعارة فيهما والطباق بين الارض والسماء والمجاز في قوله يا سماء اقلعي فان الحقيقة يا مطر السماء والاشارة في وغيض الماء فانه عبر به عن معان كثيرة لان الماء لا يغيض
حتى يقلع مطر السماء وتبلع الارض ما يخرج منها من عيون الماء فينقص الحاصل على وجه الارض من الماء والارداف في واستوت والتمثيل في وقضي الامر والتعليل فان غيض الماء
علة الاستواء وصحة التقسيم فانه استوعب فيه اقسام الماء حالة نقصه اذ ليس الا احتباس ماء السماء والماء النابع من الارض وغيض الماء الذي على ظهرها والاحتراس في الدعاء لئلا
يتوهم ان الغرق لعمومه شمل من لا يستحق الهلاك فان عدله تعالى يمنع ان يدعو على غير مستحق وحسن النسق وائتلاف اللفظ مع
المعنى والايجاز فانه تعالى قص القصة مستوعبة باخصر عبارة والتسهيم فان اول الآية يدل على آخرها والتهذيب فان مفرداتها موصوفة بصفات الحسن كل لفظة سهلة مخارج الحروف
عليها رونق الفصاحة مع الخلو من البشاعة وعقادة التركيب وحسن البيان من جهة ان السامع لا يتوقف في فهم معنى الكلام ولا يشكل عليه شيء منه والتمكين لان الفاصلة مستقرة
في محلها مطمئنة في مكانها غير قلقة والانسجام قال الفاضل المذكور بعد نقله هذا ما ذكره ابن ابي الاصبع قلت وفيها ايضا الاعتراض انتهى اقول انه جبر ابن ابي الاصبع
لم يف بتمام العشرين على مقتضى المنقول ويخطر بالبال ضرب آخر وهو الجناس التام في ابلعي وابلعي **عقد وحل** ربما يورد من جهة الى غير النصارى من المتصلبين
للاسلام بان ما عليه اهل الاسلام من ان فصحاء العرب عجزوا عن معارضة القرآن واقروا بفصاحته وبلاغته فلعلهم قد عارضوه بما لم يصل الينا او ذهب لتبن بغلبة
شوكة الاسلام وهذا الاحتمال انما نشأ من قلة الفهم وغلبة ظلمة الوهم وجوابه اما بالنسبة الى الاحتمال الاول فهو انه لو كان كذلك لما خفي سيما مع توفر الدواعي واجتماع الهمم على
نقل الامور العجيبة والشؤون الغريبة سيما في مثل هذا الشأن والامر الذي كان منتهى مالهم ومؤخر امالهم حيث انه لو تحقق لم يحتاجوا الى ما ارتكبوه من المحاربة والمضاربة
ولسهمها فكيف لم يظهر هذا الامر مع توفر الدواعي لهذه المرتبة وهل يكون هذا الامر اقل من ضبط القصائد والخطب الفصيحة والقصص والامثال المليحة ولقد نقلوا عن مسيلمة
الكذاب جملة من المزخرفات التي قد بقيت حكايتها الى الآن واما بالنسبة الى الاحتمال الثاني فهو انه لو سلم ذهابه من بين المسلمين فلا شبهة في توفر الدواعي على ابقائه من
الكفار من اهل الكتاب وغيرهم مع انهم اضعاف اهل الاسلام بمراتب المتكثرة سيما اليهود الذين هم اشد الناس عداوة للذين آمنوا ولم يمنع اهل الكفار بذلك حتى ترك
من علماء النصارى لرد الاسلام مع اهتمامهم في اظهار كل ما ينطفي به نور الاسلام باعتقادهم فنحن معاشر المسلمين اذا كنا لا نضائق من ان تنضبط امورا فيها اكثر نبوة
النبي عيسى بحسب نظار العلماء مع انا معترفون بنبوته مثل نقل اخراج السامري لبني اسرائيل عجلا جسدا له خوار الذي هو خرق العادة في الظاهر فكيف يضايقون مع
انهم منكرون لنبوة نبينا صلى الله عليه وآله ومن المباحث المذكورة يحصل شبهات كثيرة تورد على اهل الاسلام مثل التشكيك في امر شق القمر وانكاره لعدم ضبط مورخي الكفار
لم ولولا مخافة التطويل وخروج الرسالة عن وضعها اجمالا وعزمنا الاجل اللائق والملفقات البيان ذكرناها وفيما ذكرته كفاية لمن له ادنى انصاف وجانب الاعتساف **عقد
وحل** ربما طعن بعض السفهاء الذين كانوا يخوضون في آيات الله تعالى في الكتاب الكريم بوجوه احدها انه خال عن الفصاحة والبلاغة لانه لا نظم ولا ترتيب له ولانه
مشتمل على التكرارات الكثيرة ويحتوي على الكلمات التي لا فائدة فيها الا التقفية وثانيها انه مشتمل على كثير من المطالب المبهمة والقصص الواضحة التي لا فائدة في ايرادها
لاشتهارها وثالثها انه مشتمل على امور لا معنى ولا محصل لها مثل قوله تعالى والقى في الارض رواسي ان تميد بكم وقوله تعالى فاتبع سببا حتى اذا بلغ مغرب الشمس وجدها تغرب
في عين حمئة الآية ورابعها انه مشتمل على الاختلافات المؤدية الى التناقض منها انه تعالى قال ثم لم تكن فتنتهم الا ان قالوا والله ربنا ما كنا مشركين وقال ولا يكتمون الله
حديثا فقد كتموا ومنها انه تعالى قال فاذا نفخ في الصور فلا انساب بينهم ولا يتساءلون ثم انه تعالى قال واقبل بعضهم على بعض يتساءلون ومنها انه تعالى قال ائنكم
لتكفرون بالذي خلق الارض في يومين حتى بلغ طائعين ثم قال في آية اخرى ام السماء بناها ثم قال والارض بعد ذلك دحاها ومنها انه تعالى قال [illegible] تراهم
خاشعين من الذل ينظرون من طرف خفي ومنها انه عز وجل قال الذين آمنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله وقال تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم فالوجل
خلاف الطمأنينة ومنها انه تعالى قال وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى الا ان قالوا ابعث الله بشرا رسولا وسوقه على حصر غيرها ومنها انه تعالى قال
ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا وقال ومن اظلم ممن ذكر بآيات ربه فاعرض عنها ومن اظلم ممن منع مساجد الله الى غير ذلك من الآيات فان المراد لا اشد منها اضافة التنافي

في المباحث المتعلقة بالكتاب الكريم

٣٨ لا اصل له فلم يكن خبرا وان كان خبرا وان اخذت الايات على ظواهرها ادى الى التناقض الصريح ومنها قوله تعالى لا اقسم بهذا البلد مع قوله وهذا البلد الامين ومنها قوله تعالى اقسمنا كلمتهم مع قوله وتخلقون افكا وان تخلقون من الطين وامثالهما ومنها قوله تعالى ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام الاية مع قوله تعالى قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي الاية فان الاول دل على عدم نفاد كلمات الله والثاني يدل على نفادها بعد نفاد البحر ومنها قوله تعالى فاذا هي ثعبان مبين مع قوله تعالى تهتز كانها جان فان الثعبان الكبير من الحيات والجان الصغير منها ومنها قوله تعالى وقفوهم انهم مسئولون وقوله تعالى فلنسئلن الذين ارسل اليهم ولنسئلن المرسلين مع قوله تعالى فيومئذ لا يسئل عن ذنبه انس ولا جان ومنها قوله تعالى فاتقوا الله حق تقاته مع قوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم ومنها قوله تعالى فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة مع قوله تعالى ولن تستطيعوا ان تعدلوا بين النساء ولو حرصتم حيث ان الاول يفيد امكان العدل والثاني ينفيه ومنها قوله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء مع قوله تعالى امرنا مترفيها ففسقوا فيها وخامسها انه مشتمل على الاختلاف في القول المؤدي الى التناقض فانه تعالى كثيرا ما قص القصة الواحدة فيه بعبارات يكون مفاد بعضها غير مفاد البعض الاخر كقوله تعالى في ادم مرة من تراب واخرى من حما مسنون وثالثة من صلصال كالفخار وفي كيفية سجود الملئكة لادم ومخالفة ابليس فسجدوا الا ابليس كان من الجن ففسق عن امر ربه الا ابليس ابى واستكبر الا ابليس ابى ان يكون مع الساجدين الى غير ذلك من العبارات وكذا في حكاية موسى مع فرعون الى غير ذلك من وجوه الطعن التي نكتفي عنها بذكر ما نقلنا حيث انه عمدتها واقواها اقول ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم لنا عن هذه الوجوه المذكورة جواب اجمالي وجواب تفصيلي اما الاول فهو ان القران المجيد الفرقان الحميد كتاب لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا لا تنقضي عجائبه ولا تنفد غرائبه ولا تخلقه كثرة الترديد ولو جمع لا يدركه الطعن والقدح لا يعتريه النقض والمدح لا تدرك حقائقه ولا تفهم دقائقه بحر متلاطم زيارة منكره وبحارة لا يعرف ليله الا من يفهم نفس السر ولا يقدر على وصفه الا من بشر في قلبه معه من نواره فبعد تحقق ذلك عند العالم الخبير البصير قد نكل من طعن فيه يكشف لك عن عدم التعامد وقلة فهمه وقلة كماله وعلم ان ذلك انما نشأ لنبوته ولا يعتني بمقاله ولا يلتفت الى احتماله واما الثاني فنقول فيما الجواب عن الاول فبالنسبة الى الدعوى الاولى فهو مما لا يحتاج الى البيان سيما مع ملاحظة ما قدمنا اذ لا ينكر فصاحة القران وبلاغته الا من لا يعرف معناها كيف وهو كلام لو وجد لايه مثل كتاب كبير عربي فصيح حسن الاسلوب كانت تمس به الحجة ولذا لم يقدر المنكرون له على معارضته بل عدلوا الى المحاربة تارة والى الاستهزاء اخرى فمرة قالوا سحر ولغو لو نشاء لقلنا مثل هذا ان هذا الا اساطير الاولين وكل ذلك من التحير والانقطاع ولعمري انهم لم يتمكنوا من الاتيان باية من مثله كيف من انزله هو الله الذي احاط بكل شيء علما فاذا اراد ترتيب اللفظ علم باحاطته ان اي لفظة تصلح ان تلي الاولى ويتبين المعنى بعد المعنى فمثل هذا الكلام لا يصدر الا عن مثل العالم المحيط بجميع الاشياء لفظا ومعنى تشبيها ولذا لا يشابه بكلام البشر في اسلوبه وما احسن ما قيل ان مراتب تاليف الكلام خمس الاولى ضم الحروف المبسوطة بعضها الى بعض لتحصيل الكلمات الثلاث الاسم والفعل والحرف والثانية تاليف هذه الكلمات بعضها الى بعض لتحصيل الجمل المفيدة وهو النوع الذي يتداوله الناس جميعا في مخاطباتهم ويقال له المنثور من الكلام والثالثة ضم بعض ذلك الى بعض ضما له مبادي ومقاطع ومداخل ومخارج ويقال له المنظوم والرابعة ان يعتبر في اواخر الكلام مع ذلك تسجيع ويقال له المسجع والخامسة ان يجعل مع ذلك وزن ويقال له الشعر والمنظوم اما محاورة ويقال له الخطابة واما مكاتبة ويقال له الرسالة فانواع الكلام لا تخرج عن هذه الاقسام ولكل من ذلك نظم مخصوص والقران جامع لمحاسن الجميع ليس على نظم شيء منها ويرشد الى ذلك انه لا يصح ان يقال له رسالة او خطابة او شعر او سجع فليس بتاليفه على هيئة يتعاطاها البشر بحيث يمكن ان بالزيادة والنقصان كالكتب الاخر فترى البليغ ينشئ قصيدة او خطبة ثم ينظر فيها فيغير فيها وكتاب الله تعالى لو نزع منه لفظة وادير لسان العرب على لفظة احسن منها لم يوجد كذا ما قيل من ان الكلام مختلفة متفاوتة فمنها البليغ الرصين الجزل ومنها الفصيح القريب السهل ومنها الجائز المطلق الرسل وهذه اقسام الكلام الفاضل المحمود واعلاها الاول وبلاغات القران حازت من كل قسم منها حصة واخذت من كل نوع شعبة فبالجملة فهذا الامر اوضح من ان يطال فيه الكلام واما الاشكال على علماء الفصاحة بعدم النظم والترتيب ففيه اولا ان النظم والترتيب لا دخل له بالفصاحة اصلا وثانيا ان المطلوب بها لا يكون مرتبا ومنظما وهو مقتضى الفصاحة والبلاغة عدم الترتيب والنظم كما هو حال القران فانه نزل نجوما بحسب المصالح الموجودة في الاوقات المختلفة وثالثا ان التحقيق ان هذا النظم والترتيب الذي عليه القران في زماننا هذا انما وقع من اصحاب النبي ص ليس من الله على هذا الترتيب كما ذهب اليه بعض العلماء من الخاصة كشيخنا الطبرسي صاحب مجمع البيان وجمهور العامة وقد صنفوا في بيان مناسبات الايات والسور بعضها مع بعض كتبا ورسائل وبينوا فيها وجوه المناسبة حتى تم ما ظاهره الاستقلال والمغايرة مثل انهم ذكروا ان عادة القران جرت على انه اذا ذكر احكاما ذكر بعدها وعدا ووعيدا ليكون باعثا على العمل بما سبق ثم ذكر ايات التوحيد والتنزيه ليعلم عظم الامر والناهي فقيد ذلك قريبا مثله في سورة البقرة والنساء والمائدة وربما يكون الارتباط والمناسبة بقرائن معنوية واسباب باطنية كالتنظير في قوله تعالى كما اخرجك ربك من بيتك بالحق عقيب قوله اولئك هم المؤمنون حقا فانه تعالى امر رسوله ان يمضي لامره في الغنائم على كره من اصحابه كما مضى لامره في خروجه من بيته لطلب العير او للقتال وهم له كارهون والمقصود ان كراهتهم لما فعل من قسمة الغنائم ككراهتهم للخروج وقد تبين في الخروج الخير من الظفر والنصر والغنيمة وعز الاسلام فكذا ما فعله من القسمة فليطيعوا ما امروا به ويتركوا هوى انفسهم وكالتضاد في قوله تعالى في سورة البقرة ان الذين كفروا سواء عليهم الاية بعد الاية السابقة عليها المبينة لاوصاف المؤمنين الى غير ذلك من وجوه المناسبة لقد تصدى لبيان المناسبات في تمام القران بحيث يظهر منه كمال اهتمامهم بالعربية بشعبها واصنافها فان كان الموضوع علينا مشاركا للامامية فالحق عند محققينا ان هذا الترتيب انما صدر من الائمة كان يورد علينا لقلنا عليهم الجواب قد اجابوا بما يسكت الخصم واما بالنسبة الى الدعوى الثانية فالانصاف ان التكرار بهذا النحو من اعلى مراتب الاعجاز حيث انه ادخل في الزام الخصم والتبيان لذلك انه اذا عبر فصيح من الفصحاء عن معنى من المعاني المقصودة بعبارة فصيحة ولما بكلام فصيح بليغ وتحكيه الفصحى فعجزوا عن الاتيان بمثلها ثم عبر عنه بعبارة ثانية كالاولى في الفصاحة والبلاغة فعجز الخصم في المرة الثانية ايضا وهكذا الى ان يحصل عبارات كثيرة دالة على معنى واحد كان ذلك ادل على فصاحة من يعبر بها المتعددة بالعبارة الفصيحة الا ترى انه لو عارض شاعر شاعرا اخر بشعر مليح وعجز ذلك الشاعر عن التعبير بالمعنى الذي عليه

في اثبات فصاحة القران وبلاغته واعجازه

فيما يتعلق بنظم القران

كثر

الشعر لشعر مثله في مرتبة الفصاحة ثم نظم الشاعر الاول ذلك المعنى بعينه بشعر آخر وعجز الثاني مرة ثانية فلا بد له من الاقرار بالعجز والاعتراف بالقصور سيما اذا زعم الشاعر العاجز انحصار الكلام الفصيح في تلك الواقعة المخصوصة في الشعر الذي انشأه الشاعر الاول وتخيل في نفسه انه لو زاول الشعراء المزاولة لادى ذلك الكلام الفصيح في هذه الحالة الى الشاعر الاول بشعر آخر كالاول في الفصاحة وهكذا فلا ريب في ان التكرار مع مراعاة الفصاحة من مؤكدات الاعجاز لا منافيا له سيما اذا اشتمل العبارة الثانية على فوائد زائدة على فائدة العبارة الاولى او اشتمل كل منهما على فائدة لا يشتمل عليها الاخرى كما هو الحال في القرآن المجيد على ما سنشير اليه فان قيل هذا الذي ذكرت لا يتمشى في بعض الآيات المكررة باللفظ والمعنى بعينها مثل قوله تعالى فبأي آلاء ربكما تكذبان في سورة الرحمن وقوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين في المرسلات قلت ما يكون من ذلك القبيل فهو من قبيل التأكيد او التقرير والتنبيه في مقام رفع الانكار الشديد مثلا بعينه طريق المحاورات العرفية الا ترى انه لو انعم على عبد من عبيده بنعم جسام تقتضي ان يطيعه باعلى مراتب الطاعة فيؤاخذه عند مقصوده فلا يزال يعصيه وينكر نعمه فاردت ان تبين انعامك عليه فطريق المحاورة في مقام الالزام ان تعد النعم واحدة واحدة وتردد فيما صنعه مثل ان تقول الم اربك في لبد فهذا نعمة امر لا الم اعلمك بالآداب لطفا فهذا نعمة امر لا الم البسك الاثواب الفاخرة فهذا نعمة ام لا وهكذا الى ان يسكت ويقر باستحقاقك الطاعة او عاقبت عبدا من عبيدك عطشا بانه معصية بعقوبة يلومك بها كل الناس لعدم اطلاعهم على حقيقة الامر فتقول في مقام اظهار العذر واثبات الاستحقاق ان هذا العبد سرق الف دينار من مالي فهل يستحق هذه العقوبة ام لا هذا العبد قتل اعز اولادي فهل يستحق هذه العقوبة ام لا هذا العبد لحق بعدوي فهل يستحق العقوبة ام لا الى غير ذلك واما الحاصل ان هذا ليس خارجا عن طريقة العرب اجنبيا عن حقيقة الفصاحة والبلاغة فربما يؤثر هذا النحو من الكلام تأثيرا لا يفيده الكلام على غير هذا الاسلوب وان شئت ان ينكشف عليك صدق الدعوى فتأمل في قسم الترجيع من اقسام الشعر وهو ما يكرر فيه المصرع الواحد او البيت الواحد بعد عدة ابيات تجده مؤثرا بما لا يؤثر به غيره وبعد ذلك كله يحمل الخصم على التوراة والانجيل المشحونين بالتكرار كما هو ظاهر عند مطالعتهما واما بالنسبة الى الدعوى الثالثة فنقول ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا فاي لفظ يختص بمجرد القافية مع انا ننكر وقوع القافية فيه بنوع من البدائع لمحسنات الكلام لكنها لم يلاحظ بمجردها وما ذكره بعض القاصرين من المفسرين في بعض الكلمات من انه لمجرد رعاية القافية مثل كلمة يسري في قوله تعالى والليل اذا يسر حيث زعم مجردها فهو ناش من عدم التأمل والدقة فانظر في كلام الاخفش حيث سئل عن وجه الحذف لتطلع على ان ذلك ليس لمجرد رعاية القافية واما الجواب عن الثالث فهو ان اشتماله على المطالب التي يفهم عندكل الناس وعلى المطالب التي يفهم عند بعض الناس مسلم ولا ضير فيه لان الغرض عموم نفعه لذا جعل مشتملا على جميع اصناف المطالب كما يدل عليه قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين مفصلا لما ذكرنا من ان القرآن من معجزات النبي صلى الله عليه وآله ولا يفهم اعجازه الا بفهم معناه والناس مختلفون في الاستعداد لادراك المعاني فلا بد من ان يلاحظ حال جميع الناس لئلا يكون للناس على الله حجة وليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة مع ان ظهور الفصاحة من كلام معناه من الخارج اقرب الى الوقوع من ظهوره من كلام علم معناه بنفسه واما الفصل المتشابهة الواضحة فسر ايراده في الوحي الالهي هو احد ما عرف من ان القرآن من المعجزات فلا يظهر اعجازها لبعض الموارد واما ان التكلم بالمطالب التي تحمله المشهور سيما بالنسبة الى اهل الكتاب المطلعين على تلك المطالب سيما بعد ملاحظتهم ان هذا النبي امي لم يقرأ عند عالم ولا نظر في كتاب فلا يكون علمه الا مستندا الى الوحي وثانيهما ان الغرض من نزول القرآن هداية الضالين وارشاد الهالكين ومن طرق الهداية ذكر العبر والقصص الواقعة في الامم الماضية وذكرها في كتب السلف لا ينفع بالنسبة الى العرب والعجم لاختلاف لسانهم مع ما نزل عليه تلك الكتب من اللغات فلا بد ان يذكر في القرآن ليفهم العرب ويتعلمه العجم بعد كونه نبيه ومن ارسل اليهم من العرب لبيان معاني تلك الكتب من اللغات محرفة فلا ينتفع بعد عدة لو قوي بالمضافات التي لو كونه كررت القصص في تلك الكتب عن ذكرها في القرآن لكونه ذكر كثير منها في الكتب السابقة على تلك الكتب عن ذكرها فيها وثالثها ان عمدة الغرض الفوائد المعنوية التي تترتب على تلك القصص التي لا يعلم اكثرها الا علام الغيوب وليس الغرض منها مجرد الحكاية حتى يتوهم ورود الايراد واما الجواب عن الثالث فهو ان دخل الامور في تحصيل مرتبة الحكاية التي هي مقصود الحافة الشديدة التي متصف بها وبالنسبة ذكر الآيات التي لا معنى لها وكانه لم يجد للآيتين المذكورتين في ذكر الآية الاولى يرشد الى انه ما فهم ظاهر قوله تعالى وجعلنا الجبال اوتادا ولا فاهمه فاما كان يورد عليه اما ان يترك الايراد على الآية الاولى لانه اما كان يدرك معنى تثبيت الجبل او لا وبالجملة معنى الآيتين واحد وتوضيحه انه لا شك ان الجبال سارية في تخوم الارض نابتة من اعماقها بحيث اتصلت اصولها بعضها مع بعض كما يرى في حفر الآبار حيث يتصل في تعر الارض الى الاحجار الصلبة بل ربما احاط ببعض قطع الارض حال مقابل الحاملة الظرف بالمظروف والغرض من ذلك انه لا يتزلزل الارض ولا تضطرب بالامواج المتحركة من اعالي الارض والمياه المتحركة من العيون والانهار والبحار ولذا يكون تأثير الزلزلة في بعض بقاع الارض الخالي عن الجبال اكثر والمهركما يشهد به التجربة مع انه لو لم يخلق الجبال الشامخة لتسلط المياه المجتمعة من الامطار والعيون على المواضع المنحدرة وخربها واهلك اهلها على انه قد ثبت عندنا من اخبار ائمتنا عليهم السلام ان لكل آية من آيات القرآن تنزيلا وتأويلا وظهرا وبطنا وحدا ومطلعا وان الفرقان الكريم مشحون بالكنايات والاستعارات واللطائف وقد حمل بعض المفسرين المراد من الرواسي في هذه الآية الانبياء والاولياء عليهم السلام الذين يتحرك بهم المتحركات ويسكن بهم الساكن لذا ورد انه لو خلت الارض ساعة عن الامام لخسفت باهلها بل ربما يؤول الآية بتأويل آخر لا يخلو عن اللطف لا نطيل بذكره واما الآية الثانية من الآيتين اللتين ذكرهما ولم يفهم معناهما فمعناها اللطيف ظاهر لمن يحتاج الى البيان فان الله تعالى اراد ان يبين مقدار سير ذي القرنين وقطعه معمورة الارض بتمامها من المغرب ووصوله الى البحر المحيط فبينها بهذه العبارة اللطيفة وهذه العبارة مطابقة للمحاورات العرفية الا انه يقال في العرف انا وصلنا في البحر الى موضع لم نر فيه اياما متعددة قطعة من الارض والشمس تطلع من الماء وتغرب فيه فالمراد ان اسكندر وصل الى موضع من البحر وجد الشمس فيه تغرب في الماء ولم يعد الحمئة السوداء الظلمانية وفيه اشارة الى عظمة البحر وان البحر المحيط فان الماء كلما كان اكثر كان في السواد والظلمة اشد على قراءة الحامية كما هو قراءة ابن مسعود ويكون المراد الاشارة الى طوله وسخونته وبالجملة الكل يرى غروب الشمس في العين حقيقة حتى يقال ان الشمس في الرابع وهي اكبر من كرة الارض بمراتب كثيرة فكيف تغرب في العين ذي حمأة فكيف نتكلم بمثل هذا الكلام اذ جاهل لجاهل تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا والعجب ان المورد من اهل الكتاب وممن تشبث بهم لم يرد في كتابه كما اراد الله

في بيان وجه ذكر القصص في القرآن

في تفسير بعض الآيات

في المباحث المتعلقة بالكتاب الكريم

الكتب المعتبرة لبني اسرائيل في تفسير قوله تعالى عن ابن عباس انه عجمي حكم بكونه خاليا عن المحصل عاريا عن المعنى فقد ذكر فيه فامعنا ان اسكندر بعد ان سار على وجه الارض وصل الى باب
جنة وصالح ربنا اراد الدخول في الجنة فقيل له لا يتيسر هذا في زمان الحيوة فطلب منهم شيئا فاعطوه حلقة عين انسان وهو قوله ثال هذه الكلمات ونحو ذلك
القرآن على الاهمال ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور واما الجواب عن الرابع فهو انه لا تناقض في الآيات التي توهم فيها التناقض اصلا اما الاثنيان الاوليان فلان المشركين
لما راوا يوم القيمة ان الله تعالى يغفر لاهل الاسلام ولا يغفر للمشركين انكروا الشرك رجاء ان يغفر لهم فقالوا والله ربنا ما كنا مشركين ثم يختم الله على افواههم وتتكلم ايديهم
وارجلهم وتشهد عليهم بما كانوا عليه فعند ذلك يود الذين كفروا وعصوا الرسول لو تسوى بهم الارض ولا يكتمون الله حديثا فانهم يكتمون بالسنتهم فتنطق ايديهم وجوارحهم
واما الثانيتان فلان نفي المسائلة فيما قبل النفخة الثانية واثباتها فيما بعدها فانه اذا نفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله فلا انساب بينهم يومئذ
ولا يتساءلون ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون واقبل بعضهم على بعض يتساءلون واما الثالثتان فلان الله تعالى ابتدأ خلق الارض في يومين غير مدحوة ثم خلق
السموات فسويهن في يومين ثم دحى الارض بعد ذلك وجعل فيها الرواسي وغيرها في يومين فتلك اربعة ايام كذا اجاب ابن عباس عن هذه الآيات حين سئل عنها وحمل على
ما حكاه عنه الفاضل السيوطي في تفسير الاتقان ويمكن الجواب عن الثانيتين بحمل الاولى على عدم التسائل في الانساب والثانية على التسائل في غيرها وقد اجيب عن الثالثة
بوجوه منها ان ثم بمعنى الواو ومنها ان المراد ترتيب الخبر لا المخبر به كما في قوله تعالى ثم كان من الذين امنوا الآية ومنها ان المراد تقدير وما بين الخلقين الآخرين ومنها
ان خلق بمعنى قدر واما الرابعتان فلما قيل من ان المراد من البصر البصر الباطني اي العلم والمعرفة المعبر عنه بالبصيرة ويؤيده قوله تعالى فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد واما الخامستان
فلان الطمانينة انما تكون بانشراح الصدر بنور التوحيد والوجل يكون عند خوف الزيغ والذهاب عن الهدى وقد جمع بينهما في قوله تعالى تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم
ثم تلين جلودهم وقلوبهم الى ذكر الله كذا قيل والاولى ان يقال ان الخشية من الله من ثمرات معرفته وعلاماتها فكل من هو اعرف فهو اخوف فالمراد بالطمانينة هو السكون والثبات
الحاصل من المعرفة في مقابلة التردد والمراد من الوجل هو الخوف من هيبة الله وعظمة الجلال فلا منافاة واما السادستان فلان المراد انه ما منعهم عن الايمان الا تعقب احد
الامرين من عذاب الدنيا او الآخرة لهم بمقتضى نيتهم الفاسدة وهو الداعي على انكارهم ان يكون للبشر رسولا فيئول الانيان الى بيان امر واحد واما السابعتان فلوجوه منها تخصيص
كل موضع بمعنى صلته اي لا احد من المفترين اظلم ممن افترى على الله كذبا ولا احد من المانعين اظلم ممن منع مساجد الله فيرتفع التناقض والتنبيه يرجع ما قيل ان التخصيص بالنسبة
الى السبق بمعنى انه لما لم يسبقهم احد الى مثله حكم عليهم بانهم اظلم ممن جاء بعدهم سالكا طريقهم وحاصل ذلك ان المراد السبق الى المنع والافتراء ونحوهما ومنها ما ذكره ابو حيان من ان نفي التفضيل
لا يستلزم نفي المساواة فيمكن ان يكون كل منهم مساويا للآخر في الاظلمية فيصير المعنى لا احد اظلم ممن افترى ومن منع ومن ذكر بآيات ربه فاعرض عنها الى غير ذلك واما الثامنتان فلان كلمة الا في
الاولى مزيدة للتاكيد كما صرح به المفسرون واما التاسعتان فلان المراد من الخلق في غير الآية الاولى من خلق هو الجعل لا الاختراع الصوري وليس المراد منه الخلق الحقيقي بعد ان قام دليل
العقل على عدم الشريك لله في الخلق وغيره واما العاشرتان فلان المراد في الآية الثانية القضية التعليقية بمعنى انه لو امكن نفاد الكلمات لنفد البحر قبل نفاده او بقيا الى المسطور
الابيات من غير نفاد البحر لا الى عدة سبعة الكلمات كما يقال بسبب تعجيله المجيء حتى قيل وليس المراد القيام وعدم القيام اصلا ولعله يكون من هذا القبيل قوله
تعالى قال عفريت من الجن انا آتيك به قبل ان تقوم من مقامك يعني اتيك به اسرع ما يكون واما الثانية عشر فلان المراد من خلقها خلق الثعبان العظيم واهتزازها وحركتها وخفتها
كاهتزاز الجان وحركته وخفته واما الثالثة عشر فلوجوه منها كون الاختلاف في السؤال وعدمه باختلاف الاماكن والمواقف ومنها ان المثبت سؤال التبكيت والتوبيخ والمنفي
سؤال المعذرة وبيان الحجة واما الرابعة عشر فلما قيل من ان المراد في الاولى معنى التوحيد بدليل قوله تعالى ولا تموتن الا وانتم مسلمون وفي الثانية الاعمال وقيل الثانية ناسخة للاولى
والاولى ان يقال ان المراد في الاولى بيان ما يستحقه الله تعالى من التقوى وفي الثانية بيان ما يتمكن منه العبد لغرض الاشارة الى ان العبد ينبغي ان يصرف جهده واستطاعته في طلب المرتبة العليا
والغاية القصوى ليحصل له ما تيسر منها فان الترقي على قدر الهمة واما الخامسة عشر فلما قيل من ان المراد في الاولى توفية الحقوق وفي الثانية الميل القلبي الذي ليس في قدرة الانسان
ويمكن ان يقال ان اثبات الامكان في الاولى انما هو بزعم الناس ونفيه في الثانية بحسب الحقيقة فلا منافاة واما الاخيرتان فلما قيل من ان المراد في الاولى تمام التشريع وفي الثانية التكوين
فليتامل واما الجواب عن الخامس فبان الاختلاف انما يضر اذا فات معه المعنى المقصود واما اذا لم يفت بل افاده مع زيادة فهو مقتضى البلاغة والآيات القرآنية المختلفة المعاني نظر
القاصر من هذا القبيل مثلا التراب والحمأ المسنون والصلصال في احوال مختلفة فيرجع كلها الى التراب لكن عبر بها للاشارة الى التدريج وكذا الحال في سائر ما
من هذا القبيل في كيفية سجود الملائكة لآدم وتخلف ابليس لعنه الله عنه يكون المقصود الحقيقي بيان مخالفة ابليس مؤسسا من كل الآيات الدالة على هذه الكيفية لا
ان في كل منها فائدة زائدة على ذلك فمن واحدة منها يستفاد منشا المخالفة وهو التكبر ومن اخرى منشا التكبر وهو الطبيعة النارية التي جبل عليها الجن ايضا
الدفع وتسليمه تخلف مؤمن الملائكة وهكذا الى التحقيق في سائر الآيات ولو بينا لطال الكلام **عقد وحل** نقل الفخر الرازي في التفسير الكبير عن بعض
الملحدين والمشككين انهم طعنوا على حجية القرآن امكان رجوع الامة اليه في استنباط الاحكام الشرعية من جهة اشتماله على الآيات المتشابهات ونحن نرى ان كل
صاحب مذهب يتمسك به على مذهبه فالجبري على الجبر نظرا الى مثل قوله تعالى وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفي آذانهم وقرا والقدري يستدل عليها نظرا الى مثل قوله تعالى فمن
شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر الى غير ذلك وكذا اهل سائر المذاهب المختلفة ثم ان كل احد يسمي الآيات الموافقة لمذهبه محكمة والمخالفة متشابهة وربما آل الامر في ترجيح بعضها على بعض
الى ترجيحات خفية ووجوه ضعيفة فكيف يليق بالحكيم ان يجعل الكتاب الذي هو المرجع في الاحكام الى يوم القيمة على هذا الوجه اي فائدة في اشتماله على المتشابهات التي لو جعله
نقيا عن هذه المتشابهات كان اقرب الى حصول الغرض ثم حكى عن العلماء وجوها في فوائد المتشابهات وجعل احدها جوابا عن الشبهة اقواها على ما عرفه ان القرآن كان
مشتملا على دعوة الخاص والعام وطبايع العوام تنبو في الاكثر عن ادراك الحقائق فمن سمع من العوام في اول الامر اثبات موجود ليس بجسم ولا متحيز ظن ان هذا عدم ونفي فوقع في التعطيل

في المباحث المتعلقة بالكتاب الكريم

نكات لا يصلح ان يخاطبوا بالفاظ دالة على بعض ما ينا سب ما تحملوا ثم يؤتى بالحق الصريح فلا بد ان يشتمل على كل من المحكم والمتشابه نقل الفاضل السيوطي عن بعضهم الجواب حاصله ٤١
ان المتشابه ان كان مما يمكن العلم به فله فوائد منها الحث للعلماء على النظر الموجب للعلم بغوامضه والبحث عن دقائقه فان استدعاء الهمم لمعرفة ذلك من اعظم القرب ومنها ظهور
التفاضل وتفاوت الدرجات اذ لو كان القران كله محكما لم يحتج الى تاويل ونظر لاستوت منازل الخلق ولم يظهر فضل العالم على غيره وان كان مما لا يمكن العلم به فله فوائد منها
ابتلاء العباد بالوقوف عنده والتوقف فيه والتفويض والتسليم والتعبد بالاشتغال به من جهة التلاوة كالمنسوخ وان لم يجز العمل بما فيه واقامة الحجة عليهم لانه لما نزل بلسانهم ولغتهم
وعجزوا عن الوقوف على معناه مع بلاغتهم وافهامهم دل على انه نزل من عند الله وانه الذي اعجزهم عن الوقوف انتهى اقول اذا تاملت اجوبة القوم ترى اكثرها لا يسمن ولا يغني وقد اجبنا عن الشبهة
بوجه لطيف ذكرناه في كتابنا وسيلة الوسائل فراجع اليه **عقد وحل** ورد بعض الاخباريين على الاصوليين في عملهم بظواهر القران شكا وحاصله على هيئة
الشكل الاول ان الظاهر يحتمل انه راجع تحت المتشابه وكل ما هو كذلك يجب التوقف فيه اما الكبرى فلصريح الاية واما الصغرى فلان المتشابه مشتبه الموضوع والمعلوم الخروج منه
والداخل في المحكم هو النص فبقي الظاهر محتملا للاندراج تحت المتشابه وهو المطلوب والسر في كونه مشتبه الموضوع عدم تبينه في الاخبار ولا يخفى انه مغالطة محضة وسفسطة صرفة اما
اولا فلمنع الكبرى اذ الواجب هو التوقف في المتشابه المعلوم التشابه لا المحتمل للتشابه واما ثانيا فلمنع كون موضوع المتشابه متشابها ودعوى عدم تبين حقيقته ممنوعة لدلالة
الاخبار على معناه وهو ما يؤول الى المعنى الغير المفهوم لمجرد اللفظ لا انه مع تبينه يكون المرجع هو اللغة والعرف ولا يلزم الاغراء بالجهل على انا نقول يلزم حينئذ عدم جواز الاستدلال بالاية
الدالة على عدم جواز متابعة المتشابه عليه لانها من المتشابهات لعدم تبين حقيقته نظير ما يجاب به عن الاستدلال بالايات الناهية عن العمل بالظن على حرمة العمل به مع احتمال
حجيتها عدم حجيتها ومنه ينقدح ضعف ما يقال من ان الاية محكمة في ذم اتباع المتشابه دون طلب اتباع المحكم لانه لا يستفاد منها الا ظنا اذ كون بعض الكتاب محكما وكون المحكم
ام الكتاب لا يدل على ذلك وكذا ذم اتباع المتشابه على عدم ذم اتباع المحكم انما هو بمفهوم اللقب وهو في غاية الضعف وعبر الضعف غير خفي ثم ان السيد صدر الدين ره اورد شبهة
في مقابلة القياس المذكور من قبل الاصوليين تقريره انه لا شيء من الظاهر بمتشابه وكل متشابه مشتبه ينتج انه لا شيء من الظاهر بمتشابه واذا لم يكن متشابها كان محكما وكل محكم
يجب العمل به فافاد واستدل على الصغرى بان المتشابه كما يدل عليه بعض الاخبار ما اشتبه على جاهله ومعنى اشتباهه على جاهله انه غير الامام المعبر عنه بالجاهل بعد علمه بالوضع
يتصور منه الجهل بالمراد من اللفظ بحيث يصير مترددا فيه ولا شك ان الظاهر يكون المراد منه مظنونا فلا يكون مشتبها بهذا المعنى واجاب عنه اولا بما حاصله ان المظنون ايضا
مشتبه لصدق الجهل المقابل للعلم اليقيني ولا عبرة باطلاق العلم على الظن فان الظان ايضا جاهل وثانيا انه لا دليل على حصر الايات في المحكم والمتشابه والاية غير دالة عليه لجواز
ان يكون المحكم وجب اتباع المحكم ورد المتشابه الى العالم والوقوف عند الظواهر وفيه نظر اما اولا فلانه يعرف من بعض الاخبار تفسير العلم بالاعتقاد الراجح الشامل للظن
وعليه يبنى دعوى قطعية الاخبار واما ثانيا فلان ظاهر الاية بل صريحها مضافا الى دلالة جملة من الاخبار عليه **عقد وحل** ربما يستشكل فيما
ورد في كثير من الاخبار ان للقران سبعة بطون او سبعين بطنا وورد في بعضها تفسير بعض البطون بانه لا يتم مع ما حققوه في محله من عدم جواز استعمال اللفظ في اكثر من معنى
واحد من معانيه الحقيقية او المجازية او الحقيقية والمجازية فان البطن لا يخلو عن كونه معنى حقيقيا او مجازيا واجاب صاحب الفصول ره عنه بوجوه احدها ان بطون القران
بطون لظاهره وان لم يرد منها [illegible] على التوفيق بينهما فتكون مرادة بارادته وثانيها ان اللفظ يكون مستعملا في معناه الظاهر ويكون دالا على بقية المعاني من باب التنبيه
والايماء كما في الكناية وثالثها ان الفاظ القران عبارة عن الالفاظ التي قصد استعمالها فيجوز ان يراد بما يصلح له مما فوق المعنى الواحد وهو خارج عن
محل البحث ورابعها امكان ان يكون الاستعمال متعددا على حسب تعدد البطون وليس في تلك الاخبار دلالة على ان الكل مراد باستعمال واحد اقول تحقيق المقام ان ارادة
البطون ليست مبتنية على ملاحظة لفظية ومناسبات لغوية بل مبتنية على اشارات معنوية لا يعرفها الا الراسخون في العلم والذي يمكن ان يقال في بيانها وجوه الاول ما ذكره
بعض المحققين وحاصله ان لكل معنى من المعاني حقيقة وروحا وله صور وقوالب قد تتعدد الصور والقوالب للحقيقة الواحدة وانما وضعت الالفاظ للحقائق والارواح لوجودها
في القوالب تستعمل الالفاظ فيها على الحقيقة لاتحاد ما بينهما مثلا لفظ القلم انما وضع لالة النقش في الالواح من دون ان يعتبر فيها كونها من قصب او حديد او غيرهما بل ولا
ان يكون جسما ولا كون النقش محسوسا او معقولا ولا كون اللوح قرطاسا او خشبا بل مجرد كونه منقوشا فيه فباطن معنى اللفظ وظاهره يراد ان [illegible] الا افهام المختلفة
يدور على القشر والذي يخوض في اللب ولكل صحيح غير مخالف من حيث الحقيقة ولا مجاز فيه اصلا وهذا اشبه شيء بعموم الاشتراك الثاني ما حكي عن بعض اهل المعرفة وملخصه
ان العلم بالشيء اما يستفاد من الحس رؤية او تجربة او سماع خبر او شهادة او شياع خبر ونحو ذلك مثل هذا العلم لا يكون الا متغيرا فاسدا محصورا متناهيا غير محيط لانه انما
يتعلق بالشيء في زمان وجوده علم وقبل وجوده علم وبعد وجوده علم وهكذا كاكثر علوم الناس واما يستفاد من مباديه واسبابه وغاياته علما واحدا كليا بسيطا محيطا على
وجه عقلي غير متغير فانه ما من شيء الا وله سبب وهكذا الى ان ينتهي الى مسبب الاسباب وكل ما عرف سببه فلا بد ان يعرف علما ضروريا انما يعلم الجزئيات
من الكليات والمركبات من البسائط ومن هذا القبيل علم الله سبحانه وعلوم الملائكة والانبياء والاوصياء بالامور الماضية والمستقبلة وهذا هو المراد من قوله تعالى ونزلنا عليك
الكتاب تبيانا لكل شيء فان جميع العلوم والمعارف في القران الكريم انما امر من الامور وهو مذكور فيه اما بنفسه او بمقوماته واسبابه ومباديه وغاياته ولا يتمكن من فهم
القران وعجائب اسراره الا من كان علمه من هذا القبيل الثالث ما يجول في خاطري [illegible] انه خارج عن الثلاثة كلها ولا
دخل له باحديها والى هذا يشير قول الصادق عليه السلام في رواية [illegible] القران على اربعة اشياء على العبارة والاشارة واللطائف والحقائق [illegible]
عن [illegible] لا يقتضي عدم وجودها فان علومنا ومعقولاتنا كلها من هذا القبيل [illegible] عالم الاجسام [illegible] عالمنا
ذلك وحصول [illegible] فيها انما هو لقلة الخلوص [illegible] لا يمكن لنا فهمها فضلا عن الاحاطة بها ومنها القواعد التكبيرية والاشارات العددية التي

في دفع بعض شبهات الاخباريين على حجية ظواهر الكتاب

في بيان معنى بطون القرآن واشتماله على العلوم

في المباحث المتعلقة بالإجماع

يستنبط منها الحقائق وتشير الى الدقائق التي لا يطلع عليها الا اهلها وان شئت ان تقف على ما يقربك الى التصديق فانظر الى الخبر الدال على حزر ما لاحظه واستنبطه ابو جعفر من فواتح
السور من قيام الائمة والخلفاء وتأمل فيما ذكره عليه السلام في جواب وفد فلسطين حين سألوه عن اسم الصمد من قوله لو وجدت لعلمي الذي اتاني الله عز وجل حملة لنشرت التوحيد والاسلام
والايمان والدين والشرائع من الصمد الى غير ذلك مما يرشدك الى ما ادعيناه وبعد ما حققناه لا يبقى لاعتراض معترض بان وجود الالة معلوم ومحفوظ عند اهل اللسان
وكل معنى من المعاني يرجع الى احد منها فلو دل القرآن على جميع المعاني والاحكام الشرعية والحقائق الكونية والاسرار الالهية لفهمها اهل اللسان الذين نزل القرآن على
لسانهم مع ان المفسرين من الخاصة والعامة لم يزيدوا في تفاسيرهم على ما فهموه ودونوه من المعاني الظاهرية والباطنية المشهورة مع ان بناءهم على رسم كل ما سمعوه من حق او
باطل سيما الفخر الرازي الذي يكون تفسيره مشحونا من التحقيقات الفكرية والتدقيقات النظرية واين لك من جميع الاسرار التي يقال ان القرآن الكريم مشتمل عليها مع ان آيات
القرآن والفاظه معدودة محصورة متناهية فلا يمكن استنباط الاسرار الغير المتناهية منها لوجوب وجود المناسبة والمطابقة بين الدال والمدلول فتأمل فيما حققنا لتطلع
على حقيقة الامر **عقد وحل** تبتني العامة تعيين مذهبهم على ان الامة اتفقوا على خلافة ابي بكر وقد روى عن النبي متواترا ان الامة لا تجتمع على الخطأ
فيكون خلاف ما اجمعوا عليه خطأ ومنه خلافة علي بن ابي طالب عليه السلام فان تم ذلك بطل مذهب الشيعة والا فعليهم ان لا يعولوا على الاجماع في احكامهم مع انهم
يعولون عليه وهذه الشبهة الواهية اساس بنيانهم الذي بنوا ريبته وخربت بهم الذي زعموا لعبده افمن اسس بنيانه على تقوى من الله خير ام من اسس بنيانه على شفا
جرف هار فانهار به في نار جهنم ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور فاقول في تخريب بناء مذهبهم الفاسد وهدم اساس طريقهم الكاسد بعد حوالة الجواب عن متمسكهم من
الآيات والاخبار الى الكتب الاصحاب في اصول الفقه وغيره والاكتفاء بما لم يذكر في كتب الاصول عما ذكروه ان جل علماء الاصول المخالفين ذكروا ان الاجماع عبارة عن اتفاق اهل
الحل والعقد على امر من الامور في وقت واحد قد تكلموا في مسئلة الاجماع في مقامات مثل انه ممكن او محال وعلى تقدير امكانه هل له تحقق ام لا وعلى التقادير كلها هل هو
حجة ودليل ام لا وعلى فرض الحجية هل هو كذلك ما لم يصل ثبوته الى حد التواتر ام لا وفي كل ذلك وقع بينهم التشاجر والتنازع فلا بد لهم من اثبات ذلك كله حتى
يثبت امامة امامهم ويحكم بنيان احكامهم ليت شعري ان لم يثبت منهم جميع ذلك كيف يدعى امامة ابي بكر ثم ان هناك اختلافا آخر وهو انه هل يشترط في حجية الاجماع
ان لا يتخلف ولا يخالف احد من المجمعين الى ان يموت الكل ام لا ومع ذلك اختلفوا في ان الاجماع وحده حجة ام لا بل لا بد له من سند هو الحجة حقيقة وليت شعري ان القائل بالقول
الثاني كيف يثبت مقصده مع ان المستند الذي ذكروه في دعوى خلافة الخليفة قياس فقهي حيث قاسوا رياسة الدين والدنيا بامامة الصلوة في مرض النبي صلى الله عليه وآله
على ما ادعوه واثبات حجية القياس في غاية الاشكال حتى على مذهبهم فان الظاهرية من اهل السنة وجمهور المعتزلة ينفون حجيته ولغيرهم ايضا في اقسامه وشرائطه خلاف
كثير مع ان العلة الجامعة في المقام مفقودة والفارق موجود فان الصلوة خلف كل بر وفاجر جائز عندهم بخلاف الخلافة حيث شرطوا فيها العدالة والشجاعة والقرشية وغيرها
وظن بعضهم الاولوية في المقام نظرا الى ان الصلوة من امور الدين والخلافة من امور الدنيا غفلة واضحة كيف وكثير من محققيهم كالفاضل القوشجي عرفوا الامامة بانها رياسة
عامة في الدين والدنيا مع ان الاصل فيه الكلام لا المجال لذكره ثم انا لو اغمضنا عن ذلك كله كيف نغمض عن ان تعريف الاجماع الذي ذكروه لا ينطبق على هذا الاجماع الذي
ادعوه وهذا من الغرائب الكبرى والدواهي العظمى ام حسبوا كون فرقهم يمينا وشمالا اخطى ان صاحب المواقف وشارحه وشارح المقاصد اكتفوا بالواحد والاثنين من اهل العقد
والحل فيه فانظر كيف يجعلون دين الله لهوا ولعبا ويتخذون آيات الله هزوا فسيأتيهم انباء ما كانوا به يستهزءون والعجب ان فخرهم مع ما له من حالة اللجاج والتشكيك اعترف
في كتابه نهاية العقول بانه لم ينعقد الاجماع على خلافة ابي بكر في زمانه بل انما تم الاتفاق بعد موت سعد بن عبادة وكان ذلك في خلافة عمر وقد نقل المورخون على ان سعدا
لم يبايع وخرج الى الشام وقتل بعد مدة فواعجبا هل يتحقق الاجماع مع مخالفة مثل علي عليه السلام وهو الذي اتفقوا على صحته وروى الخبر فيه عن النبي صلى الله عليه وآله على انه مع الحق
والحق معه وقد ذكر الغزالي مع تعصبه في كتاب الاحياء انه لم يذهب احد الى تخطئته علي قط وقد نقل المحدث المجلسي قدس سره القدسي في كتاب البحار عن كتاب تلخيص الشافي
فصلا مشتملا على كثير مما اجاب به علم الهدى عن شبههم من طالعه قرت عينه ولا بأس بايراد بعضه ملخصا في المقام وهو ان العامة رتبوا الاجماع الذي ادعوه على طرق منها ان
الامر انتهى في خلافة الى ان لم يكن في الزمان احد الا وهو راض بالعقد كاف عن النكير وان تأخر البيعة عن البعض ومنها ان الاجماع على فرع لاصل يستلزم ثبوت الاصل وقد اتفق
الاجماع على امامة عمر حيث انه من ادلة خلافته ظهور الاطاعة من الناس وموت سعد بن عبادة في اوائل ايامه وهي فرع امامة ابي بكر مع انه ثم الامر بالنسبة اليه بعد
القول بالفصل ولابطاله وجهان من الكلام احدهما ان ترك المنازعة الكاشف عن الرضا لم يقع اصلا وثانيهما انه بعد تسليم وقوعه لم يكشف عن الرضا اما الاول
فيقال فيه ان الخلاف ظهر في اول الامر ظهورا لا يمكن انكاره من امير المؤمنين والعباس وجماعة بني هاشم وبعض غيرهم حتى ان الزبير خرج شاهرا سيفه ثم انه نقل الخلاف في المستقبل
من بعضهم وان لم يظهر ظهوره في اول الامر لو كان هناك ثم نقل الشيخ اخبارا كثيرة من طرق الفريقين دالة على انكار علي عليه السلام ذلك في المستقبل ايضا ثم قال فان
قيل ان تلك الاخبار اخبار آحاد لا توجب علما قلنا انها متواترة معنى لو سلم فلا شك في افادتها الظن فمعه لا يمكن دعوى القطع بزوال الخلاف في المستقبل فان قيل
انا لا نرجع بهذه الاخبار عن المعلوم قلنا المعلوم ماذا وكيف يكون زوال الخلاف معلوما مع وجود مثل هذه الاخبار الى ان قال ما حاصله انه لو قيل هذا يؤدي الى الشك
في ارتفاع كل خلاف قلنا ان كان ما اشير اليه من قبيل مسئلتنا فالامر كذلك فان قيل اذا كان الشيء مما يجب ظهوره فانا نستدل بانتفاء ظهوره على انتفائه كالقول في اثبات
اعجاز القرآن انه لو عورض لوجب ان يظهر معارضته على حد ظهوره ولو روينا من طرق الآحاد ان معارضته وقعت لم نلتفت الى روايته هذا سبيل ما تدعونه من النكير
الذي لم يثبت ولم يظهر قلنا ما ذكر مسلم في نفسه لكنه لا يجري هنا لان النكير على مثل الامر الذي اتفق عليه اكثر المسلمين يعد منه ولا يجوز اذاعته ثم اخذ في بيان الوجه
الاخير من الكلام وبين ان الذي تمسكوا به من الكف عن النزاع لا يدل على الرضا لانه وقع عن اسباب مختلفة كالتقية والخوف على النفس والعلم او الظن بان النكير يستعقب ما هو اعظم من

بيان الطعن [illegible]

[illegible] السبيل [illegible]

في المباحث المتعلقة بالاجماع

المنكر الذي يراد انكاره والامتناع عنه بالتكبر اشياء فيكون ترك التكبر اعم من الرضا لقيام الدليل على الخاص وكيف يدعي ثبوت الرضا ومن اين القلوب لا يعلمها الا الله تعالى الى ان قال

ما ملخصه فان قيل ليس الرضا اكثر من ترك التكبر فمتى علمنا ارتفاع التكبر علمنا الرضا قلنا قد ذكرنا ان ترك التكبر اعم من الرضا ولو توجه مثل هذا الكلام قلنا ان الطاعة

بان التسخط ليس اكثر من ارتفاع الرضا فمتى لم يعلم الرضا يقطع فيه بالتسخط فيجب على مدعي الرضا اقامة الدليل عليه فان قيل يكفي دليلا بيعته وعدم نكيره فعلى مدعي خلافه ان ياتي

لا ان خلافه الظاهر قلنا بقا التسخط هو مقتضى الاصل بعد ما ثبت انكاره في اول الامر والبيعة التي ادعوها لو سلم تدل على عدوله عن النكير الظاهري لا على الرضا الذي هو

خلاف الاصل بعد ثبوت التسخط فان قيل فلا طريق حينئذ الى ثبوت الاجماع اذ لا يقطع برضي احد الا بمثل ما ذكر وهو غير مجد عندكم قلنا قد ينكشف الرضا بغير ما ذكرنا من

الحال والقرائن القطعية كما في بيعة عمر وابي عبيدة وسالم لابي بكر ثم ذكر اخبارا كثيرة من طرق العامة دالة على ان عليا عليه السلام اظهر البيعة اجمالا اخيرا بحيث يكشف عن

رضاه الى ان قال ما ملخصه ثم ان قيل ان التقية لا تكون الا عن خوف شديد ولا بد له من اسباب ظاهرة فمتى لم تظهر لم يسع تجويزه قلنا اي اسباب وامارات اظهر مما دل عليه

التي نقلناه ولا يلزم في ثبوت اسباب الخوف نقل جميع الامة لها مع ان الامر في اسباب الخوف والتقية اوضح من ان يحتاج فيه الى رواية خبر نقل لفظ بعد ثبوت نزاع امير المؤمنين

عليه السلام في اول الامر وتاخر بيعته مدة وان اختلف فيها فان كل من يتامل يعرف ان البيعة انما وقعت الجاء بعد ان بايع الانصار والمهاجرون وشاع بينهم ان بيعته قد انعقد

بالاجماع وان من خالفه مبتدع في الدين رادّ على الله ورسوله واخذ الانصار يوم بدر قال حسد الرجل قائل رد الرجل ووقوع الخلاف والاختلاف بين المسلمين وقائل نحن

اقمت على هذا لم تقاتل احدا من اهل الردة ويطمع المرتدون في المسلمين وانما يظهر الرضا اذا بايع اول الامر راغبا فيه فان قيل يجري هذا في كل من ترك النكير على منكر هذا الوجه

بعينه فلا يدل على رضا به فلا يستحق ذمه قلنا كل من يجوز في ترك نكيره ان يكون مسببا عن احد الاسباب المذكورة نعذره ولا نرميه بالرضا بالمنكر والاحلاف بيننا وبينكم

في ذلك انما يقع التناسي للاصول اذا بلغ الكلام الى الامامة فان قيل انما تاخر عن البيعة استيحاشا من استبدادهم بالامر دون مشاورته واشتغاله بتجهيز الرسول ثم بامر فاطمة

عليهما السلام قلنا هذا لا يصح على مذهبكم لان مشاورته لا تجب عليهم عقد الامامة تتم بمن عقدها وكيف يتاخر عما يجب عليه لاجل انهم لم يفعلوا ما لا يجب عليهم هل هذا

الا سوء ظن به واما تجهيز الرسول صلى الله عليه وآله فانه كان عشية امر ليلة او نهار فكيف تاخر شهورا مع امكان اظهار الرضا في ذلك الوقت بالمراسلة بدل اظهار الكراهة واما فاطمة

فانها توفيت بعد اشهر فكيف يشتغل بوفاتها عن البيعة فعلم ان ترك بيعته اول الامر كان لاجل عدم قابلية المحل للخلافة وقد طال رده الكلام بالنقض والابرام بما يكفي عنه

نقلنا ثم انه اذا ظهر بطلان ما ادعوه من الاجماع على حقية مذهبهم لفساد مبنى حجية الاجماع على طريقتنا باحد الوجوه الثلاثة التي ذكرها الاصحاب كشفه عن رضا الامام

فلسنا نتكل على مجرد الاتفاق ليفاسخ لنا على حالهم صحته وبطلانا وهذا ظاهر **عقد وحل** ربما يتوهم التدافع بين كلمات الاصحاب في الاصول والفروع في معنى

الاجماع المصطلح فيما يطلقون عليه الاجماع في الفروع غير ما صدق عليه تعريفاتهم له في الاصول قال العلامة المجلسي في كتاب الصلوة من البحار بعد ذكر الاجماع ووجه حجيته عند الاصحاب

ما لفظه المحكي انهم لما رجعوا الى الفقه كانهم نسوا ما ذكروه في الاصول ثم اخذ في الطعن على اجماعاتهم الى ان قال فيغلب على الظن ان مصطلحهم في الفروع غير ما جروا عليه في الاصول

كلامه وتوضيحه ان مصطلحهم في الاصول هو مصطلح العامة من اعتبار اتفاق جميع علماء الامة في عصر ثم كما يأتي من كلام جماعة في تعريفه منهم العلامة في التهذيب وصاحب المعالم

فيه الى غير ذلك وعند عدم وجود الاعتداد بالمخالف بانقراض عصره ومع ذلك نراهم يطلقونه في الفروع على اتفاق جماعة يكشف عن قول المعصوم كثيرا وقد بلغ بظهر من كلام

بعضهم في الاصول ذلك ولبس هذا الا لذا فعلى الظاهر فذهب شيخنا المحقق الانصاري في رسائله بعد ان جنح الى الاعتراف بذلك الى ان الاجماع في مصطلحهم هو ما ذكروه في الاصول

ثم وجه كلامهم المخالف لذلك في الفروع بوجهين احدهما ان مرادهم الالحاق الحكمي الموضوعي بمعنى انهم يريدون باطلاق الاجماع الحجية لا الاجماع الحقيقي وهو الذي اراده فيما

اشتهر بينهم من ان خروج معلوم النسب غير مضر لتحقق الاجماع وثانيهما ان مرادهم هو الاجماع حقيقة لكنهم تسامحوا في الاطلاق لوجود مناط الحجية في اتفاق الجماعة الذين علم وجود

الامام ثم فيهم ايضا ثم انه قد شاع هذا التسامح بحيث كاد ان ينقلب اصطلاح الخاصة عما وافق اصطلاح العامة فان قيل اطلاق الاجماع على الاتفاق لكل الى من باب المسامحة

يوجب التدليس ولا بد من نصب القرينة على المراد قلنا انما يلزم التدليس مع اخفاء القرينة اذا كان نقل الاجماع المصطلح حجة عند الكل اما لو لم يكن حجة كذلك او كان نقل مطلق

الدليل القطعي حجة لم يلزم تدليس هذا ملخص كلامه زيد في اكرامه اقول يمكن ان يمنع موافقة الخاصة للعامة في الاصطلاح والعبارات المذكورة في تعريفه في كتب الخاصة

المشعر بذلك ليس صريحا فيه بعد اشتمال اكثرها على اعتبار دخول قول المعصوم في الاقوال ودائرة الاراء واما العامة فيعتبرون اتفاق الجميع مع اختلاف عباراتهم

في التعريف من تصريح كثير منهم بل من كون مذهبهم مبتنيا عليه بل التحقيق ان اختلاف عبارات الفريقين لاختلاف المباني من حيث الطرد والعكس لا يوجب اختلاف الاصطلاح

بحيث لا يرجع الى تمييز بينهما انما هو لاختلاف حقيقة الاجماع المعتبر عند كل من الفريقين بل المعتبر عند كل طائفة من طوائفهما فالتعريف الخاص باصطلاح الطائفة المخصوصة مشكل

وجميع الحقائق المختلفة في تعريف لعله في غاية الاشكال ايضا ومن هنا يتضح باختلاف مصطلحي الخاصة والعامة الفاضل التوني في حاشية الوافية واصطلاحا عندنا اتفاق

جمع يعلم به ان المتفق عليه صادر من رئيس الامة وسيدها صلوات الله عليه وعلى آله ... ما ذكرناه ان مناط الحجية عندنا هو الكشف عن رأي الامام عليه السلام عليه السلام الاصحاب

من الذين الاول ومع ذلك اداعي لهم الى الموافقة للعامة مع ان المناط عندهم ليس الا مضافا الى اختلاف المصداق عند الفريقين حيث انا لا نحكم بحصول الاجماع لنا بمجرد اتفاقهم

هم لا يحكمون بحصوله بمجرد اتفاقنا فانا نظر الى اخراجهم اياه عن امير المؤمنين باعتقادهم ولذا قيد الاتفاق من يعتبر في تحققه اتفاق الكل باتفاق المؤمنين اخراجا للرافضة والنواصب

والغلاة وغيرهم والحاصل ان تعريف الالحاق الحكمي واتحاد الاصطلاح بعيد غاية البعد **عقد وحل** اورد المحقق البهائي رحمه الله ايرادا على القوم في تقسيمهم الاجماع

الى قطعي ثابت بالتواتر وظني ثابت بغيره مع ان حصول التواتر والعلم في الاجماع المنقول غير ممكن لاطباقهم على انه لا يثبت بالتواتر الا ما كان محسوسا والاجماع نظائره لان

رؤيتنا الذين على الحكم وان اطباقهم فيه هو امر غير محسوس والذي ينقل بالتواتر هو قولهم وهو لا يستلزم اعتقادهم وان صح كل بالاذعان لعل مراده الايراد على تقسيمهم الاجماع الى قطعي

في الاصول والفروع ومعنى الاجماع

غير مضر

في الفروع ... في الاجماع

في المباحث المتعلقة بالإجماع والشهرة

والثابت بالتواتر وغيره كليهما كما قد يستظهر من كلامه وكيف كان يندفع الشبهة بوجوه احدها النقض بضروريات الدين والمذهب وثانيها ان اطباقهم على تقليد الحس غير مسلم اذ لا بد ان يكون المخبر عنه محسوسا بنفسه كيف وقد تواتر شجاعة امير المؤمنين عليه السلام وجود حاتم مع عدم تعلق الحس بهما وما نحن فيه من هذا الباب فان الاعتقاد ليس محسوسا بنفسه بل محسوسا باثاره فاتفاق الرعية من آثار قول الرئيس فانهم لا يتفقون عادة الا وفيهم رئيسهم معهم هذا نظير حصول القطع لنا بان مذهب الحنفية من العامة مذهب ابي حنيفة نعمان بن ثابت لكونه من هذا القبيل علمنا بالهند والروم والامم الماضية والقرون الخالية مع انا لم نر شيئا منها ولم نسمعها الا من اهل عصرنا وبمثل ذلك قد يدفع الشبهة عن تواتر القرائات ايضا مع ان القراء بالسبعة وكذا عن تواتر اخبار الشيعة بل متواترات اللغة وغير ذلك ان ما يكون محسوسا ولو بالآثار وهذا الوجه يمكن تقريره بوجهين ثالثها ما افاده المحقق القمي الاول منع انحصار التواتر في المحسوسات بل يمكن اثباته في غيرها ايضا والثاني ان الحس شرط في التواتر لكن المراد من كون الاجماع متواترا ليس كونه بنفسه كذلك بل كون كل فرد من اقوال المجمعين كذلك فيكون من قبيل التواتر المعنوي على ما صرح به المحقق المذكور وثالثها ما ذكره السيد صدر الدين في شرح الوافية ومؤداه يمكن تحقق التواتر فيه على طريقة العامة الذين يقولون بحجيته من حيث انه اجماع واتفاق بان يقال انا لم نر شيئا اذا اتفقوا على قول مثل ان لنا الكثير لا ينجس بالملاقاة لا ابد وان يكون كذلك في الواقع وليس علينا ان نبحث عن مطابقته لاراء الائمة لان قوله صلى الله عليه وآله لا تجتمع امتي على الخطأ كما يدل على عدم اجماعهم على الرأي الخطأ يدل على عدم اجتماعهم على القول الخطأ ايضا فلو اجتمعت على هذا القول الكاذب لزم كذب موجها لهذا القول المتفق عليه ان ثبت بالتواتر فقطعي والا فظني لظنية طريقه لا لظنية نفسه فهو كالقطعي الثابت بالسند الظني وتوضيح ما ذكره ان بناء العامة في الحجية على الخبر النبوي المذكور وح فيكفي في حصول الاتفاق القولي من غير ان يعلم اعتقادهم بما قالوه فان كل قول يصدر عن قائل فله مدلول هو معناه كالمتن المقطعي الثابت ولازم هو انه مطابق لاعتقاده وهو المعتبر عند بلازم الخبر والبحث انما هو عن كون المدلول مطابقا للواقع وعدمه عن كون اللازم مطابقا له وعدمه فالمراد ان اجماعهم على قول دال على ان مدلوله مطابق للواقع اي حكم الله من غير ملاحظة اعتقادهم لدلالة الخبر على عدم اجتماعهم على الاخبار بخبر غير مطابق للواقع كدلالته على عدم اجتماعهم على الاعتقاد الغير المطابق فيكون المراد من القول الذي ذكره هو اللفظ من حيث دلالته على المدلول بمعنى انهم اذا اخبروا بشيء كان مقتضى هذا الخبر ان لا يكونوا كاذبين فيه وان لم يعلم اعتقادهم وبهذا التقرير يندفع عند بعض ما اورده المحقق القمي فلاحظ وترابعها ما يجري في جانبنا وبيانه على انا وهو ان الاجماع على المشهور عند الامامية المنطبق عليه طريقة السيد من المتاخرين هو الاتفاق المشتمل على قول المعصوم عليه السلام لا مجرد اتفاق العلماء على قول فاذا كان القائلون عشرة كان الامام عليه السلام احدا منهم او موافقا لهم فكون قول المجمعين حجة انما يستلزم حجية قول الامام ع ايضا لانه من جملتهم بالفرض وقوله اما موافق لرايه الواقعي او لرايه الظاهري الموافق للتقية لعدم احتمال الكذب او السهو او النسيان فيه عليه السلام واما ما كان يثبت المطلوب من الاجماع وهو انكشاف قول الامام عليه السلام فاذا ثبت اتفاق المجمعين بالتواتر ثبت الاجماع ايضا فان قيل يحتمل الكذب او السهو في حق البواقين ومعه لا يكشف الاتفاق عن قول الامام ع قلت احتمال الكذب في حق كل العلماء المجمعين او اكثرهم في غاية البعد كيف وهم نواب الائمة وارکان الشريعة وفي حق البعض لا يضر بتحقق الاجماع كما لا يخفى نعم يشكل الامر على مذهب الشيخ من كون الاجماع كاشفا عن راي الامام ع لا قوله لكن الخطب فيه سهل بعد بعد احتمال الكذب في نحوه وعدم منافاة احتمال التقية فتدبر عقلة وحل من نزل فهم القاصر الظاهر انهما لم يتفطن للفرق بين عنواني الاجماع المركب وعدم القول بالفصل وكذا بينهما وبين عنوان اختلاف الامة على قولين او اكثر وزعم ان احد العنوانين كالفرع عن الآخر وان ما فرع في الاولين لا يجتمع مع ما ذكره في الاخير فاقول اما الفرق بين الاولين فهو على ما ذكره المحققون ان كلا منهما اعم من الآخر من وجه اذ المناط في الاول نفي الاجماع على حكمين مثلا وكل واحد منهما سواء كانا في موضوع واحد كما في مسألة الجهر بالبسملة في صلوة الجمعة حيث ان الشيعة مختلفون فيه على قولين الاستحباب والحرمة او موضوعين مثلا مع وجود جامع بينهما كمسألة وطي الدبر حيث انهم اختلفوا في وجوب الغسل به وعدمه على قولين ثم اختلفوا في المرئة ثم قال بعض في الغلام ولم يقل به احد في شيء منها في الثاني على عدم التفرقة بين موضوعين سواء كان الحكم واحدا او ازيد امثلته كثيرة وقيل الاولى ان يخص الاجماع المركب بما يتحد فيه مورد الاقوال ويجعل لما يتعدد فيه المورد عنوان عدم القول بالفصل لئلا يلزم التكرار واما الفرق بين الاولين والاخير فقيل فيه بناء ان النزاع في الاولين في الخرق والفصل بالدليل الاجتهادي وفي الاخير بالخرق والفصل بالاصول وفيه ان كلامهم في العنوانين مطلق وتمام رشد الى ذلك انهم ما يظهر من كلام بعضهم من اطلاق رد الشيخ رده القائل بالرجوع الى الاصل بالتزامه طرح قول الامام وكذا معارضة المحقق وغيره له بان التخيير ايضا مستلزم للطرح فان ظاهره تسليم بطلان الرجوع الى الاصل ومنه يظهر ضعف ما قيل في الفرق من ان النزاع في المقام الاول في جواز المخالفة بالدليل او الاصل الموافق لاحد القولين وفي المقام الثاني في جواز المخالفة بالاصل المخالف وذكر بعض مشايخنا ان محط النظر في الاول مجرد تحقق جواز المخالفة وعدمه وفي الثاني تحقيق المرجع في العمل بعد القول بعدم الجواز ويخطر بالبال في مقام الفرق وجها آخران احدهما ان النزاع في المقام الاول فيما اذا قام دليل معتبر على كل من القولين وعلى القول الثالث الذي يريد احداثه ايضا فالنزاع في ان دليل القول الثالث لو فرض كونه اقوى هل يمكن ترجيحه على دليلي القولين كما هو مقتضى القاعدة في كل مقام ام لا يجوز هذا الاستلزامه مخالفة المجمع عليه وفي المقام الثاني فيما اذا لم تقم دليل معتبر على احدهما كما هو صريح عنوانهم ويشهد بذلك كثير من كلماتهم في المسائل الثلاث وثانيهما ان النزاع في الثاني صغروي بمعنى ان خرق الاجماع مسلم الاستحالة لكن الكلام في ان الرجوع الى الاصل والتخيير في مقام الاضطرار والحكم الظاهري هل هو خرق للاجماع او يحصل الخرق باحداث حكم غير الحكمين بالنسبة الى الواقع بان يجعل حكما واقعيا للموضوع ولهذا لو جد تهما شواهد في كلماتهم ثم لا يتوهم ان الترتيب الطبيعي يقتضي حينئذ تقديم هذا العنوان وهو خلاف ما بني عليه عنوانا الكتب لظهور ان هذا يكون على تقدير من فروع المسألة الاولى وشانه التاخر فافهم عقلة وحل قد يورد على حجية الشهرة بانها تستلزم عدمها وما يستلزم وجوده عدمه فهو محال اما الكبرى فظاهر واما الصغرى فلقيام الشهرة على عدم حجية الشهرة واجيب عنه بوجوه الاول منع قيام الشهرة على عدم حجية الشهرة بل ادعى بعضهم قيام الشهرة على حجيتها وانما المسلم قيام الشهرة على عدم حجيتها اذا كانت عارية عن المستند لو كانت

صيغو

في المباحث المتعلقة بالاخبار

ضعيفا كرواية ضعيفة ونحوها الثاني منع حجية هذه الشهرة بخصوصها لا مطلقا فانها محل الاشكال الثالث ان حجية الشهرة انما تسلم فيما اذا لم يعارضها معارض قوي على ما هو ثابت في محله والحجة الظنية ٢٥
والشهرة القائمة على عدم حجية الشهرة معارضة بالدليل القطعي القائم على حجية الظنون عند الانسداد ونتيجة الاخرى ان يكون حجة مع الشهرة في مسائل الفروع والتي لا يكون حجة مع
الشهرة في المسئلة الاصولية اعني عدم حجية الشهرة ووجه الفرق بين المسئلة الاصولية على دليل عقلي يمكن القدح فيه وهو عدم الاتيان على الخطاء في الظنون وهو لا يقاوم الدليل
القطعي القائم على حجية الشهرة في الفروع الرابع ان الدليل انما قام على حجية كل شهرة تفيد الظن بمودها والشهرة القائمة على عدم حجية الشهرة مما لا تفيد الظن به فلا تكون حجة
الى غير ذلك من الوجوه التي يمكن المناقشة في اكثرها **عقل و حلّ** اورد على تعريفهم للخبر المقابل للانشاء بانه كلام لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه بوجهين
احدهما ان النسبة من الامور الذهنية عند ائمة القائمة بالمنتسبين فكيف يكون لها خارج وثانيهما انه لا يصدق على مثل علمت من الاخبار الدالة على الامور الذهنية التي لنسبها خارج واجيب
الاول بالفرق بين الخارجي والموجود الخارجي فان الاول ما كان الخارج ظرفا لنفسه لا لوجوده والثاني بالعكس والنسبة من قبيل الاول فلا اشكال وتوضيحه انا اذا قلنا زيد موجود في
الخارج نقول ان في الخارج ان قيل الذي كان ظرفا للوجود وان قيل وجود كان ظرفا لنفسه لا لوجوده فالموجود الخارجي هو زيد لا وجود وقد يتخيل ان هذا الجواب مما لا يدفع الاشكال
ولا يرفع السؤال لان الخارجية لا نسلم عند بيان وان كانها منشأ انتزاع في الخارج بان لا تكون من قبيل انياب الاغوال كالفوقية مثلا حيث انها ينتزع من السقف الذي
لا وجود في الخارج بل لكانها في الخارج ما يكون بحذائها لو تحقق الفرض اذ الخارج ظرف لما له تحقق سواء كان متحققا بنفسه او بوجود فلو كان النسبة خارجية لم تكن عنه
بل كانت قريبة الناصل من الموجود في الخارج لكون الخارج ظرفا لنفسه دون وجوده كما هو المفروض وانت خبير بان هذا التخيل انما نشأ من تصور الخارج ظرفا كالاواني الجسمانية
يستقر فيه شيء كما تصور جماعة كذلك ان اختلفوا في حقيقة وزعم بعض المتكلمين المنكرين للوجود الذهني ان المراد منه المبادي العالية فقالوا ان كل ما نحكم به فهو ثابت فيها
ويكون سلبه اكالها النقاء مدركا الى تلك المدارك وبه فسروا نفس الامر ايضا فقالوا ان النسبة نفس الامر هي الثابتة في العقل الفعال وكل حكم مطابق لما فيه فهو صادق
وكل ما لم يكن كذلك فهو كاذب وبطلانه ظاهر بوجهين اما اولا فلانه يتعذر وصف الاحكام الثابتة في تلك المبادي بالصدق المطابقة للخارج ونفس الامر لوجوب المغايرة
بين المطابق والمطابق لانه يلزم بوجود مبادئ عالية غير متناهية وثانيا ان ما تمسكوا به اثبات غرضهم من الفرق بين حالتي الذهول والنسيان من جهة ان الاول هو زوال الشيء
عن القوة المدركة دون الخزانة والثاني زواله عنها ايضا جار في الاحكام الكاذبة ايضا فيجب ثبوتها ايضا فيها وح فلو كان المطابق لما ارتسم فيه صادقا في نفس الامر لكان
تلك الكواذب صادقة في نفس الامر وقد يحكى عن معلم المشائين ارسطاطاليس علم المبادي اجل من ان يوصف بالصدق وانما هو الحق بمعنى انه الواقع لا المطابق للواقع فانه
والتحقيق ان المراد من الخارج هو عالم ترتب الاثار على الاشياء فالموجود الخارجي هو الموجود الذي يترتب عليه الاثار المطلوبة منه كالاحراق المطلوب من النار وبمقابله الموجود
الذهني والمقصود هو التنبيه ان التعريف ليراد ان ما ربما الاثار الاثار الخارجية لو اراد الاعم دخل الموجود الذهني في تعريف الموجود الخارجي فلا حاجة الى مؤنة الجواب بانه
يعني ترتب الاثار عليه كونه فاعلا والموجود الذهني لا يصير منشأ للعلية الا بشرط مع انه شبه شيء بنفع الفاسد فانه فاسد فان علة كون الموجود الذهني فاعلا مطلقا ثم كيف وقد صرحوا
بان وجود الغاية في الذهن علة فاعلية لفاعلية الفاعل ثم ان نحو الوجود الذي يترتب عليه الاثار التي تسميه بالوجود الخارجي يختلف خلاف الماهيات فالوجود الخارجي لكل ماهية
انما هو بحسبها حتى ان الكيفيات النفسانية وجودها الخارجي هو تحققها في الذهن لان الاثر المطلوب من ماهياتها لا يترتب عليها الا فيه وعلى هذا فوجود العلم في النفس وجود
خارجي له ووجوده الذهني هو مجرد تصوره والفرق بين قولنا علمت وتصور العلم ظاهر فالمراد بثبوت الخارج للنسبة كونها واقعية في مقابل مجرد التصور وبهذا يظهر
الجواب عن الاشكال الثاني ايضا وهذا اولى مما اجاب به الشهور من ان المراد من الخارج النسبة المدلول وان كان في الذهن لظهور ان الخارج عن الاصطلاح **عقل و
حلّ** قد يستشكل في حال صيغ العقود حيث انها يصدق عليها احد تعريفي الخبر ولم يصدق عليه تعريف الاخر فانه يصدق على مثل بعت انه كلام لنسبته خارج فان
البايع يقصد النقل ولا انه يجعل هذا اللفظ حاكيا عنه ولا يصدق عليه انه كلام يحتمل الصدق والكذب لا يمكن ان يقال للقائل انه صادق فيه او كاذب فيؤيد الاول
ظاهر اللفظ والثاني باطن المعنى اقول مما لا يقبل النزاع كون صيغ العقود اخبارا بحسب الوضع الاصلي وهذا يوهم الاوهام القاصرة في المغالطة وانما النزاع في مقامات
احدها انها هل تكون موضوعة بالوضع الثانوي او الاشتراكي للمعاني الانشائية ام لا بل تكون مجازا مشهورا فيها وعلى الاول فهل هي حقائق شرعية او عرفية اختلفوا فيها
على قولين وثانيهما انها مستعملة في مقام العقد في الانشاء او الاخبار فذهب بعض المخالفين الى الثاني ووجه وجود النسبة بما اشير اليه من العنوان وربما يوجه على تقدير النسخ
الاخبار عما في الخارج وهو ان قول القائل بعت اخبار عن تحقق بيع اخر بينه وبين القابل في الخارج عما في الذهن كان مراده ان القائل يجعل البيع المعاطاة الواقع بينه
وبين المشتري قبل الصيغة كما هو المتعارف في مقام المعاملة بمنزلة بيع في الخارج ثم يجعل اللفظ كاشفا عن ترتب الاثر عليه وكيف كان فهو فاسد الحق انها انشاء او ادعى عليه
الاجماع جماعة منهم الشهيد الثاني ره ولا يصدق عليها شيء من تعريفي الخبر اما الثاني فهو ظاهر وقد عرف به المستشكل واما الاول فلعدم خارج للنسب الموجودة فيها لبطلان
الوجهين المذكورين لظهور ان بعت مثلا لا يدل على بيع اخر غير البيع الذي يقع به ولا يقصد ذلك والشبهة التي حملت المستشكل على تخيل الخبرية وهي ان وضعها بحسب الاصل
للاخبار الظاهر في الصدق القابل للكذب قد تعذر حملها عليه ضرورة عدم قبولها الكذب شرعا فلذا رام بعض او بشرط الشارع في استعمالها اقتضاء المتكلم مدلولها في نفسه
ولا اخبار عما في نفسه او نقلها الى معنى الانشاء والاول اولى او هو من نفس الاشكال كما لا يخفى **عقل و حلّ** من الشبهات التي تاهت في دفعها العقول وحارت
في حلها افكار الفحول الشبهة المسماة بجذر الاصم التي اختلفت الكلمات في مبدعها فقيل انها لرئيس المشككين الفخر الرازي وقيل انها المعضل الفاضل الجاري ابن كمونة البغدادي
الكتب كثيرة واورد على كلام الله المجيد مطاعن وغيره وقيل انها لسيدنا ومولانا الامام الضامن والولي الثامن علي بن موسى الرضا صلوات الله وسلامه عليه لرد ما على
مأمون فانه فعجز عن دفعها فاجاب عليه السلام عنه بجواب فيه التفرقة نسوه ونقل في الاشارات عن بعضهم عن فاضل خراسان انها عرضت على مولانا الرضا عليه السلام فاجاب بجوابين لكن لم

في تحقيق معنى الخبر والانشاء

تعريف الخبر بكونه كلاما لنسبته خارج

في تعريف شيخنا البهائي للخبر

في المباحث المتعلقة بالأخبار

٤٣ وكيف كان فقد كثرت حلها القيل والقال والنزاع والجدال من فحول الرجال الى ان افرد بعضهم بالتدوين واعترف الآخر بالعجز والخروج حتى ان المحقق التفتازاني مع سعة باعه وطول يده في الفنون العقلية والنقلية بعد ان حكم بتحير العقول فيها التجأ الى ترك الجواب والاعتراف بالعجز عن حلّه وهذا الباب وممن تكلم فيها المحقق الطوسي والعلامة والسيد الشريف والسيد السند الاستاد مولانا ارباب المعقول غياث المحقق الدواني ومعاصره السيد صدر الدين الشيرازي الملقب بسيد المدققين ولهما فيها مباحثات شريفة لطيفة في رسائل وحواش ورسائل وقد قررت بوجوه اشهرها وجهان احدهما ان القائل اذا قال كلامي هذا كاذب فان في الكلام اشكالا وهو ان كل منهما خبر ولا يحتمل الصدق والكذب اذ يلزم من صدق كل منهما كذبه وهو محال ثانيهما انه اذا قال كل كلامي في هذا اليوم كاذب ولم يقل في ذلك اليوم غير هذا الكلام فان يكون ذلك الكلام صادقا وكاذبا معا لانه لو كان صادقا في نفس الامر لزم ان يكون المحمول وهو كاذب صادقا على موضوعه وهو قوله كلامي فيكون كلامه كاذبا وقد فرض انه صادق وان كان كاذبا غير صادق على موضوعه فيصدق عليه انه كاذب لان الموضوع كلام القائل والكلام واجب صدقها فيكون كلامه صادقا وليس كلامه الا كلامي كاذب فيكون صادقا وقد فرض انه كاذب هذا خلف وبالجملة فحاصله ان صدق هذا الكلام لزم كذبه وان فرض كذبه لزم صدقه وكل ما يلزم من وجوده عدمه يلزم ان لا يكون متحققا والا لكان متحققا وغير متحقق وهو محال فيلزم ان لا يكون هذا القول صادقا ولا كاذبا وقد اجاب عنها المحقق الدواني بعد تمهيد مقدمة هي ان حقيقة الخبر الحكاية عن النسبة الواقعية اما على الوجه المطابق فيكون صادقا او الغير المطابق فيكون كاذبا فلا يمكن ان يكون حكاية عن النسبة التي هي مضمونه توضيح ذلك ما حققوه في موضعه من ان مرجع احتمال الخبر للصدق والكذب الى امكان اجتماع النسبة الذهنية التي هي بعينها مضمونه مع تحققها وانتفائها واذا كانت النسبة الذهنية حكاية عن نفسها باعتبار وجودها في الذهن كما في قولك هذا الكلام صادق او كاذب مشيرا الى نفس هذا الكلام وكانت بعينها الواقع المحكي عنه فلا يمكن اجتماعها مع انتفائها ضرورة امتناع اجتماع الشيء مع عدمه ولهذا لو قال احد هذا الكلام صادق مشيرا الى نفس هذا الكلام لم يكن خبرا بل لم يكن له محصل فان النسبة التي هي مضمونه لا تنتهي الى الحكاية عما في الواقع بل يدور على نفسها لعل السر في ذلك ان النسبة الوقوعية الذهنية التي يقصد بها المحاكاة عما في الواقع فلا يكون حكاية عن نفسها اذ محاكاة الشيء عن نفسه غير معقولة ولاجل ذلك صار احتمال المطابقة واللامطابقة من خواص النسبة فان الصور ما لم يقصد بها المحاكاة عن امر واقعي لا يجري فيها التخطئة والتغليط كما في الصور المنقوشة الظاهرة ومن هيهنا يعلم الفرق بين الجملة الخبرية والانشائية المنقول عنها نحو قولك الحمد لله على الاخبار والانشاء والفاظ العقود كذلك فان الفرق بقصد الحكاية في الاخبار وعدمه في الانشاء وملخص جوابه الذي ذكره بعد هذه المقدمة ان خبرية الكلام انما هو من حيث كونه حكاية عن الواقع وقد عرفت ان الخبر لا يكون حكاية عن النسبة التي هي مضمونه فلا يتناول هذا الكلام نفسه من تلك الحيثية ولا يحتمل الصدق والكذب فيحتمل كذبه لانتفاء موضوعه ولا يلزم من كذبه انتفاء صدقه بانتفاء الصدق لانه معدوم ليس بصادق ولا كاذب نقل سيد المدققين كلامه بما مضمونه ان كلام القائل انما يكون صادقا او كاذبا لو كان خبرا لكن ليس قوله كلامي اشارة الى فرد ذلك المفهوم ولم يحصل الملاحظة لا بخصائص فرديه في الكلام نفسه فلا يمكن ان يجعل اشارة اليه كما لا يمكن ان يقول هذا الكلام واراد الاشارة الى نفس هذا الكلام ثم اعترض عليه بوجوه احدها ان الخبرية لا تتوقف على الاشارة المذكورة لامكان ان لا يكون الموضوع فردا اصلا كما اذا قيل كلام الكل او كلامه كاذب بل لا يراد الاشارة اليه كما في القضايا الطبيعية التي يكون لموضوعاتها افراد وثانيها ان معنى جعل العنوان للملاحظة فرد ان يحكم على العنوان حكما يتعدى الى فرده لانطباقه عليه لا ان يلاحظ خصوص الفرد حتى يقال انه غير متحقق في المقام وثالثها ان لنا ان نخبر عن لفظ شئنا بقولنا كاذب سواء كان مهملا او مستعملا ليس لمعنا فرداً لم فرد فاستثناء كلام القائل عن ذلك الحكم من بين سائر الالفاظ لا وجه له ثم اجاب عن اصل الشبهة بعد تمهيد مقدمة هي ان قول القائل كلامي كاذب يتصور على ثلاثة اوجه الحكم بالكذب على لفظ كلامي او على مفهوم متناول حتى يكون القضية طبيعية او على فرده وهو نفس الكلام لا بخصائص الفرد فيمكن ان قيل كلامي كاذب حاصل جوابه انا نختار ان الكلام ان اريد احد الوجهين الاولين فقوله لو كان كاذبا لم يصدق المحمول وهو كاذب على كلامي فيصدق عليه الصادق قلنا ثم اذ ليس لفظ كلامي او مفهومه خبرا اذ الاول مفرد والثاني ليس بلفظ ونختار صدقه ان اريد الوجه الثالث قوله ان كان صادقا لزم ان يكون المحمول وهو كاذب صادقا على موضوعه وهو كلامي كاذب فيكون كاذبا قلنا ان المحكوم عليه بحسب الحقيقة على هذا التقدير كلامي كاذب فيلزم انتفاء الكذب فيما فرضناه صادقا بل فرضنا صدق قوله كلامي كاذب ذلك كذب بذلك يستلزم صدق هذا كما ان كذب قولك هو موجود يستلزم صدق قولك الخلاء موجود كاذب الى غير ذلك ورد المحقق المذكور في رسالة جديدة كما هو ابدا لغيبته بالعكس على ما يرشد اليه ملاحظة تعليقاتهما المتعددة من القديمة والجديدة والاجد على شرح التجريد بما ملخصه انه حرف الكلام عن مواضعه ثم اورد بما اراد تلبيس ما نقله ثم ذكر وارده على الوجه الذي ذكرناه وحاصله منع كون هذا الكلام على هذا الوجه خبرا لانتفاء كونه حكاية عن النسبة الخارجية لانه لم يحك كلامه اشارة الى فرده الى اخر ما قال وحينئذ فلا يرد شيء من ايراداته ثم اعترض على ما حققه في حل الشبهة اولا بان الوجهين الاولين مما لا مدخل لهما في البحث ولا يتناولها الايهام فلا حاجة في ذكرهما الا تكثير السواد وهو لا يليق بطالب الصواب ومتتبعي الرشاد وثانيا بانه لم يتعرض لاحتمالات مفهوم اما تحقيقه ان يؤخذ قضية كلية فيكون معناها كل كلامي في هذا اليوم كاذب اختصاصا في هذا الفرد لا ينافي الكلية وان يؤخذ جزئية فيكون معناها بعض كلامي اليوم كاذب المهملة فيها فلا يخفى ان اختلاف حال القضية صدقا وكذبا بحسب اختلاف الجزئية والكلية فالتعرض لذلك الوجوه اهم فلذا ما يصيبه اخذهما لا بعينه وثالثا بان اختصاص الكلام بحال الفرد لا يقتضي كون المحكوم عليه بالذات هو نفس الفرد بل العنوان على وجه ينطبق على ما هو فرده في الواقع كما يشير اليه قوله اذ لا فرد له سوى ذلك الخبر ورابعا بان ما ذكره في قوله نختار صدقه ان اريد الوجه الثالث فيه انه قد علم سابقا انه اذا اخذت القضية كلية او جزئية لا يكون محصلها الا ان لا يكون حكم خصوص ذلك الفرد بل على الكل على كل ما هو فرد في الواقع فيجب ان يكون قوله كلامي كاذب جزئيا منطبقا على ما اختصاصه من كون كل كلامي كاذب فردا من افراد الموضوع وخامسا بان قوله المحكوم عليه في قوله بالكذب بعينه عليه لان الكذب قوله كلامي كاذب ذكره اما لانتفاء الموضوع او لاتصافه بنقيض المحمول والاول باطل لان الموضوع عند المجيب هو قوله كلامي كاذب بعينه وهو موجود وكذا الثاني لاستلزامه كون قوله كلامي كاذب غير كاذب بل صادقا وقد فرض كاذبا هف وبوجه اخر ان صدق قوله كلامي كاذب بالحكم على نفس كلامي كاذب فيكون كاذبا حيث فرض صدقه كاذبا

كلام المحقق الدواني في دفع الشبهة

هذا زبدة ما ذكره في رسالته المعمولة لدفع [illegible]

كلام السيد صدر الدين في دفع الشبهة

في المباحث المتعلقة بالأخبار

حيث انه محكوم بالكذب في القضية الصادقة واجاب عنه السيد المدقق المذكور في اوائل الحواشي بما ذكره من ان قول القائل كلامي هذا كاذب اذا جعل اشارة الى نفس ذلك الكلام لم يكن بالنسبة الذهنية التي هي مدلوله حكاية عن نسبة خارجية فلا يكون خبرا حقيقة اذ المراد بان يحمل كلامي دون العنوان والمشار اليه فهو عين ما نقلنا من طلبه فلم يحرز الكلم عن مواضعه ثم يرد عليه انه لو اراد به ان يجعل جميع قول القائل كلامي كاذب اشارة اليه فذلك الامر لم يعتبر بعد اثبات ان جميع القضية لا يتاتى ان تكون اشارة الى فرد الموضوع ثم خلط الفتاوي ان المراد معنى اخر وعليه انتباه ثم ان الجمع بين الاعتراضات بسند بما ذكر بعض الاحتمالات والاعتراض بعد استيفاء الاحتمالات ليس من دأب المحصلين مع انه ترك الاحتمال الثاني على الوجه الذي اراده ثم لو ورد عليه انه لا يرد وتقريره على وجه انه اذا كان العنوان فرد واحد بحسب نفس الامر كقول القائل كلامي المنحصر فرده في قوله كلامي كاذب يكون المحكوم عليه بحسب الحقيقة ذلك الفرد لا غير سواء اخذت القضية كلية او جزئية او مهملة اذ الحكم على ما صدق العنوان في الواقع وليس سواه غاية الامر انه عبر عنه بوجه عام فالقضية الشخصية لا يتاتى ان يعتبر موضوعها بوجه خاص ولا يكفي فيها كون الحكم على فرد خاص وما ذكره من اختلاف حال القضية صدقا وكذبا بحسب اختلاف الكلية والجزئية ان اراد به اختلاف حال هذه القضية اذا اخذت كلية او جزئية المنحصر موضوعها في فرد واحد فظاهر انه لا يختلف حاله صدقا وكذبا كذلك ان اراد به اختلاف حال قضية اخرى في الكلام ليس فيها فيظهر انه الذي ترك ما يعنيه اخذ فيما لا يعنيه على هذا فما ذكره من ان القضية اذا اخذت كلية او جزئية لا يكون محصلها ذلك قد ظهر فسادها فان محصلها ذلك مما ذكره من التعليل عليل اذ لو كان الحكم على خصوص الفرد كان عين ذلك لا محصله قوله وح يكون كلامي كاذب جزئيا منه ما تحقق فيه انه لو كان ذلك غير لازم لان الكلام في القضية الملفوظة والقائل تكلم بكلام كاذب هو القضية الملفوظة وان كان الحكم على الفرد كما انك اذا قلت كل انسان حيوان كانت القضية الملفوظة هذه لا زيد حيوان عمرو حيوان ان حكمت على افراد الانسان قوله لما ذكر قوله كلامي كاذب الخ فيه ان المحكوم عليه في قول القائل كلامي كاذب بحسب الحقيقة فرد قوله كلامي وهو لفظ كلامي كاذب فكان القائل كلامي هذا كاذب فان كان التركيب كلامي كاذب تركيب بحثا صدقه قوله فيكون صادقا حيث فرض صدقه الخ قلنا ان المفروض صدقه على ذلك التقدير هو كلامي كاذب لا كاذب المحكوم عليه بالكذب في القضية الصادقة هو كلامي كاذب لا المحكوم عليه ان كان التركيب في كلامي كاذب الذي هو موضوع في كلامي كاذب تركيبا بحثا كذبه قوله كان كذبه اما لانتفاء الموضوع الخ بحثا الاول قوله والاول باطل الخ فيه انه لم لا ان الموضوع هو لفظ كلامي في قوله كلامي كاذب هذا ما افاده هذا المحقق المدقق ملخصا محررا ونحن بعون الله تعالى نحاكم بينهما بما يخطر بالبال اولا ثم نجيب عن اصل الشبهة بما انتهى اليه الفهم القاصر والفكر الفاتر فنقول الاولى في النظر في الجواب بين المذكورين هو جواب السيد المدقق وملخصه بعد اسقاط الحشو والزوائد ودفع الايرادات هو ان القضية صادقة ومعناها ما كلامي كاذب او هو كاذب فيه صدقها ان المستثنى منها حينئذ جعل الكذب على كلامي كاذب موضوعا في انتفاء الموضوع و لا يتصف بالكذب ولا يرد عليه شيء من اعتراضات المحشي لما ذكره في الدفع الا اقل قليل منها مثل الاعتراض بعد مدخلية بعض الاحتمالات وعدم استيفاء جميعها ما ذكره السيد من ان الجمع بين الاعتراضين المذكورين ليس من دأب المحصلين منظور فيه فان معنى الجمع بينهما انه لا ينبغي ذكر ما لا مدخلية له من الاحتمالات وان كان فلا بد منه لانه المطلوب وسد ابواب الاحتمال على الخصم فليستوف جميع الاحتمالات لا يقتصر على بعضها اذ ليس المراد بانه لا ينبغي ذكره ويجب استيفاء الكل في ذلك الفرض كما لا يخفى ومثل الاعتراض بان بحثا الكلام في ذلك الفرد لا يقتضي كون المحكوم عليه الذات هو نفس الفرد بل العنوان فانه يتوجه عليه بالنظر الى التدافع بين كلاميه لا انه يورث ضعفا في مقصده وهو ظاهر واما جواب المحقق فيرد عليه ان النسبة الذهنية انما تكون حاكية عن نسبة خارجية بتقدير الحصول وان كان خارجها الذهن بكون نسبي حاكيا ومحكيا باعتبارين كما لا يخفى منه اذا لوحظ المحاكاة على الوجه المذكور وهذا انما يتحقق فيما اذا كان الحاكي مما يدل على نفسه بان يكون شخصه فاذا قلت كل زمانه بذلك في الحصول فهو مترتب الاجزاء فلا شك انه يشمل نفسه هذا الكلام

• فلا مانع من شمول الكلام لنفسه من الجهة المذكورة فالقائل بعد ما قصد من قوله كلامي كاذب نفس ذلك الكلام اما يعتقد القضية كلية او يعتقدها جزئية متعينة الموضوع او يعتقدها شخصية يريد مطابقة النسبة الذهنية الموجودة في الكلام لما قصده وان كان ذهنيا ايضا نعم يرد ان هذا النحو من التكلم خارج عن قانون المحاورة كما سيأتي واما اعتراض السيد فاكثرها غير وارد فانه مبني على ما فهم من عبارة المحقق من حيث الاشارة الى الفرد لا ما قصده من حيث الحكاية ولم يحط نظره امتناع الاشارة من حيث هي انشاء كما صح في كلامه الاخير فاعتراض السيد عليه مبني على المغالطة والانصاف ان تعليل المراد الى ما يرد عليه الايراد ليس من دأب طالبي الصواب متجنبي الرشاد وكيف كان فالذي يخطر في دفع الاشكال ان يقال ان من يصدر منه مثل هذا الكلام اما ان يكون قاصدا لانه يتكلم في ذلك الوقت بغير ذلك الكلام واما ان يكون غافلا او شاكا في ذلك على كل تقدير اما ان يعتقد القضية كلية او جزئية او مهملة او طبيعية او شخصية فان كان عالما بانه يتكلم بغيره قاصدا له فقاعدة المحاورة تقتضي ان لا يريد بنفس هذا الكلام على جميع التقادير المذكورة فيحمل كلامه على غيره فان لم يتكلم بغيره صار من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع وهو لا ينافي صدق نفس هذا الكلام بعد اعتقاد انه سيتكلم بغيره وكذا ان كان غافلا او شاكا واما اذا كان قاصدا لان لا يتكلم بغيره ويتكلم بهذا الكلام فيمكن ان يقال انه يرجع حينئذ الى ما ذكره السيد في تاويل قوله كلامي كاذب فيلتزم بما التزم به من كونه صادقا ويمكن ان يقال ان المراد من احتمال الخبر للصدق والكذب احتماله لهما بالقياس الى نفسه فلا يقدح عدم احتماله لهما بعد ملاحظة الخارج كما اجاب به جماعة الفضلاء عن الشبهة بتقريرها الاول هذا ما عندنا في هذا المقام الذي زلت فيه اقدام الاعلام وكلت فيه الافكار والافهام وتحقيق حقيقة الامر فيه موكول الى الله الملك العلام واوليائه الكرام عليهم صلوات الله والسلام

عقل وحك مرتبتها الاخبار بين الاصوليين يكتفون بشهادة علماء الرجال في مقام تعديل الرواة وجرحهم مع ان المعتبر في الشهادة كون المشهود به محسوسا وهذه ليست محسوسة لكونها الملكة الباطنية ومثل ذلك يثبتون عدالة الحاجة الى علم الرجال وقد ذكر في دفعها وجوه احدها منع اعتبار الحس في الشهادة وان ذهب اليه المشهور وذلك لعموم الادلة المقتضية لقبولها وان حصلت من الخبر المتواتر والخبر المحفوف بالقرائن وغيرهما من طرق اهل مقال الى انه لو اعتبر الحس فيها لزم عدم ثبوت شهادتنا لله بالوحدانية ولرسوله صلى الله عليه واله بالرسالة ولامير المؤمنين واولاده الائمة الطاهرين بالامامة لعدم مشاهدتنا شيئا من ذلك منه ونظير منعه ما اسند اليه بعضهم في ذلك من كون معنى الشهادة لغة الحضور وهو حضور في غير المشاهد المحسوس مع منع انحصار معناها اللغوي في ذلك ثانيها انه يكفي محسوسية الاثار في الشهادة فلا يلزم محسوسية نفس المشهود به هذا نظير ما ذكر في دفع شبهة البهائي

في الكلام [illegible]

في دفع [illegible]

[illegible]

البهائي

في المباحث المتعلقة بالأدلة العقلية

الإجماع المنقول المتواتر من كفاية تحصيله ملزومه للإجماع ثالثها ان الغرض حصول العلم بالمشهور وهو مع حصوله لا يحتاج الى خبر ولا يفرق بين ثبوته بالحس او بالحدس والمفروض امكان حصول القطع
بخبر الواحد حتى في العدالة فانه كثيرا ما يحصل لنا العلم بعدالة الراوي من جهة تعديل المعدلين سيما مع كثرتهم كما في الاركان الاربعة والفضلاء الخمسة رابعها انها مستثناة
عن قاعدة اعتبار الحس في الشهادة للاكتفاء فيها بالاستفاضة وغيرها من عدة امور اخرى ذكرها الفقهاء في باب الشهادات لان الدليل خاص بل ان عليه موالا ان يكون مخصصا
لدليل اعتبار العلم في الموضوع في مسألة الشهادة او يكون كاشفا عن ان العلم في خصوص هذا المورد ماخوذ على جهة الكشف الطريقية او يكون من باب التنزيل اي تنزيل موضوع
منزلة موضوع آخر فافهم خامسها ان العدالة هي حسن الظاهر دون الملكة الخاصة سادسها ان التعديل من باب الاجتهاد لا الشهادة صرح به الوحيد البهبهاني ره في فوائده التعليقية
وغيرها وتبعه تلميذه المحقق القمي ره فيكفي فيها الظن الاجتهادي والحق ان عليه اثر لو بني على كونه شهادة انسداد باب تصحيح الاخبار لظهور انه لم ينقل لنا سند تزكية جميع
رواتهم الى خصوص تعديلين فلا اقل من الحد بواحد مع ان التعدد معتبر في الشهادة اصلا وهنا بالاتفاق مع انه يصدق على الاجتهاد انه نوع تثبت في عدالة الراوي فيجب قبوله
بمقتضى الآية سابعها انه من باب الرواية كما يظهر من الشيخ والعلامة والبهائي وتلميذه الشارح وغيرهم ثامنها ان العدالة المعتبرة في الراوي غير العدالة المعتبرة في الشاهد
ونحوه فانها عبارة عن كون الراوي معتقدا للحق مستبصرا ثقة في دينه متحرزا عن الكذب غير متهم فيما يرويه ذهب اليه الشيخ ره في العدة وحينئذ يمكن الشهادة عليها لعدم
كونها ملكة غير محسوسة الى غير ذلك من الوجوه التي يمكن الخدشة في كثير منها **عقل وحل** قد يقال ما بال اقوام يجعلون حجية الاخبار من باب افادتها الظن
ثم قبولها الشرائط المعهودة المعينة وهل هذا الا اسقاط الظن عن درجة الاعتبار بعد جعله المناط والمدار وهذا في مرتبة الظهور بمثابة من قبيل الاعضاد وغاية ما وقع فيه الخلاف
بينهم عدة الشروط لا ان القبول مشروط ولقد اجاد المحقق القمي ره حيث ثبت مستقيما واطمأن قويما لم يعدل عن مسلكه ومذهبه لم يتخط عن مخلصه وتحرر به فانكر اصل الاشتراط
وحكم بانه لا اصل له وكيف بالتعدد والعدالة ونحو ذلك فائلا ان الاشتراط بها انما يتم اذا ثبت جواز العمل بخبر الواحد بالادلة الخاصة واما اذا كان بناء العمل عليه من جهة انه
للظن كما هو قضية دليل الانسداد فلا معنى لها اذ الامر دائر مدار الظن على ذلك التقدير ولا يخفى انه وان احكم البنيان باعتقادنا لكنه خرب بعمادا لان ما بني عليه المقال
يقوي الاشكال حيث ان من يكون قائما بالقول بحجية الخبر من باب الظن انما يقتدي بالاشتراط وهذا انما يقرب من مذهب من حجية الظن المطلق الى الاستقطاع وقد دفعنا الاشكال على
وجه خطر بالبال في كتاب سبيل الوسائل فليرجع اليه كل طالب تأمل **عقل وحل** ربما يتوهم ان التشابه في نفي التحسين والتقبيح العقليين من الاشاعرة واثباتها
علمهم بالاستحسانات والمصالح والاقيسة من قبيل التشبه بالمتناقضين لان مرادهم من الاول ليس ان ما يستحسنه العقل ويحكم فيه بمصلحة فهو حجة وان لم يرد به شرع ومن
الثالث اجراء حكم شيء في شيء آخر لجامع بينهما والجامع ليس الا امرا عقليا وهو توهم فاسد نشأ من عدم تحقيق معنى الحسن والقبح الذين ينكرون ادراك العقل لهما وحكمه بهما
وتفصيل الكلام ان للحسن والقبح معاني ثمانية صفة الكمال والنقص وملائمة الغرض ومنافرته المعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة وملائمة الطبع ومنافرته وكون الفعل مما لا حرج
في فعله وما فيه حرج وكون الفعل بحيث للعالم بحاله القادر عليه ان يفعله وكونه بحيث ليس له ان يفعله وكونه بحيث يستحق فاعله المدح او الذم وكونه موجبا لاستحقاق فاعله
الثواب والعقاب وكونه بحيث امر الشارع بمدح فاعله وذمه وهذه المعاني الثمانية راجعة في الحقيقة الى ثلاثة معان ملائمة الغرض ومنافرته وكونه موجبا لاستحقاق المدح
والذم وكونه موجبا لاستحقاق الثواب والعقاب ولذا اختلفوا في تعداد المعاني بين تارك للاول معتقدا بان المقصود بها ما يتصف به الافعال لا الصفات وتارك للثالث معللا
باندراجه في الثاني الى غير ذلك ومحل النزاع بين الاشاعرة والمعتزلة هو المعنى الثاني والثالث فان الاشاعرة صرحوا بان الحسن والقبح بغير هذين المعنيين لا يتوقفان على الشرع فان كون
الشيء ملائما للغرض والطبع ومنافرا له مثلا مما لا تعلق له بالشرع اصلا بل هو مما يدركه العقل من غير توسط الشرع ولم يعلم ان مرادهم في الاستحسانات والمصالح احد المعنيين
بل الظاهر انهم ارادوا غيرهما واما القياس فلا دخل له بالحسن والقبح انما يوجب العمل بالقول بثبوت الحكم للعقل وهم لا يقولون انه لا حكم للعقل اصلا لبداهة حكمه في كثير من الموارد وانما
نزاعهم في حكمه بالحسن والقبح كما صرح به العضدي وغيره ولذا خصصوا عنوان المسألة بذلك فلا تنافي بين الامرين **عقل وحل** من جملة ما توهم ان ما يحكم
به العقل مستقلا لا امر فيه يترتب على حكم الشرع المعتبر نوع منها بتسميتهم المستقلات العقلية لا يصح عده من ادلة الاحكام فان الدليل ما يستدل به العقل على الحكم فيما
يحتاج الى الاستدلال وهو المراد بقولهم في تعريف الدليل العقلي انه حكم عقلي يتوصل به الى حكم شرعي والعقل في المقام هو الحاكم والمدرك للحكم كما ان الشارع حاكم بالحكم في
الشرعيات فكما لا يعد الشارع دليلا على الحكم بحسب الاصطلاح فكذا العقل واجيب عنه بان المقصود من ذلك ليس كون نفس العقل دليلا على ما حكم به بل الدليل هو التحسين والتقبيح
العقليان وحكم العقل باستحقاق المدح والذم والثواب والعقاب ومدلوله الحكم الشرعي من الوجوب والحرمة وغيرهما مما دل عليه مثلا هو ما دل العقل عليه اعترض عليه بعض المحققين
بان حكم العقل وادراكه ليس دليلا على المحكوم به بل الدليل هو الامر الموصل الى الادراك المفروض في المقدمتين الحد الاوسط ثم اجاب عن اصل الاشكال بان الدليل في المقام
هو حكم العقل بحسن الفعل او قبحه عقلا فانه دال على حكم الشرع به نصا نظرا الى ما دل على الملازمة بين حكم العقل والشرع نعم قد يجعل المتعلق لذلك العقل نفس حكم الشرع
حيث يدرك العقل اولا كون ذلك مما حكم به الشرع وحينئذ لا يصح عد الحكم المذكور دليلا على حكم الشرع لكن مكان الفرض المذكور لا يخلو عن نظر اذ لا مجال للعقل في ادراك
ذلك الا بتوسط حكمه بالتحسين والتقبيح وحكمه بانطباق الحكم الشرعي على ما حكم به حسبما تقتضيه القواعد العقلية قطعا غاية ما يدل انه بحكم الشرع حينئذ الملازمة المذكورة
فيكون الدليل على حكم الشرع ح هو ما حكم به من التحسين والتقبيح على ما قرر اقول الاولى ان يقال في الجواب ان الدليل العقلي حسبما يستفاد من تعريفهم هو الحكم العقلي
الذي يستنبط منه الحكم الشرعي لا حكم العقل وبعبارة اخرى الدليل هو المحكوم به لا نفس الحكم فالدليل هو ما حكم به العقل من الحسن والقبح فانه الذي يستنبط منه حكم الشارع بالوجوب
والحرمة مثلا ووصف الدليل على مثل ذلك مما لا غائلة فيه ومنه يظهر ضعف كلا الجوابين المذكورين الراجعين الى امر واحد بعد التأمل فيهما والعجب من المعترض حيث اعترض
بان الدليل هو الموصل الى الادراك والحكم لا نفسه مع وقوع نسبته فيما مر منه مع ما في الاعتراض من الضعف كما لا يخفى **عقل وحل** من جملة التوهمات التي منشأها عدم التأمل

في بيان معاني الحسن والقبح

في دفع الإشكال عن المستقلات العقلية من الأدلة

في المباحث المتعلقة بالأدلة العقلية

في عدم الملازمة بين حكم العقل والشرع

۴٩ لا يتحقق توهم ان العقل لئلا يكون كون الشارع حاكما فيجعلوا اوامر الشرع ونواهيه كاشفة عن الاحكام العقلية نظرا الى ما ذكروه في مسئلة الملازمة والمطابقة بين حكمي الشرع والعقل ان اوامر الشرع ونواهيه كاشفة عن جهات محسّنة ومقبّحة عقلا وهو غفلة واضحة وكيف ينسب اليهم ذلك مع ان جعل الشارع للاحكام وايجابه لبعض الافعال وتحريمه لبعضها وكذلك تشريعه لباقي الاحكام من ضروريات الشريعة المصرح بها في الكتاب والسنة التي يكون انكارها من المكابرات السفسطية مع انه يلزم على ذلك ان يكون اوامره تعالى ونواهيه ارشادية محضة خالية عن معنى الطلب وهو خلاف ما اجمعوا عليه من استعمال الاوامر في الكتاب والسنة في الوجوب تارة وفي الندب اخرى واستعمال النهي في التحريم والكراهة كذلك وما ذكروه في مسئلة الملازمة لا يقتضي ذلك لان مرادهم الكشف بطريق الالتزام للحكم الشرعي كما يظهر من كلماتهم ثم لا مجرد الكشف من تلك الجهات كاوامر الطبيب ونواهيه في معالجاته ومما قررناه يندفع توهم اخر كالاول في الفساد وهو توهم ان حكم الشرع تابع لحكم العقل ضرورة ان اهل الاديان والمذاهب متفقون على علمه تعالى بجميع الاشياء ازلا وابدا على الوجه الاتم الاكمل والنحو الاصلح وحكمته الموجبة لعنايته عن مراعاة الجهات الداعية الى تشريع الاحكام المدركة للعقل وهل يرضى احد بان يجعل تلك الجهات العقلية والعقل مخلوق من مخلوقاته المفتقر اليه في الافاضة والاستفاضة لا في مرتبة التصور فيه لانه اشرف ثم بعد خلقه اياه حكما مراعيا للجهات فكيف يعقل ان يكون تعالى مقتبسا منه مع ان العقل لا يمكن له الاحاطة بجميع الجهات وهو تعالى محيط بجميع جهاتها لا يعزب عنه شيء منها فلئن قيل اذا لم نجز منا بعد نعم لحكم العقل لم نجز منا بعد لحكم نبيه صلى الله عليه وآله مع انه قد ورد في جملة من الاخبار ان الله تعالى ادبه وفوض اليه الاحكام بحيث له ان يجعل الحكم ويمضيه الباري تعالى فيكون حكمه عز وجل تابعا لحكمه صلى الله عليه وآله فما وجه الفرق بينهما اجيب بانه يقرره نعم لحكم النبي صلى الله عليه وآله بعد تسليم ظواهر تلك الاخبار ليس متابعة له في التشريع بل يكون ذلك بمثابة الاستصواب فيه نظير امضاء الامام عليه السلام وتقريره للمجتهد وهذا مما لا يخفى حتى يحتاج الى زيادة بيان **عقد وحل** قد يتوهم التنافي بين قول العدلية بالتحسين والتقبيح العقليين وقولهم في بعض المواضع ان ما لا تعبدي او حرام تعبدي حيث انه يكشف عن اعترافهم بجواز الامر بما لا يشتمل على جهة محسنة واقعية وجواز النهي عما لا يشتمل على جهة مقبحة واقعية وهو لا يجامع القول بابتناء الاحكام على المصالح والمفاسد الواقعية المدركة للعقل وهو توهم ضعيف لظهور ان مرادهم ابتناء على انكشاف وجه الحكم عند العقل اصلا لا حيث انه من جهة الامور المستورة على العقول لا عدم اشتماله على الوجه اصلا الا ترى ان الائمة عليهم السلام اذا سئلوا عن مصالح الاحكام ومفاسدها كانوا يتصدون لبيانها لرفع استيحاش السائلين واستبعادهم على حسب عقولهم ومقادير افهامهم ولو يكونوا ينفونهما بان يقولوا ان الله قد امر بما لا حسن فيه وينهى عما لا قبح فيه غاية الامر ان العلل التي كانوا يذكرونها لم يكن كلها عللا واقعية نفس مرتبة يترتب عليها التكليف ولذا كان يقع منهم عليهم السلام التعليل بعلل مختلفة بالنسبة الى شيء واحد بالنسبة الى موارد السؤال واختلاف السائلين كما يرشد اليه النظر في اخبار التعليل لغسل الجنابة وكذا المتوهم توهم ان مرادهم ان امثال ذلك من الاوامر امتحانيات لتصرف عن الناشئة عن المصالح والمفاسد لنفس الامر بها وان لم ينكروا وقوع التكاليف الابتلائية ايضا مشتملة على المصالح والمفاسد غاية الامر انها في نفس التكليف لا المكلف به بل ذهب بعض الافاضل ممن قارب عصرنا الى نفي الملازمة بين حكمي العقل والشرع نظرا الى ان الحسن والقبح ربما يكونان عند الشارع في نفس التكليف ومما تمسك به في اثبات ذلك التكاليف الابتلائية وانكار ما اختاره محل الكلام عند الاعلام **عقد وحل** مما اتفقت عليه الادلة الاربعة عدم وقوع التكليف بالمحال بل عدم جوازه بالنسبة الى الامة وسائر الامم واما التكليف بما فيه عسر وحرج فمنفي في شريعتنا بالادلة الثلاثة الكتاب والسنة والاجماع وقد يرد الاشكال بوقوع التكليف فيها بكثير من الاعمال الشاقة كالجهاد الذي هو من اشق الاعمال الموجب كونه لاهوال تلف النفوس والاموال ومجاهدة النفس ودفع الشبهة لوساوس تميز الحق من الباطل الموروث من حجب الجهل والمرة من اشباههم التي هي اشق من الجهاد البدني وتمكين النفس من القصاص لحد الذي هو من اعظم الامور الى غير ذلك مما لا يخفى وقوع التكليف به في الشريعة السمحة السهلة واجاب عنه المحققون من الاصحاب بان المناط والمدار في العسر والحرج هو ملاحظة حال اغلب الناس فلا عبرة بالنادر نفيا واثباتا والامثلة المذكورة مما يكون حرجا بالنسبة الى غالب الناس اما الجهاد فلان الاقتحام في نار الحرب مما يستسهله اكثر الناس اما حمية وعصبية واما طلبا للغنيمة واما رضا بالحج واما رجاء للمنزلة العظمى والموهبة الكبرى بل ربما يشتعل نار الحرب بين طائفتين في طول مدة وشدة محنة بسبب طوائف الاعراب المجترئين بنار العصبية والمستعرين بنار الحمية كما يشهد به قضية الطائفتين المتخاصمتين في النجف الاشرف قبل هذه الايام بثلاثين سنة تقريبا والطائفتين المتخاصمتين الاخرتين في طرفي الشط فان اجسامهم وابدانهم على التراب تمور مورا ورؤسهم على الرماح تسير سيرا ولا يبالون بالقتل والنهب ولا يعرفون لهم حربا فلا ريب في رجحان الدواعي المختلفة والاغراض المتكثرة في نفوس النوع الانساني سيما في جهاد الكفار بالنسبة الى نفوس المؤمنين من طلب الفوز والفيض ورجاء عظيم الاجر وجزيل الثواب ويشهد بذلك ملاحظة احوال شهداء الطف وارواحنا لهم الفداء وانفسنا لهم الوقاء وشدة شوقهم وكثرة ميلهم الى الجهاد في مقابلة امامهم صلوات الله وسلامه عليهم فان قيل بعد ملاحظة المثوبات والدرجات يستسهل جميع المشاق فان العسر والحرج فلطاقتهم فليبذل الباذلون لنفوسهم وليهب الواهبون بابدانهم فليجهد المجاهدون فاي شيء ينفيه قاعدة نفي الحرج الثابتة بالادلة الثلاثة قيل لا يمكن تكليفهم بكل المشاق مع ان الغرض من خلق هذه النشأة الوطنية عدة ايام وهو مما يحوج الى السعي في تحصيل اسباب المعاش مع ان النفوس ضعيفة والاعتقادات واهية لقلوبهم بغضها لا يمكن تكليفه بالكل بل لابد من اشتمال الاعمال الشاقة المكلف بها على المصالح الظاهرية العاجلة ليرغبوا في طلب المثوبات الاجلة واما مجاهدة النفس فهي ايضا لا يصعب على اغلب الناس بعد اقتحامهم فيها وظهور الاثار منها لكل من اهل الخبرة تقتضي كيفية رياضتهم سيما اذا لوحظ مثل قوله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا الموافق لحكم العقل سيما اذا اشتد الشوق وانس للذوق وربما يعرض للناس نفسهم فيما هو صعب منها باغراضهم لنيل مطلبه لطلب الغايات الفاضلة القابلة من مصادمة القوى الادراكية بالحاسة والخاطر بحيث يسهل العنوة وتعب الجفوة ولما ذلك يعزّ منها الى ما قيل من ان المشقة انما تنشأ من جهة خبث الاخلاق وذلك لانها غير معتبرة في المقام وانما العبرة بالمشقة الناشئة من جهة ضعف البدن او صعوبة العمل في نفسه ومما ذكرناه يظهر الحال في المثال الثالث وغيره مما لم يذكر لحاله فلا نطيل **عقد وحل** قد يورد للتنافي في كلام بعض المحققين حيث جمع بين التمسك بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا في اصل البرائة

في نفي العسر والحرج في الشريعة

في المباحث المتعلقة بالأدلة العقلية

٥٠ وتزمن تشبث بها لعدم الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع بأن نفي فعلية التعذيب يستلزم نفي الاستحقاق فإن الأخبار بنفي التعذيب دل على عدم الآية ليستقيم فلا وجه للثاني وإن لم يدل فلا وجه للأول والجواب عنه بوجوه أحدها ما ذكره صاحب الفصول وهو أن المراد بالقائل بذلك المقال في مقام الاستدلال نفي الوجوب والتحريم بالمعنى الذي ابتنيه الخصم فإنه لا يلتزم بكونه ذنبا موعودا عليه بالعقوبة على المؤاخذة ولو مع الإصرار بل يجعله كغيره من الذنوب وتوضيحه أن الوجوب والتحريم اللذين أثبتهما في مقام دفع الإشكال هما اللذان يتعقبهما العفو واللذين نفاهما هما اللذان لا يتعقبهما في مقابلة الأخباريين القائلين بالحرمة الغير المعفو عنها ولا يلزم عن إثبات الحرمة المعفو عنها كما هو مقتضى كلامه في دفع الإشكال فما أثبته في أحد المقامين غير ما ينفيه في المقام الآخر فاختلف متعلق النفي والإثبات ومعه يرتفع التدافع وثانيها ما ذكره شيخنا المحقق الأنصاري وهو أن في مقام الاستدلال يكفي عدم الفعلية لأن الخصم يدعي الفعلية ويعترف بعدم المقتضي للاستحقاق على تقدير عدم الفعلية فيكفي في عدم الاستحقاق نفي الفعلية بخلاف مقام دفع الإشكال فإن المقصود فيه إثبات الحكم الشرعي في مورد حكم العقل وعدم ترتب العقاب على مخالفته لا ينافي ثبوته كما في الظهار نعم لو فرض هناك إجماع أيضا على أنه لو انتفت الفعلية انتفى الاستحقاق جاز التمسك بها هناك ولا يخفى الفرق بين هذا الوجه والوجه السابق وأنه أحسن وأولى منه وثالثها ما خطر ببالي وهو أن دفع الإشكال إنما يكون فيما يستقل به العقل إذ هو مورد دعوى الملازمة والاستدلال إنما يكون فيما لا يستقل به العقل إذ هو مورد البراءة والمراد من الآية نفي التعذيب الفعلي قبل بعث الرسول ولا تدل على نفيه منه لكن نفي التعذيب الفعلي يستلزم نفي التعذيب بلا استحقاق أيضا في المقام الثاني إذ المفروض انتفاء حكم العقل كانتفاء حكم الرسول بخلاف المقام الأول لوجود حكم العقل فيحتمل بقاء الاستحقاق وبقاؤه أخرى نفي الاستحقاق في المقام الثاني بنفي الفعلية بخلاف المقام الأول وحينئذ يندفع التدافع كما لا يخفى

عقد وحل قد يتوهم أن كلمات القوم في مسألة الحظر والإباحة مضطربة غاية الاضطراب حيث إنهم يذكرون في العنوان تارة الأشياء الغير الضرورية التي ينتفع منها ولا يدرك العقل قبحا ولا ضررا فيها وأخرى يذكرون الأشياء مطلقا لأنه يقيدونها بالإطلاق ثم إنهم ينقلون فيها القول بالحرمة تارة والواقفية تارة وينسبون أخرى ينسبون إلى الشيخ تارة القول بالحرمة وأخرى القول بالوقف أنت إذا تأملت في كلماتهم عرفت أن ذلك التوهم إنما نشأ من عدم الفرق بين النزاعين الواقعين بينهم هما النزاع في الإباحة العقلية والنزاع في الإباحة الشرعية فإن العنوان الأول إنما هو للنزاع الأول والمحصل للنزاع أن الأشياء الغير الضرورية التي لم يرد فيها حكم من الشرع هل يدرك العقل إباحتها أم لا والعنوان الثاني إنما هو للنزاع الثاني وحاصل هذا النزاع أن الأشياء مطلقا سواء كانت مما ينتفع به كشم الورد وأكل الفاكهة أم لا كالتكتف في الصلاة هل يكون الأصل فيها الإباحة الشرعية أم لا والمراد من الإباحة هنا في الحقيقة عدم الحرمة إذ المراد في هذا النزاع مجرد نفيها لا إثبات الإباحة وإنما يعبر بلفظ الإباحة في كلمات بعضهم إما لأجل الاتفاق على نفي الأحكام الثلاثة الأخر أو لما يثبت من أصالة نفيها أيضا كذا قيل وكيف كان فطرف النزاع الأول الأشاعرة وبعض من غيرهم من أصحابنا كما نسبه جماعة من غيرهم وطرف النزاع الثاني الأخباريون ومحل إثبات القول بالحرمة هو النزاع الأول ومحل نفيه هو الثاني حتى أنه صرح بعضهم بعدم الظفر على مصرح بالتحريم فيه نعم نسبه الشيخ الحر في الفصول المهمة إلى أكثر المتقدمين من الإمامية ونسب بعض الأفاضل الخلط بين النزاعين مما يشهد به نسبة التوقف إلى الشيخ في العدة مع أنه صرح بأن التوقف في النزاع الأول وبالإباحة في الثاني حيث قال في مقام النزاع الثاني ونحن لا نمنع أن يدل دليل السمع على أن الأشياء على الإباحة بعد أن كانت على الوقف بل عندنا الأمر كذلك وإليه نذهب انتهى وقوله بعد أن كانت على الوقف إشارة إلى حكم العقل نعم لا ننكر خلطهم بين النزاعين في أن الأدلة التي ذكروا لكل منهما غير مختص بالنسبة إلى القائل بعدم الملازمة بين حكمي العقل والشرع وهو غير الاضطراب من الجهة المذكورة

عقد وحل ربما يتوهم المنافاة فيما صدر عن الفاضل الجواد ومن حذا حذوه كالفاضل الصالح وغيره حيث قسموا الفعل إلى قسمين ما يستقل به العقل وما لا يستقل به العقل وقسموا الأول إلى الأحكام الخمسة وجعلوا النزاع المعروف في الحظر والإباحة العقليين في الثاني واختلفوا فيه بالحكم بالإباحة العقلية والحظر العقلي والتوقف فإن فرض محل النزاع ولا فيما لا يستقل به العقل مع الاختلاف فيه بالإباحة والحظر العقليين فيه حاصل مما فيه تناقض ظاهر وتدافع واضح والمحقق القمي رحمه الله لم يجعل له مدفعا بل حكم بوروده حيث حصل للفاضل المذكور الغفلة في مقام التقسيم بجعل محل النزاع فلو جعل النزاع في الأشياء الغير الضرورية في التعيش المشتملة على أمارة المصلحة كشم الورد وأكل الفاكهة من غير اعتبار لكونها مما لا يستقل العقل بإدراكه لم يقع في هذا الإشكال والتناقض في المقال فإن من يحكم بالإباحة أو الخطر يجعلها من القسم الأول ومن يقول بأنه لا حكم فيها يجعلها من القسم الثاني وأما غير المحقق العلام من العلماء الأعلام فقد تصدى للدفع والوجوه التي يمكن بها الدفع عدة وجوه الأول ما ذكره الفاضل الجواد بعد التفطن بوروده الإيراد عليه وهو أن العقل لا يدرك الحسن والقبح بالنظر إلى خصوصيات الأشياء كشم الورد بخصوصه ويحكم حكما عاما بالحسن بالنسبة إلى الجميع الثاني ما ذكره أيضا وهو أن المراد أن العقل لا يدرك حسنها ولا قبحها ابتداء ومجردة عن ملاحظة شيء آخر ولا ينافي ذلك حكمه بالحسن أيضا بالنظر إلى الدليل فالمراد أنه لا يكون ضروريا بل نظريا الثالث أنه لا منافاة بين عدم حكم العقل على شيء مع قطع النظر عن كونه مجهولا وحكمه عليه مع ملاحظة وصف الجهالة يعني أن حكم العقل بحسن شم الورد وأكل الفاكهة إنما هو مع ملاحظة أنهما مجهولا الحكم وأما مع قطع النظر عن كونهما مجهولي الحكم فلا حكم للعقل فيهما الرابع ما يقرب منه وهو أن المراد أن الفعل الذي لا يدرك العقل فيه بخصوصه جهة محسنة أو مقبحة كأكل الفواكه مثلا ولا يحكم فيه بحكم خاص تفصيلي هل يحكم فيه على الإجمال أنه محرم أو مباح الخامس ما ذكره بعض أفاضل أهل العصر وهو أن محل نزاعهم هو الحكم الظاهري لظهور عدم معقولية النزاع في الحكم الواقعي لاستلزامه المفسدة من اجتماع حكمين فعليين متناقضين في شيء واحد إلا على بعض المذاهب من عدم لزوم التطابق بين ما حكم به الشرع وما به ويشهد بذلك تقسيمهم الفعل إلى ما يستقل به العقل وغيره وإدخالهم في القسم الأول بين مثبت الحكم ونافيه ومرادهم المثبت هو الحكم الواقعي فلا بد أن يكون مرادهم الحكم هنالك بقرينة المقابلة فمرادهم في القسم الثاني لا بد أن يكون الإباحة والخطر الظاهريين ومعه فلا تناقض أصلا السادس ما ذكره بعض أعاظم الأجلة من علمائنا المعاصرين وملخصه أن مرادهم من عدم إدراك العقل عدم إدراكه شيئا من الأحكام الواقعية الأولية على سبيل التنجيز من الإباحة والخطر ومرادهم من إدراكه الإباحة والخطر الواقعيين الثانويين على سبيل التعليق والمراد من الحكم الواقعي الأولي أن المجتهد إذا رأى الحكم أولا وبالذات ما عقلناه هو الذي كان ثابتا أولا في اللوح المحفوظ ونزل به الروح الأمين على قلب سيد المرسلين

٧٠ في تحقيق النزاع وتعيين محله

٧١ في تعيين النزاع في كلمات الفاضل الجواد

في المباحث المتعلقة بالبراءة والاشتغال

علما او ظنا فهذا حكم واقعي اولي واذا تفحص عن ذلك ولم يطلع به على نفسه مفحوصا بل فحصها فاجزم عن ابدا لا كره استفادته ثم البحث عن ذلك الى ان يصل من الشارع شيء من الطرق الاربعة ٥١
من العقل وغيره عند اضطرار المجتهد كما مر فاذا لم يعقل على الواقع فهذه وظيفته فهو حكم واقعي ثانوي ولو شئت سميته الاول احكاما اجتهاديا والثاني عمليا فقاهتيا والمراد
بالحكم التخييري في الاول انه يجعل المجتهد مثله خلافه من الشارع ان علما فعلما وان ظنا فظنا فاذا اعتقد المجتهد قبح الظلم مثلا فيعتقد انه شيء يجعل مثله خلافه من الشارع
لكون المفروض انكشافا عما هو الواقع بخلاف الحكم التعليقي فانه لا يجعل مثله خلافه عنه ثم اورد على نفسه بعد كلمات له بها وقضيته ما ذكرتم كون هذا الحكم من الاحكام التعليقية
فينبغي ان يكون في عداد التعليقيات كالبراءة ونحوها فلم يذكر في تمام عنوان ما يستقل به العقل الذي هو من التخييرات فاجاب بتسليم ورود الايراد وان هذا انما هو لمجرد موافقة
العلماء وهذا الوجه ان كان مخالفا للاجوبة السابقة من الاسئلة الا انه يمكن ارجاعها الى بعضها كما هو ظاهر ولكن ما يجب هو ان العقل لا حكم له في شيء الا بعد اطلاعه على الجهة المحسنة
او المقبحة المقتضية للحكم فالمراد من جعل محل النزاع هو ما لا ادراك للعقل فيه كونه مما لا يدرك العقل فيه جهة محسنة او مقبحة ليكون فيه حكما منبعثا عنها والمراد من الاختلاف
في الحكم بالحظر او الاباحة ان العقل بعد عدم ادراكه الحسن والقبح فيه فرضية مما لا مصلحة فيه ولا مفسدة هل له حكم في الحالة عنهما ام لا وعلى هذا فلا تدافع في البين والفرق بينه
بين الاجوبة السابقة في غاية الظهور عند من له ادنى شعور **عقل وحل** لا ينبغي ان يتوهم كما توهمه بعض الاخباريين ان حكم المجتهدين بحجية اصل البراءة وكذا
حكمهم بعدم معذورية الجاهل في غير المواضع المستثناة وذلك لان الاختلاف في مورد الحكمين فان مورد الاول بعد الفحص عن الادلة ومورد الثاني قبله وتوضيحه على ما ذكره الوحيد
قدس سره الشريف في فوائده الحائرية ان الاحكام الشرعية ثبوتها في الدين على كثرتها من الضروريات وكان العادة المستمرة في الانبياء والمرسلين من لدن آدم الى الخاتم صلى الله عليه
انهم اتوا بشرايع واحكام فكل من دخل في دين يعلم ان فيه احكاما كثيرة يجب معرفتها والعمل بها بل هذا هو الفائدة في بعث الرسل فنحن نعلم بتلك الاحكام علما اجماليا
وان لم نعلم تفاصيلها ومثلنا مثل عبد اعطاه سيده طومارا وقال له امرتك باحكام كثيرة في هذا الطومار وعليك بمطالعته والعمل بجميع ما فيه فلا يمكننا التمسك
باصالة البراءة الا بعد استفراغ الوسع وبذل الجهد في طلب الدليل واليأس منه فيجوز التمسك بها حينئذ لما ثبت عند العدلية من ان المؤاخذة على ما لم يبين قبيح
قبيح عقلا بل الاشاعرة ايضا يقولون بذلك من جهة السمع فلا بد اولا من استفراغ الوسع ثم اجراء الاصل في نفي الحكم **عقل وحل** ربما يتوهم ان قول
المشهور في مسألة دوران الامر بين الوجوب والحرمة بالتخيير مما لا معنى له لان التخيير انما يجيء في المعنى لعدم تعلق رجحان مطلوبية من الشارع باحد الطرفين كما هو المفروض
يتحقق في العبادات مع اشتراط الرجحان فيها والتعبد منه تحققه في المعاملات مع عدم كون احد الطرفين فيها موافقا للاصل فان احد الطرفين مثلا لو دل على حلية امرأة
والآخر على حرمتها عليه فلو تزوجها بناء على الحلال كيف يتحقق التوسعة والتخيير وقد يدفع بانه لو ارتكب الفعل بناء على امر الشارع يكون مستحقا للثواب فيكون عبادة واما المعاملة
فيمكن ان يقال انه اذا تزوجها بناء على الحلال مثلا يكون تزويجها صحيحا مطابقا للشرع فيترتب عليه الآثار الشرعية وتتبعه الثمرات اللازمة للآخذ ومنها مثلا عدم
جواز الاخذ في التفريق بغير الوجه المقرر فان قيل اذا كان احد الطرفين يدل على الوجوب والآخر على الحرمة فكيف لوجود الحرمة مع التخيير والتوسعة قيل لم يظهر من الادلة غير التسهيل
والتوسعة وعدم المؤاخذة مع الفعل والترك ولا تدل على عدم الحكم له في الظاهر فانه اذا اخذ الوجوب يصير واجبا واذا اخذ الحرمة يصير حراما نعم يشكل الامر بالنسبة الى
المتنازعة في صلاة الجمعة ونظائرها ولم يكن احد الطرفين موافقا للاصل واورد عليه بعض الافاضل بعد تسليم التوجيه بما ذكره اخيرا بما يشعر بميله الى التخيير الابتدائي
ومحصله ان قوله فان التخيير الاستمراري ثابت باطلاق اخبار التخيير اقول لا ينبغي ان التوجيه غير صحيح ان يريد به ما يعطيه ظاهر الكلام والاولى ان يقال ان الاشكال انما يتوجه
اذا اريد التخيير الواقعي واما اذا اريد التخيير الظاهري العقلي الذي يحكم به العقل من جهة التحير واللابدية فلا اذ لا ينافي كونه اباحة في المعنى تعين احدهما بعد الاخذ او لا شبهة
في مطابقة احدهما كان حكما في حقنا لاخذ بمقتضى الاستصحاب فيما قام عليه فاذا اخذ طرف الوجوب فمعنى اخذه ان حكم الشارع في المقام هو الوجوب فيكون عبادة في حقه واذا
عمل بجواز اخذ طرف الحرمة فمعناه عدم كونه عبادة في حقه وهذا يكفي في اثبات الرجحان المطلوب في العبادة فلا منافاة بين الاباحة بالمعنى المذكور والرجحان اللازم في العبادة
كما لا يخفى وانت اذا تأملت فيما ذكرناه تعلم ان ما ذكرنا لا يرتبط بالتخيير الابتدائي بل يجري في التخيير الاستمراري ايضا واما تحقيق الحق في ذلك المطلب فيطلب من كتابنا وسيلة
الوسائل **عقل وحل** قد يتوهم ان اطلاقهم لفظ الاشتغال في مقابل اطلاق البراءة حتى ان بعض عنونا في كتب القوم وقع عقده على ذلك مما
لا معنى له لان مورد البراءة ومجراها ما يشك في ثبوت الحكم فيه ومورد اصل الاشتغال حسبما يدل عليه لفظه ما يثبت فيه شغل الذمة فكيف يذكر احدهما في مقابل الآخر
اقول للاشتغال في كلامهم اطلاقان احدهما اطلاقه على ما يرادف الاحتياط وهو الذي يذكر في مقابل البراءة كما يذكر الاحتياط ايضا وثانيهما اطلاقه على ما يقابل الاحتياط
ويكون قسيما له ايضا ولا معنى لاطلاقه في مقابل البراءة ولذا عنون بعض المحققين كلا من هذه الاصول الثلاثة بعنوان مستقل وتكلم في كل منها على حدة وتحقيق الفرق بينه
بالمعنى الاخير وبين الاحتياط ان معنى اصل الاشتغال انه اذا علم شغل الذمة بشيء يحكم ببقائه حتى يعلم الفراغ وهذا معنى قولهم شغل الذمة اليقيني يحتاج الى البراءة
اليقينية فلا بد في اجرائه من امرين احدهما العلم باشتغال الذمة بالشيء اولا اذ بدونه يجري البراءة الاصلية فان الخروج عنها يستدعي اليقين بالشغل وثانيهما الشك في البراءة
اذ بدونه لا معنى لجريانه اصلا اذ مع العلم بالبراءة لا اشتغال ومع العلم بعدمها لا حاجة الى الاصل ثم ان هذا الاصل يجري في كل من الاحكام الخمسة التكليفية عدا الاباحة
اما في الوجوب والحرمة فظاهر واما في الندب والكراهة فلانه مع العلم باستحباب فعل او ترك يحكم ببقائه حتى يعلم ارتفاعه ومعنى اصل الاحتياط هو الاتيان بما يخرج المكلف عن عهدته
على جميع الاحتمالات فلا بد في اجرائه ايضا من امرين احدهما كون المورد مما يحتمل اشتغال الذمة فلا يجري عند القطع بالشغل والقطع بعدمه فان قلت ينتقض ما ذكرت
اعتبار عدم القطع متعلقه بمثل صلاة الاحتياط وكل ما امر الشارع بفعله احتياطا بل بجميع موارد القطع باستحباب الاحتياط او وجوبه قلنا المراد بعدم جريانه عند القطع انه
لا يجري فيما تعلق القطع بما يرتفع معه موضوع الاحتياط وحكمه فلا ينافي جريانه مع القطع بحكم الاحتياط كما في موارد النقض وثانيهما ان يمكن الاتيان بما يخرج به المكلف عن العهدة قطعا

في المباحث المتعلقة بالاستصحاب

٥٢ فلا يجري مع عدم امكانه كما يصوّر ذلك في الامر بين المتعدّدين فيكون الاحتياط مباينا للاشتغال بالمعنى الثاني حسبما بيّنّا **عقل وحل** تمام توهّم التنافي في قولهم ان الاحكام تتبع الاسماء مع قولهم ان الاحكام لا تختلف باختلاف الاسامي والتحقيق ان مؤدّاهما مختلف فلا يكون بينهما تناف ويندفع اصلا وتوضيح ذلك ان مؤدّى الاول صورة تغير المسمّى بان يكون اختلاف الاسم ناشئا عن تغيّر ما ذاتا كالكلب اذا صار ملحا او وصفا ولو اعتبارا كما علق عليه الحكم كالمكيل والموزون في الربا والماكول والملبوس في السجود وقس عليه ما اذا اختلف فيه عادات اهل الامصار ومؤدّى الثاني صورة عدم تغيّره كما لو فرض تغيّر اسم الماء مع عدم تغيّره فانه يحكم بالطهورية لا يزول بذلك كما لو فرض تسمية نوع من الكلب في العرف غزالا او غنما وبالعكس فان ذلك لا يصير سببا لترتب احكام اللحم عليه في الاول وعكسه في الثاني وقد يقال ان المراد من الاول انه ينتفي الحكم من جهة الاسم بانتفاء الاسم ومن الثاني انه لا يلزم انتفاء الحكم بانتفاء الاسم مطلقا وفيه نظر الى ان التخصيص بالذكر لا يقتضي التخصيص بالحكم الا بمفهوم اللقب الذي ليس بحجة فيحكم باستصحاب الحكم مع انتفاء الاسم فلو قيل فعليه فلا فائدة في الاسم ولا معنى للتبعية التي افادها القاعدة الاولى قيل فائدة التبعية تظهر في الحالة السابقة على مورد النص كالحصرم بالنسبة الى العنب وفي الحالة اللاحقة مع تبدل الحقيقة وبالجملة مجرّد انتفاء الاسم لا يمنع من اجراء الاستصحاب ولذا يستصحب حكم الحنطة في الدقيق والدقيق في العجين والعجين في الخبز الى غير ذلك مما يضاد ذلك وقد يرد عليه بان ما ذكر من امكان الاستصحاب مع زوال الاسم غير صحيح كيف وقد اشترط في جريان الاستصحاب عدم تغير موضوع الحكم والموضوع في المقام هو المسمّى بالاسم وهو لا يبقى مع زوال الاسم ولذا تراهم لا يستصحبون نجاسة الكلب بعد صيرورته ملحا ونجاسة العذرة والنطفة بعد صيرورتهما دودا وحيوانا والسرّ فيه مفاد التعليق على الاسم فان قيل المناط انتفاء الحقيقة لا الاسم وهو الفارق بين مثل الكلب والحنطة قيل لا نفهم المراد من انتفاء الحقيقة فان اريد منه انتفاء اثارها فيلزم عدم استصحاب اللبن اذا تبدل بالجبن والاقط والحصرم اذا صار عنبا مع انهم يستصحبون امثال ذلك وكذا ان اريد تبدل الحقيقة العرفية وان اريد انتفاء التسمية فهو متحقق في الجميع فما وجه الفرق وان اريد معنى اخر فعلى المثبت بيانه لينظر فيه نفيا واثباتا فالتحقيق ان المواضع التي يستصحب فيها الحكم كالحنطة ونحوها لم يعلق الحكم فيها على الاسم اقول المراد من الحقيقة هو الصورة النوعية التي يمتاز بها كل نوع عن سائر الانواع لا مجرد الاثار والخواص والكيفيات القائمة بالشيء الموجبة لاختلاف الاثار ولو لوحظ تغير الحقيقة بهذا المعنى لم يرد النقض اصلا كما هو ظاهر عند الماهر بفنّي المعقول والمنقول فليتدبر **عقل وحل** قد يتوهم التدافع بين ما جعلوه شرطا للاستصحاب من بقاء الموضوع وبين ما ذكروه من ان الاحكام لا تختلف باختلاف الاسماء وكذا بينه وبين ما جعلوه شرطا للاستصحاب ايضا من الشك في الزمان اللاحق وقد عرفت طريق دفع الاول واما الثاني فلا بد من توضيحه اولا ودفعه ثانيا اما الاول فيقال فيه ان الشك اللاحق المعتبر في مجرى الاستصحاب لا يتصور الا مع تغير في الموضوع لظهور ان الحكم تابع لتحقق الموضوع فمع بقائه وعدم تغيره لا يعقل الشك في الحكم فكيف يعقل الشك اللاحق واما الثاني فيقال فيه ان المعتبر هو حصول الشك من اي جهة كان وليس حصوله منحصرا في تغير الموضوع بل ربما كان تغير الزمان والمكان ونحوهما سببا لحصوله وليس المراد من الموضوع ما اخذ فيه جميع المشخصات الخارجية بل ذات ما جعل الحكم محمولا عليه كما لا يخفى ولو سلم فالمراد حصوله بتغير ما فيه فلا بد ان لا يكون ذلك التغير من جهة الجوهرية والا فعدمه شرط وهو المراد من اشتراط عدم تغير الموضوع المعبر عنه تارة ببقاء الموضوع واخرى باتحاد الموضوع وثالثة بعدم تبدل الموضوع الى غير ذلك من التعبيرات المتقاربة بل من جهة العرضية الغير المترتب عليها الحكم وهي بحسب مقولات العرض فقد يكون التغير بحسب الكيف وهو الاغلب كما في الماء المسلوب اطلاقه وقد يكون بحسب الكم كالقلة والكثرة في الماء القليل المتنجس اذا تمم كرا وقد يكون بحسب الاين ومن امثلته الانتقال وقد يكون بحسب متى ومن امثلته مستصحب الليل والنهار صلاة وصوما وعدم الحول في الزكاة الى غير ذلك فحاصل الشرطين انه لا بد من حصول الشك ببقاء الحكم من جهة تغير ما يصلح لاحداث الشك ومن بقاء ذات الموضوع الذي ترتب عليه الحكم وذلك لان الاستصحاب هو ابقاء الحكم الثابت اولا في الزمان الثاني لاجل ثبوته في الزمان الاول ومن تلك الحيثية فلو ابقي من جهة اخرى لم يكن ذلك استصحابا ولو علم انتفاء الحكم في الزمان الثاني لم يصح الاستصحاب كما هو مجمع عليه فاذا علق الحكم على موضوع خاص يكون ذلك الحكم خاصا بذلك الموضوع فلا يكون ذلك الحكم من حيث انه ذلك الحكم لغيره فلا يمكن تسريته بعد زوال ذلك الموضوع فلا بد في جريانه من بقائه ولذا ذكر بعض اهل الفضل ان هذا الشرط شرط لتحصيل ماهية الاستصحاب لا لجريانه وان كان لا يخلو عن نظر وبالجملة فلا تدافع بين الشرطين وتمام الكلام في محله **عقل وحل** من الاشكالات المحتاجة الى الدفع غاية الاحتياج اشكال اورد على اشتراط بقاء الموضوع وهو انه لا يتم ذلك الاشتراط بالنسبة الى استصحاب الموضوع اذ لا نتعقل لها موضوعا كما في استصحاب بقاء زيد لترتيب الاحكام الشرعية المترتبة عليه فانه لو كان موجودا في الان الثاني وهو معنى البقاء لم يبق شك حتى يحتاج الى الا ويمكن دفعه بوجوه الاول ان الاشتراط يتم بالنسبة اليها ايضا فيلاحظ حالها في ذلك كما يشترط البقاء بالنسبة الى الموضوع الا يمكن ثبات البقاء ثانيا بالوجود كالاعراض الثاني ان محط انظارهم في الاشتراط هو الاحكام بان يكون نصب عينهم ولا من القائلين بعدم حجيته في الموضوعات مطلقا ثم تبعهم في ذلك غيرهم الثالث ان الموضوع في المقام هو النفس الناطقة والامر المستصحب المشكوك بقائه هو تعلقها بالبدن الرابع ان مرادهم امكان البقاء بمعنى انه يشترط عدم العلم بعدم بقاء الموضوع وهو متحقق في موارد الاستصحاب كلها الخامس ما ذكره شيخنا المحقق الانصاري وهو ان الموضوع في مثل حياة زيد هو زيد القابل لان يحكم عليه بالحياة تارة وبالموت اخرى وهذا المعنى متحقق في حال الشك في بقاء حياته فالمراد بالوجود الثانوي على نحو وجوده الاولي القابل لان يحكم عليه بالمستصحب بنفسه لا بوجوده الخارجي الثانوي والحاصل ان الموضوع هو الذات المتقررة العارية عن من حيث الكتاب ما يتولى به فهي الفاصل قد ذكرته في الوسيلة وهو احسن الوجوه والوجوه المذكورة لا يخلو اكثرها عن مناقشة كما نبهنا عليه في ذلك الكتاب **عقل وحل** من المطالب الخفية على الفرق بين المستصحب وموضوع الحكم ومتعلقه مع كمال الوضوح فلا باس ببيانه توضيحا للواضح وتلويحا للائح فاقول ان المستصحب امر عرضي مقطوع البقاء في الزمان السابق ومشكوك البقاء في الزمان اللاحق والموضوع هو المعروض له ولو كان عارضا لامر اخر فان كان الموضوع امرا خارجيا غير متعلق باخر فالمستصحب وجود ذلك الموضوع ولكن المراد ان المستصحب نفس تلك وهو عين موضوع ذلك الموضوع كما في الرطوبة العارضة للثوب ثم ان الفرق بين الموضوع والمتعلق على ما قرره بعض

في المباحث المتعلقة بالنسخ والقياس

الافاضل ان الموضوع ما يحمل عليه حد الاحكام كالصلوة والغسل وغيرهما والمتعلق ما كان له مدخلية في ثبوت الحكم او نفيه ولم يكن حكما ولا موضوعا كاستصحاب الوضع للمعنى اللغوي ٥٣
غيرها ونقسيم كل منهما الى قسمين لانه من الامور الشرعية اما بمعنى المجعولات الجعلية للشارع او الاثار المترتبة على الاسباب الجعلية للشارع كالطهارة والنجاسة والزوجية والرقية
نحوها واما من الامور الخارجية كالرطوبة والجفاف والنوم والليل ونحو ذلك هذا واعلم ان في باب البرائة والاستصحاب فوائد مهمة واشكالا وعويصة طويناها خوفا عن
التطويل واستغنينا بما ذكرناه في الوسيلة من الكلام لطويل **عقد وحل** قد نسب الى البعض الاوهام ان ما حققه الاعلام من ان الاحكام الشرعية مبنية على
المصالح والمفاسد النفس الامرية ومنبعثة عنها لا يجتمع مع ما اتفقوا عليه على من لا يعتد بخلافه من جواز النسخ بل وقوعه في الشرايع لانه يلزم منه اما انقلاب الحسن والقبح
بالقبح والنهي عن الحسن او اجتماع نقيض اللوازم باسرها ظاهر والبطلان والملازمة غير خفية وقيل ونقائه في رفعه وجوه احدها ان الاشكال انما يتوجه لو سلم كون جميع
الاحكام الشرعية تابعة للحسن والقبح وهو غير مسلم اذ المعلوم انها مسببة عن امور واقعية ومنبعثة عن العلل النفس الامرية سواء كانت هي الحسن والقبح ام غيرهما وانت
خبير بما فيه ثانيها ان الفعل بعنوانه ثم الجهة المقتضية للنسخ حقيقة ومع حقيقة اخرى فيكون هناك مهيتان وفيه نظر ظاهر ثالثها ان موضوع الحكم المشتمل على المصلحة
او المفسدة هو الامر المقيد بالقيود الخاصة المشخصة من الكم والكيف والاين والمتى وغيرها فيزول المصلحة والمفسدة بزوالها وبتبعها اخرى الجهات الموجبة لاختلاف الحكم التقييدية
لا التعليلية رابعها ان الفعل المنسوخ طبيعة كلية قابلة للتحصلات المختلفة بحسب اختلاف الاسباب والعلل والقوابل فيمكن ان يكون اختلاف التحصلين المتعلقين بالفعل
في الزمانين السابق واللاحق مستندا الى شيء من تلك الامور وضعف هذين الوجهين ظاهر ايضا خامسها وهو اقويها ان الاشكال انما يرد على القول بكون الحسن والقبح ذاتيين
للافعال او مستندين الى الصفات اللازمة واما على القول بكونهما بالوجوه والاعتبارات فلا وتوضيح ذلك انهم اختلفوا في المسئلة المذكورة على اقوال ستة الاول
انهما ذاتيان ذهب اليه قدماء المعتزلة واخباريو اصحابنا السيد الداماد في محكي السبع الشداد والثاني انهما مستندان الى الصفات اللازمة ذهب اليه جماعة من المعتزلة ايضا الثالث
انهما مستندان الى الوجوه والاعتبارات اختاره الجبائية واليه ذهب جماعة من اصحابنا منهم الشيخ البهائي الرابع ما ذهب اليه ابو الحسين المعتزلي وهو التفصيل بين الحسن والقبح
فالاول ذاتي والثاني وصفي والظاهر ان مراده الوصف اللازم والخامس انهما مستندان الى الذات تارة والى الوجوه والاعتبارات اخرى ذهب اليه شرذمة منهم المحقق الجمال
والسادس التوقف فمن جعلهما مستندين الى الذات والصفات اللازمة توجه عليه الاشكال عليه الدفع واما من قال باستنادهما الى الوجوه والاعتبارات فهو في سعة ولا حرج فيمكن
ان يستدل بوقوع النسخ المنافي للذاتية على بطلان القول بها وصحة القول بالاستناد الى الوجوه وقد حققنا ما اردنا اليه النظر وهذا ما اليه الدليل في محله **عقد
وحل** قد طالما سنح بالبال اشكال لم يلتفت اليه اهل الفضل والافهام وهو انه ورد في الخبر ان اول من قاس ابليس لعنه الله مع ان الظاهر ان الملئكة قد سبقوا
بالقياس حيث قالوا بعد اخبار الله تعالى بانه جاعل في الارض خليفة اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء الاية فانهم قاسوا ادم عليه السلام بالجن والنسناس الذين
افسدوا في الارض وسفكوا الدماء وانتهى القوة الفكرية في دفعه الى وجوه الاول انه منتزع لا قياس فانهم لما انتقروا المخلوقات الارضية وادوا منهم الافساد حكموا بان كل
مخلوق من المخلوقات الارضية يكون كذلك ويؤيده ما عن تفسير العياشي عن الصادق عليه السلام قال وما علم الملئكة بقولهم اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء لولا انهم كانوا قد
راوا من يفسد فيها ويسفك الدماء وفي تفسير الامام عليه السلام قالوا ربنا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء كما فعلت الجن بنو الجان الذين قد طردناهم من هذه الارض
وهذان وان امكن حملهما على القياس ايضا الا انه لا بد من حملهما على غيره جمعا بينهما وبين ما اشرنا اليه الثاني ان القياس المحرم المذموم المنهي عنه هو القياس المتعلق بالامور الشرعية
والعبادات التوقيفية والاحكام العملية واول من قاس في ذلك هو ابليس حيث استعمل القياس في ترك السجود على ادم عليه السلام واما القياس في الامور التكوينية المتعلقة بالخلق والايجاد
فيمكن تقدمه وعدمه فلا دليل على حرمته لانه سبيل الذمة وما صدر من الملئكة من هذا القبيل الثالث ان قياس ابليس كان ما خالف عن ذلك بحسب الظاهر الا انه يمكن تقدمه بحسب
الباطن فانه استعمل ذلك القياس منذ اراد الله ان يخلق ادم واظهر للملئكة ويؤيده ما ورد في الخبر الطويل المروي في البحار عن كتاب الانوار لابي الحسن البكري استاد الشهيد الثاني
عن مولينا امير المؤمنين عليه السلام قال انه لما اراد الله ان يخلق ادم على نبينا واله وعليه السلام ثم امر الله جبرئيل ان ينزل الى الارض ويأخذ منها قبضة لخلق جسد ادم فسبقه ابليس
الى الارض وقال لها ان الله تعالى يريد ان يخلق منك خلقا يعذبه بالنار فاذا جائت الملئكة ليأخذوا منك شيئا فقولي اني اعوذ بالله ان يأخذ مني شيئا يكون للنار فيه حظ ونصيب
فلما نزل جبرئيل استغاثت الارض منه بالله سبحانه ان يأخذ منها شيئا يكون للنار فيها نصيب فرجع جبرئيل وقال يا رب ان الارض استعاذت بك مني فرجعنا الخبر فيمكن ان يكون ذلك
القياس قبل ذلك ايضا حين نظر هو والملئكة في الالواح العلية واطلعوا على كيفية خلق ادم وامر الله الملئكة بالسجود له بل ورد على ما يخطر بالبال ان الملئكة وابليس راوا في
الالواح ان الله يأمر الملئكة بالسجود لادم وهم يطيعون لكن واحدا منهم يعصي الله وكل منهم يحتمل العصيان في حق نفسه لا يحتمل احد في حق ابليس لكثرة عبادته ووعظه للملئكة و
تزهده في الظاهر الرابع ان اخبار الملئكة بالافساد وسفك الدماء لم يكن مستندا الى قياس حال الخليفة على حال الجن والنسناس بل الى مطالعة اللوح المحفوظ والالواح الجزئية
السماوية حيث انه قد جرى القلم فيها بما هو كائن الى يوم القيمة وحيث سألوا لهم عن ذلك حينئذ فاعلمهم بجواز البداء او المصالح الحكمية في ذلك الخامس ان ذلك وقع منهم بعد
اخبار الله تعالى بانه كان في الارض خلق عظيم سفكوا الدماء او اخبار بذلك نحو ذرية ادم بالخصوص وتشهد به ما روي عن ابن مسعود وغيره ان الله تعالى لما قال للملئكة اني جاعل
في الارض خليفة قالوا ربنا وما يكون الخليفة قال تكون له ذرية يفسدون في الارض ويتحاسدون ويقتل بعضهم بعضا فعند ذلك قالوا ربنا اتجعل فيها او اخبارهم بعد ذلك
فان الله تعالى لما خلق النار خافت الملئكة وقالوا ربنا وسيدنا لمن خلقت هذه النار قال لمن عصاني من خلقي ولم يكن يومئذ لله خلق غير الملئكة فلما قال اني جاعل في الارض خليفة
عرفوا ان المعصية منهم السادس انهم انما قالوا ذلك لعلمهم بان العصمة المانعة عن الافساد والسفك من خواص نوعهم بحيث لا توجد في غيرهم ويلزمه ترتب اللوازم فيهم فلم
يكن ذلك من جهة ما اطلعوا عليه في الجن وغيرهم السابع انهم استفادوا ذلك من اطلاق لفظ الخليفة على ادم عليه السلام فان الخليفة هو النائب عن الله تعالى في القضاء والحكم لا يحتاج

انها

في المباحث المتعلقة بالاجتهاد والتقليد

٤٥ انهما الامع التنازع والتخاصم فلا اختلاف عن نحو الخليفة اختلاف في نحو التشرد والفساد بطريق الاولى الا ان اريد ان لكل انهم هنا فاذ ذلك فرق الجماعة على كيفية خطبة الخليفة وكونه محصولا من الطبايع الاربعة المستلزمة للتنازع والتغالب المستلزم للفساد الناشئ عن ترابهم استفساد او الخليفة هل يكون الحكم الذي يظهر منهم لفعلنا او من غيرهم فالبشر معصوم مع غيرهم على حالهم الى غير ذلك من الوجوه التي يمكن التنظر في بعضها وان كانت فيه لا يتامها في دفع الاشكال **عقد وحل** مما كثر فيه الكلام الفرق بين مفهوم الموافقة وقياس الاولوية والقياس الجلي وتحقيق الفرق بين الاول والاخيرين ان الاول من قبيل الدلائل اللفظية والاخيرين راجعان الى الادلة العقلية فلا ارتباط بينهما فلا يكون حجية الاول من جهة الاخيرين بل يكون حجة ولو قلنا بعدم حجيتهما وربما قيل ان الاول راجع الى الثاني ويكون حجيته من جهة حجية وفساد ظاهر فانه يوجب منع القائل انهما من اللفظ وانه لحجية من قبيل الالفاظ ان قال بدلالة اللفظ لما ان لحجة الثاني الا ان ينزل الكلام على تسليمه لدلالة اللفظ عليه بحسب الفهم العرفي لكنه يجعل الوجه انهما معتمد عرفا ملاحظة قياس الاولوية فيكون تلك الملاحظة باعثة عنده على الفهم المذكور وان كان غير معتبر في نفسه لكنه ينفع بالتامل عن بحث كما لا يخفى توضيح ذلك انهم اطلقوا في ان ما فيه حكم الحرمة من التافيف الى الضرب نحو في قوله تعالى ولا تقل لهما اف مثلا انما هو من باب القياس والمفهوم الموافق والمنطوق وقد قال الشارح بينهما في ذلك والثمرة ظاهرة فان قوة المدلول اللفظي بالنسبة غيره وقوة المنطوق بالنسبة الى المفهوم مما لا يشك فيه فمن جعلها حجة من القياس نظر الى ان التا الحكم الى الجامع وانه لو قطع النظر عند الحاكم بالحكم في الفرع ومن جعلها من جهة المفهوم نظر الى ان فهم المعنى لا يتوقف على اشعار وتحريك ذهني من الاصل الى الفرع وملاحظة معنى مناط الحكم بل الفهم انما هو من جهة التبادر من اللفظ معنى يلزم منه ذلك ومن جعلها من جهة المنطوق نظر الى التبادر منها بنفسها من اللفظ فلو بني على ان انهما مرادان للمعنى من اللفظ انما هو من جهة ملاحظة مناط الاولوية لم يبق ثمرة للنزاع واما الفرق بين الاخيرين فذكر جماعة من المحققين في بيانه ان النسبة بينهما عموم من وجه اذ المعتبر في الاول ان يكون علة الحكم في الفرع اكد منها في الاصل سواء كان انتفاء الفارق بينهما معلوما ام لا وفي الثاني القطع بانتفاء الفارق سواء كانت العلة في الفرع اكد ام لا فمادة اجتماعهما هي الحاق تحريم مطلق الايذاء بتحريم التافيف في الاب ومادة افتراق الاول الحاق القتل بالمثقل على القتل بالمحدد والثاني الحاق الامة بالعبد في تقويم النصيب عند عتق احد الشريكين منصرف نظيره من النهاية والمعالم وغيرهما انه لا فرق بينهما وانهما متحدان ان الظاهر هو الاول وتفصيل الكلام لا يناسب المقام **عقد وحل** من الشبهات الكلية او من المانعة عن تحقق الاجتهاد الذي قال به المجتهد ان يقال ان من استفراغ الوسع الماخوذ في تعريفه ان كان استفراغ الوسع في تمام اوقات العمر فلا يتحقق تحقيق الاجتهاد الا عند الوفاة وان كان استفراغه في وقت التكليف والحاجة الى المسئلة فربما كان في ذلك الوقت لم يحصل شرائط الاجتهاد كلا او بعضا او حصل على سبيل التقليد لامر صوبه لا بد من تركيب الاجتهاد والتقليد الذي يحاشى عنه ان حصل على سبيل الاجتهاد فالاجتهاد متنافي فيحتمل عند المحصل انه لو استفرغ وسعه بعد ما فعله فربما ظهر له خلاف ما ظهر اولا ويلزم وجوب شرائط الاجتهاد فرارا من ذلك ان لم يكتفوا الا بالاستفراغ ثانيا وثالثا فينتقل الكلام اليه وهكذا لعدم الانتهاء الى العلم وان بنوا في الاكتفاء ما لا غنى على تقليد مجتهد يجوزه فيلزم التركيب من الاجتهاد والتقليد ايضا مع انه يمكن نقل الكلام الى المجتهد المجوز واجاب عنها الوحيد قدس سره في فوائده الجديدة اولا بالنقض بالاخبار ومن الطرق بعينه فان كل احد غالبا ما كان او جاهلا ان كان كل ما يفهمه من الاحاديث من غير جهة قاعدة وضابطة حجة عليه يجب عليه العمل به لا يجب عليه تقليد غيره ولو في حكمه بان فهمه غلط او فهم صحيحا وان فرض وسلم انه لا بد للفهم من اطلاع على امر فتتبع فينتقل الكلام اليه ويرد عليهم ما يرد على ان يجوزوا التركيب في التحقيق تعليلا لاجتهاد مع ان التتبع والتشبهة يقتضي في انعقاد فهم الحديث معرفة العلوم العربية واللغوية والتتبع التام في الاحاديث فالنقض في غاية الوضوح مع ان هذه الشبهة لو تمت لردت على جميع ارباب الحرف والصنايع في العلوم التي تحتاج عينا او كفاية لنظام امر المعاش والمعاد انها لا تتوقف على مهارة وخبرة واطلاع على ما تبتني عليه بل طال اليه بعد فلا بد فيها من المهارة والاطلاع ومراعاة الاساتيد منا بعد قولهم وان كان التمام في نظر التلميذ خلافه وان كانوا كفارا او فساقا وثانيا بالحل وملخص ما ذكره بطوله ان من سمع مقالة الائمة هذا الفرق هي انه لا يتاتى الاجتهاد الا بعد اجتماع شرائطه ولا يجوز العمل بالظن وجعل حكم الله تعالى الا ان يعلم ان الله يرضى به علما يقينيا لا ظنيا ولا يلزم الدور والتسلسل ولا يتحقق ذلك الا لمن استجمع الشرائط فلا شك انه يتبادر الى قبولها اذا كان طالبا للنجاة لا داعيا للشر ولا يجعلها سوها لامر ارباب الملوك والصنايع الذي يعلمون لغاية التبشير عند عدم الله وحينئذ فليأخذ المجتهد في تحصيل الشرائط من العلوم والقوة القدسية اما القوة القدسية فبجاهدة النفس لسؤال الله والتضرع اليه لانها من فضل الله يؤتيه من يشاء واما تحصيل العلوم فبالمطالعة والمذاكرة مع الاستمداد من الله تعالى والتضرع اليه والتوسل بالنبي والائمة عليهم السلام فما وجد من المسائل الغير المشكلة اخذها وما وجدها من المسائل المشكلة والخلافية اجتهد فيها على قدر وسعه فبعد تحصيل الكل ياخذ في التفقه ويجعل حجة كل ما فهم من المسائل مستندة الى المتقدمين المشهورين بقوله هذا ما ادى اليه اجتهادي وكل ما ادى اليه اجتهادي فهو حكم الله في حقي والاحوط مع ذلك ان يعرض اجتهاده على اجتهاد المجتهدين فان وافقهم فليحمد الله على نيل هذه المرتبة الجليلة وان خالفهم فيتهم نفسه غاية التهمة ويجتهد في اصلاحها بالمجاهدة حتى يهب الله له هذه المرتبة ويكفي في الاجتهاد الاستفراغ للوسع حين الحاجة فكل ما ادى اليه الاجتهاد المجتهد حينئذ كفى وان احتمل انه ربما يتغير ظنه بعد زيادة المهارة والممارسة لان الله تعالى لا يكلف نفسا الا وسعها ولانه لو لم يكتف باجتهاده ما دام حيا فلا بد له من التقليد دائما او يرجع له ففي ترك ما فيه حتى يقلد والتزام الاحتياط بالنسبة الى جميع المسائل حرج عظيم بل تكليف بما لا يطاق ويرجع البعض من غير مرجح فاسد مع ان نفسها متفق على ان المجتهد لا يجوز له تقليد غيره ويعني من المجتهد هذا الذي ذكرناه من المستجمع للشرائط ولانه بعد اطلاعه على جميع ماله دخل في الفهم مثل ما يجده فيه يظهر عنده ان حكم الله كما فهمه غير ابعد من حكم الله فان كان فتواه موافقا لفتوى الكل او المشهور فنعم الوفاق فيتعين عليه العمل به وكذا لو وافق البعض الغير الفاصر

فائدة نافعة اقول المقصود ما ينبغي ان يقال في دفع هذه الشبهة لو اميدنا المدار على استفراغ الوسع حين الحاجة لمن حصل رتبة الاجتهاد واجتمع الشرائط وان وجد مراتبها مرتبة فوق مرتبته فان جواز الاجتهاد انما هو من باب التسهيل والترخيص تخصيصا للملة المحمدية السمحة وان اخفينا نور الهدى فيه موكا بعثه الاصل يثبت بكفاية الميسور المعسور

عقد وحل ربما يطعن على المجتهدين في قولهم اجتهادا هذا التصحيح لقاعدة قد لا يكون حجة باعتبار انه كان كلام الشارح كان حجة لاحد

في بيان ان الكتب على الرجوع الى الاجتهاد ارفع

في المباحث المتعلقة بالاجتهاد والتقليد

لهذا الفتح انه يجوز ان يكون مورد النص مستثنى عنها كما ان كثيرا من الموارد مستثنى عنها وفاقا مع ان القاعدة كلية واذا ورد عام وخاص منافيا الظاهر فالخاص مقدم وايجابا عند الوحيد قدس سره الاستعيد في فوائده العتيقة بما حاصله ان الخاص انما يتقدم على العام اذا كان اقوى واما اذا كان العام اقوى فلابد من العمل بالعام وطرح الخاص او تاويل بحيث يرجع الى العام لما قرره في محله ان المتعارضين اذا كان احدهما اقوى فالعمل به متعين لانه الراجح ومقابله يصير مرجوحا والمرجوح لا يمكن ان يجعل حكم الله لا معنى لكونه مرجوحا الا ان الظاهر انه ليس حكم الله مع انه ربما كان العام موافقا للكتاب والسنة وقد ورد انه اذا ورد عليكم الحديث فاعرضوه على الكتاب فان وافق فخذوه والا فدعوه وكذا ورد بالنسبة الى السنة مضافا الى ان القاعدة اذا كانت قطعية لا يجوز ان تخصصها بالظني فضلا عن ظني فكثيرا ما يكون حال النص والقاعدة من هذا القبيل فلابد من الطرح او التاويل مثل ما ظهر من بعض الاخبار من انه يجوز التطهير بالنجس حال الاضطرار او ان الشيء ربما يصير نجسا حال الاضطرار ومثل ان الماء القليل ينفعل بالميتة المنسلخة الى غير ذلك وربما يخرج الفقه صورة معينة عن الكلية والقاعدة مثل جواز بيع الاب منصفا وبيع العرية وغير ذلك كما يطرح النص المخالف للقاعدة بطرح المخالف عليه الاصحاب ان لم يمكن التاويل ولا فتوى مثل ما ورد من ان المستحاضة اذا اخلت بالاغسال تقضي صومها دون صلوتها وذلك لان الاتيان بالعمل عليه ارتفاع الوثوق لاعتمادهم ووجود النص به ايضا في الجملة فامثال ذلك ليس مما يمكن ان يطعن به في صحة الاجتهاد اعاذنا الله من الاغراض الفاسدة والاوهام الكاسدة **عقد وحل** من الاشكالات التي عقدها المحقق القمي ره وتابعه بعض من تبعه ان جواز تقليد المجتهد ان كان من باب التعبد المحض فلا وجه لتقديم الاعلم على غيره وتعليل ذلك بان قوله اقرب الى الواقع واقوى لا ما رتب ان كان من باب الظن فلا وجه للمنع من تقليد الميت مع انه كثيرا ما يحصل منه الظن بل الظن الاقوى من الظن الحاصل من قول الحي ويمكن حله بوجوه احدها ما اثبتناه من منع حصول الظن من قول الميت من جهة اشتهار المنع عنه بين الاصحاب بل ظهور دعوى الاجماع من بعضهم على حرمة تقليده مع وجود الحي فان ملاحظة ذلك يوجب الظن بان متابعته ليست حكم الله في نفس الامر فيصير هذا من قبيل القياس المستثنى من مطلق ظن المجتهد حيث انه لا يفيد الظن بعد ورود الادلة الكثيرة بمنع العمل به في مورده او لا بان هذا ليس من باب القياس لكون حرمته قطعيا غاية الشهرة والاجماع المنقول افادة الظن ودليل الانسداد برهان قطعي لا يجوز تخصيصه بالظن في ثانيا بان دعوى الاجماع في المسائل الاصولية سيما مثل ذلك في غاية البعد لانه من المباحث الحادثة الغير المدونة ولذا ترى الاصحاب وشبهه يكون منشأ التكلم فيه هو اجماع العامة على متابعة الائمة الاربعة وثالثا بان هذا الظن الحاصل من الاجماع والشهرة لا يقاوم الظن الحاصل من الدليل العقلي لو سلم عدم حصول القطع منه ورابعا بانا نمنع حصول الظن منه مع حصول الظن من قول الميت في المسئلة الفرعية فان قيل الظن في الفروع تابع فلا مع حصول الظن في الاصول قلت المناط هو الظن بالواقع فاذا حصل الظن في الفروع فلا دليل على تقديم الظن في الاصول عليه من منع حصول الظن في الفروع مع حصول الظن في محله الاصول وتامل وانت خبير بما في اصل وجه الدفع من الاعتراضات ثانيها ان التقليد انما هو من باب الظن لا التعبد لكن عمدة ادلة جواز العمل به لزوم العسر والحرج لولاه وهو يرتفع بتقليد الحي فلا حاجة الى تقليد الموتى ورد بانه مع كونه اعترافا بالجواز لو لم يوجد حي معان المطلوب العموم وفيه ان الاستدلال بادلة نفي العسر والحرج انما هو لابطال وجوب الاجتهاد عينا ردا على من اوجبه حلف تحته علي حذو عدم الاحتياج جواز التقليد لانها نافية لا مثبتة بل الدليل عليه هو دليل الانسداد ثالثها ان المقدمات الظنية ليس بينها وبين نتائج الاجتهاد لزوم عقلي لان الفقه لما كان ظنية لم يكن حجيتها الا باعتبار الظن الحاصل معها وهذا الظن يمتنع بقائه بعد الموت فينتفي الحكم خاليا عن السند لا يمكن التمسك بالاستصحاب لعدم بقاء الموضوع ومع هذا الفرض كيف يحصل الظن بقوله للمقلد وفيه ما فيه رابعها ان تقليد الميت غير ممكن لانه من المسائل الاجتهادية التي لابد للعامي ان يرجع فيها الى المجتهد فالمرجع ان كان المجتهد الميت لزم الدور وان كان المجتهد الحي فوجوب اتباعه فيها والعمل بفتاوى الموتى في غيرها في غاية البعد يظهر ضعفه بالتامل خامسها ان المقتضي هو رتبة الاجتهاد موجود في الحي والميت لكن المانع يمنع في الثاني دون الاول وذلك لان الاجماع قائم على وجوب متابعة الاعلم والاورع ولا يمكن معرفته في الاموات مضافا الى ما تقرر في محله من ان المجتهد اذا تغير رايه يجب العمل برايه الاخير وهو غير متميز في الاموات وهذا كسابقه كما لا يخفى وهناك وجوه اخر نعرض عن ذكرها مادكرناه **عقد وحل** مما عقده انامل التامل والتفكر على مقالة الابهام وجعلته من لوازمها تحقيقنا انه هل يشترط في حمل الخبر على التقية موافقته لمذهب العامة وجواز القول بمضمونه بينهم اولا فالذي ذهب اليه الوحيد البهبهاني ره ناسبا الى المشهور بل المتفق عليه هو الاول والذي اختاره المحدث البحراني ره هو الثاني ومن تاخر عنهما قد تكلم بعضهم بمقتضى مذاق مشربه من المشربين اختار بعضهم مسلكا بين المسلكين واخذ بعضهم في تاويل الكلامين وتوقف بعضهم عن ترجيح احد القولين ومن اول كلام الثاني بما لا يرد عليه ايرادات الاول ان صحيحا المحقق الانصاري عند ذكره ما ملخصه ان مراد المحدث المذكور ليس الحمل على التقية مع عدم الموافقة في مقام الترجيح كما زعمه المحقق المذكور لظهور انه لا يعقل حمل احدهما بالخصوص على التقية وان كانا مخالفين لهم بل المحدث المذكور لما اثبت في المقدمة الاولى من مقدمات الحدائق خلو الاخبار عن الاخبار المكذوبة لتصحيحها في الازمنة المتاخرة بعد ان كانت مغشوشة مدسوسة فللقائل ان يقول فما بال هذه الاخبار المتعارضة فبين في المقدمة الثانية كيفية دفع هذا السؤال بان معظم الاختلاف من جهة اختلاف كلمات الائمة عليهم السلام مع المخاطبين وان الاختلاف انما هو منهم واستشهد على ذلك باخبار زعم دلالتها على ان التقية كما يحصل ببيان ما يوافق العامة كذلك يحصل بمجرد القاء الخلاف بينهم لئلا يعرفوا فيؤخذ برقابهم ثم زيف بان الغالب اندفاع الخوف باظهار الموافقة مع الاعداء واما الاندفاع بمجرد رؤية الشيعة مختلفين مع اتفاقهم على مخالفتهم فهو وان امكن حصوله احيانا لكنه نادر جدا فلا يصار اليه في جل الاخبار المخالفة مضافا الى مخالفته لظاهر قوله ع ما سمعت مني يشبه قول الناس ففيه التقية وما سمعت مني لا يشبه قول الناس فلا تقية فيه ثم اخذ ره في التحقيق وذكر ما حاصله ان معظم التنافي والاختلاف بين الاخبار ليس لاجل التقية بل لاجل كثرة خلاف الظاهر فيها اما بقرائن متصلة اختفت علينا من جهة تقطيع الاخبار او نقلها بالمعنى او منفصلة مختفية من جهة كونها حالية معلومة للمخاطبين او مقالية اختفت بالانطماس واما بغير قرينة لمصلحة يراها الامام عليه السلام والى ذلك ينظر ما صنعه الشيخ ره في الاستبصار من ظهر ما امكن الجمع بين متعارضات الاخبار باخراج احد المتعارضين او كليهما عن ظاهره الى معنى بعيد وربما يظهر من الاخبار ما يوكل الا ابعد بمراتب مما ذكره الشيخ ره ثم ذكر شيئا منها ولا يهمنا نقله ثم اتى بما حققه بما ورد مستفيضا من جواز رد الخبر وان كان مما ينكر ظاهره حتى اذا قال للنهار انه ليل وللليل انه نهار معللا ذلك بانه يمكن ان يكون له

في رفع اشكال الوحيد المحقق القمي

في شرح عقد حل الشيخ الانصاري

في المباحث المتعلقة بالتعادل والتراجيح

حمل ما يتفطن السامع له فيمكن بحيث لا يشعر فلو كان عمدة التقية من جهة التقية لم يكن في انكار كون الخبر من الائمة عليهم السلام مفسدة فضلا عن كونه الراجح اقول ومن اسباب التقية
الفكرية تميل الى ما اختاره صاحب الحدائق ولا يخشى كونه اخبارا اذ ليس كل ما يقوله الاخباري مما يجب ان يحكم ببطلانه بمجرد اخباريته فانه وان كان حقا فالتحقيق انه لا اشكال في حمله
ما يحصل به تشتيت العامة كثرة اختلاف الشيعة في اقوالهم ورواياتهم ولاجل حفظهم اوقعوا الخلاف بين شيعتهم كما يدل عليه صحيحة ابي خديجة عن ابي عبد الله عليه السلام قال
سئل انسان وانا حاضر فقال ربما دخلت المسجد وبعض اصحابنا يصلي العصر وبعضهم يصلي الظهر فقال انا امرتهم بهذا لو صلوا على وقت واحد لعرفوا واخذ برقابهم كذا موثقة
زرارة التي نقلناها في الوسيلة فان قيل موثقة زرارة على خلاف المطلوب اول لان صدور الاجوبة المختلفة من الامام كان لعلمه بان بعضهم وكل جواب قابل للعامة
قلنا من تامل في الحديث تكرر في السؤال والجواب تعرف ان ما ذكر خلاف الامر سيما اذا لوحظ قوله عليه السلام ولو اجتمعتم على امر واحد لصدقكم الناس علينا ولكان
اقل لبقائنا وبقائكم والذي يرشد الى ما ذكرناه الرواية الاولى حيث ان الاختلاف المذكور فيها مما لم يقل بالتوقيت لينطبق عليه مذهب العامة فيما علمنا وقد جعله علة
للدفاع والانصاف ان من تتبع الاخبار وجد فيها اخبارا كثيرة لا يوجد قائل منهم بمضمونها فان قيل فليحمل امثال ما ذكر على غير التقية من اسرار وتاويل بباطن كما
ادعاه بعض الاعلام قلنا ما ملخصه انه ما من شيء الا وله ذات وصفات متعددة متغايرة ترتب عليها احكام مختلفة فلو سئل العالم عن امر واجاب كل مرة
بجواب مخالف للجواب السابق وكانت الاجوبة كلها صادقة في نفس الامر وان لم يعلم السائل وجه صحتها فيجب عليه التسليم قلنا انا لا ننكر امكان الاختلاف احيانا على
مصالح اخر وانما مقصودنا منع انحصار الامر فيها واما ما يقال في الجواب من ان ما صدر عنهم من ذلك لقبيل وصولكم انه وصل وامر به والداعي الى ذلك هو الخوف
والتقية ايضا فليس على ما ينبغي بل وجه وصايتهم بالكتمان غالبا افشاء المواد لغير القابل لادراك اسرارهم كما يدل عليه كثير من كلماتهم لاجمال ذكرها فان قيل
اذا لم يكن الحكم موافقا لمذهب احد من العامة يكون سدا وصولا لما ورد في الاخبار من ان الرشد في خلافهم فكيف يعقل مثل ذلك تقية قلنا كون عدم الموافقة اعم من الرشد
في غاية الظهور والمراد من كون الرشد في خلافهم ان الشيعة من حيث انهم شيعة ينبغي ان يكون بناؤهم على مخالفة العامة من حيث انهم المخالفون كما ان بناءهم كذلك كما يدل
عليه الكلام المنقول عن ابي حنيفة المشهور في الالسنة والحاصل انهم من حيث انهم العامة لا يعبأ بهم وان كان قد يوافق قولهم قولنا مضافا الى ما قيل من انه لو كان كل ما خالفهم
حقا لكان كثير من احكام الملل المخالفة لهم لنا حقا وليس كذلك ان كان لا يخلو عن مناقشة حيث ان الغرض حقية ما خالفهم من فرق لنا لا حقية كل ما خالفهم ان خالفنا ايضا ومن هنا
القبيل ما لا اكثر ما دل على وجوب القصر في قاصد الاربعة فراسخ لغير المريد للرجوع ليومه من ان خلاف مذاهب العامة فانه مخالف للمعروف من مذهبنا فانهم فان قيل الرشد اليقين
في كلامهم هو الرشد الواقعي فعلى ذلك تم المطلب لانحاج الى ارادة الرشد في مجرد دفع الضرر والا كان جميع ما ذهب اليه العامة رشدا قلنا يعرف جواب ذلك مما حققنا من ان معنى الفقرة
قبل غير خفي على المتامل المتتبع ان العامة كانوا يؤذون الخاصة وان لم يظهر منهم ما يخالف مذهبهم فكيف اذا ظهر ذلك على يديه فكيف بالامام ان يأمر شيعته بخلاف مذهبهم مع ما ترى منه من انه عادة
لا يوافق المشهور من مذاهبهم امر بمثل التكتيف الذي يوافق المشهور بينهم مع ان تركه موافق لقول مالك قلنا هذا على الوجه الاول فانه اذا لم يجز للامام ان يامرهم بما لا يوافق شيئا من مذاهبهم فهو
اعم من المخالفة كما عرفت فكيف يجوز منه ان يامرهم بالخلاف وجعل الرشد فيها لغرض نفس القاء الخلاف بين الشيعة لا مخالفتهم للعامة وجعل الرشد فيها فان قيل مخالفة التقية الممكنة الحصول فقههم
بايقاع الاحكام المختلفة بين شيعتهم لاجل التقية من قبيل دفع الفاسد بالافسد للخوف بالاخوف بعد ملاحظة الحكم الله الواقعي للخاصة واحد قلنا فلذا ما ذكرنا ان ايقاع الخلاف
للتقية ولا محذور فيه بالنظر اليه بنفسه كما ان لا يجعل كل من الاحكام حكم الواقع في الواقع ولو سلم وجوب المحذور فلا شك في عدم تحققه على هذا في المورد من عدم اشتراط القول الموافق
من العامة في علة اعتبار الحكم وكون الحكم في الواقع الخاصة واحدا لا يضر فيما نحن بصدده بل ينفعنا فان الازمان كلما شوهد مذهب اهل الحق باطل هنالك سواء وافق مذهب من مذاهب العامة
الا فان قيل قد جعل في الاخبار العرض على اخبار العامة من المرجحات فاذا لم يوافق الخبر مذهب احد من العامة فكيف يعرف انه يعمل بالتقية ليجعل معارضه حقا قلنا نجيب عن ذلك بمثل ما
بينا من ان المحقق لا ينصار و كلام صاحب الحدائق وقد مر بيانه مع انا نقول يمكن تحصيل الظن بكون الخبر غير التقية باشتهاره بين الاصحاب الا ان يقال انه يكفي مجرد الشهرة فلا حاجة
الى اعتبار التقية وحاصل ما حققنا الى هنا ان ما ذهب اليه صاحب الحدائق هو ما يمكن اثباته وان توجه المناقشة على بعض كلماته في هذا المقام والله العالم بحقائق المسائل والاحكام

عقدة وحل تدعيه في المنافيات ما جرى عليه سيرة العلماء من عدم تقديم الخبر المخالف للاصل على الموافق له والقول بالتخيير بينهما او الرجوع الى البراءة والاحتياط
على اختلاف بين الاصوليين والاخباريين مع ذكرهم الخلاف في باب التراجيح في تقديم المخالف للاصل ونسبتهم تقديمه على الموافق له الى المشهور مع مخالفته هذا الخلاف
لما نقل عنه الاختلاف من تقديم الخبر الحاظر على المبيح بل بعضهم ايضا اجماع الخلاف والوفاق المذكورين مع ما هو المشهور بينهم من كون الاصل من المرجحات بحيث صار ذلك
من المسلمات بينهم على ما قد يدعى ويمكن الجواب اما عن الاول فبان الرجوع الى التخيير والاصل انما هو من جهة الادلة الخارجية لا من حيث النظر الى نفس الخبرين المتعارضين
وان النزاع صغروي بمعنى انه لا نزاع في الرجوع الى الاصل بعد التعارض وعدم الترجيح وانما النزاع في ان كون احدهما ناقلا او مقررا هل يوجب الترجيح ومع التساقط

المستلزم للرجوع الى الاصل اولا يوجب بل يتساقطان ويرجع الى الاصل واما عن الثاني فبان الخلاف في الاول بالنظر الى
ما بعد ورود الشرع وعدمه في الثاني بالنظر الى ما قبله وعن الثالث لعدم التسليم
ومما ذكرنا يظهر الجواب عما يقال انه لا وجه لتعنون المسئلتين مع ان احديهما
متحققة بالاخرى فان الحيثية مختلفة كما عرفت ليكن هذا اخر ما نريد
في هذه الرسالة والحمد لله الملك العظيم والكبرياء والصلوة على
نبيه خير اهل الارض وآله الطيبين الطاهرين
الاصفياء وكتبها العبد
اللهم اغفر له ولوالديه
بحمد وآله

تم تعليق هذه الرسالة في زمان الطلب عند تحصيل العلم بلا اعتناء على ما ... الترجيح ... الاجل

اغلاط مباحث القطع والظن

الصفحة	السطر	الغلط	الصحيح	الصفحة	السطر	الغلط	الصحيح	الصفحة	السطر	الغلط	الصحيح
۲	۱۷	بہ	بہا	۶۵	۱۴	سبب	بسبب	۱۰۸	۸	ابلغ شیعتنا ان اعلم	[illegible]
۲	۱۳	عنہ	عنہا	۶۷	۲۹	علی ذکرناہ	علی ما ذکرناہ	۱۰۸	۳۵	استشکل	استشکلہ
۳	۲۷	مسائل	المسائل	۶۷	۳۳	بعبارات	باعتبارات	۱۱۰	۱۳	الاخبار المسطورۃ	الاخبار المتواترۃ المسموعۃ
۴	۲	لولم نذکر	لولم یذکر	۶۸	۱	اما متواترۃ	الی متواترۃ	۱۱۷	۵۰	یقتضی	تقتضی
۷	۱۳	تسمیتہ	تسمیۃ	۶۸	۱	یکون	تکون	۱۱۹	۲	من انہ	انہ
۷	۱۵	کالا یقولون	کالا یقول	۶۹	۳۸	بما لا ینافی	بما ینافی	۱۱۹	۲۲	من قبیل الاول	من قبیل الثانی
۸	۱۱	لشیٔ	لشیٔ	۷۰	۱۱	اویتأخر	اوتتأخر	۱۲۱	۲	کان	کانت
۸	۳۵	ثلثون	ثلثین	۷۰	۲۱	لا ینقض	لا ینقص	۱۲۴	۲۲	بناء	بنا
۸	۳۵	عشرون	عشرین	۷۰	۲۹	ولا یستیقنون	فلا یستیقنون	۱۲۵	۳۶	لا عبارۃ	عبارۃ
۱۳	۳۳	اوالحرمۃ	والحرمۃ	۷۱	۲۷	وربما	ربما	۱۲۵	۳۷	ھو ما بینہ اللہ	فالحکم ھو ما بینہ اللہ
۱۳	۳۵	احدہما	احدہما المرید	۷۳	۱۲	لان	لا	۱۲۶	۲۲	[illegible]	[illegible]
۱۳	۳۶	انا داد	ما اذا داد	۷۳	۳۰	ببتہما	بینہما	۱۲۶	۳۳	نحو ھذا الباب	[illegible]
۱۴	۱۱	مقتضی	تقتضی	۷۵	۴۰	ظاہرہ	ظاہر	۱۲۷	۲۴	ابد	ابدی
۱۴	۳۵	اما الکائن فی القطع الاول	الاول فی القطع	۷۶	۱۴	ولزوم	وعلی ھذا فلا لزوم	۱۲۷	۲۶	ما	مما
۱۹	۲۰	فقراتہ	فقراتہا	۷۷	۱۶	باعتبار الاول	باعتبار الثانی	۱۲۸	۲۹	شیخ الیونان والحکم	شیخ الحکم
۱۹	۲۹	متشخصا	شخصا	۷۸	۱	لا یمکن الاجماع	لا یمکن الاطلاع علی الاجماع	۱۳۱	۵	قیل	ما قیل
۲۱	۲۴	والموضوعیۃ	الموضوعیۃ	۷۸	۱۰	واما علی تقریرہ	رد علی تقریرہ	۱۳۳	۵	الخصوص	بالخصوص
۲۴	۲۴	فان لم یجدوا	فلم یجدوا	۷۸	۱۷	بنفسہ	لطف بنفسہ	۱۳۴	۸	یعبدن	یعیدون
۲۵	۲۱	حکم	الحکم	۷۹	۲۵	وفی الاخیر	وفی الاخر	۱۳۵	۹	العقل	بل العقل
۲۷	۲۳	جہۃ	من جہۃ	۸۰	۱۳	المالک	المسالک	۱۳۵	۲۰	ان یکون بعضہا الآخر	ان یکون بعضہا ... بعضہا الآخر
۲۷	۲۶	کلامہ	مرامہ	۸۳	۲۸	مذاہبہ	مذاہب	۱۳۵	۳۴	فی المشکوکۃ والموہومۃ	فی المشکوکۃ والمظنونۃ والمفارقۃ الموہومات
۲۸	۱۰	لضرب	بکضرب	۸۴	۵	الفضاء	الفناء	۱۳۷	۹	بینہما	بینہا
۳۶	۲۰	ورد	ورد	۸۴	۲۳	لاخص	لاخص	۱۳۹	۱۸	یتعین	بتعین
۳۷	۴	ہذہ	ہذا	۸۵	۱	ہو	ہی	۱۳۹	۲۶	غایتہ	غایتہ
۳۷	۵	ما ذکرہ	ما ذکرناہ	۸۵	۲۴	ناظر	ناظرا	۱۳۹	۲۸	فکیف العلم	فکیف یکفی العلم
۳۷	۱۴	وہو	وہی	۸۶	۱۰	عدۃ	عدۃ	۱۴۱	۱۰	تعقلہا	تعلقہا
۳۷	۲۷	صورۃ	صور	۸۷	۲۱	لمفہوم	مفہوم	۱۴۲	۱	ینقدح	تنقدح
۳۷	۲۷	واحد	واحدۃ	۸۷	۳۲	علی التجسیم	عن التجسیم	۱۴۳	۳۶	الواقعیۃ	الواقعۃ
۴۲	۳۷	ذکرہ	ذکر	۸۷	۳۸	الارشادات	الاشارات	۱۴۳	۳۷	مواضاتہ	ھل مواضاتہا
۴۳	۲۸	صحتہا	صحتہما	۸۷	۳۸	لمعارضۃ	المعارضۃ	۱۴۵	۵	بما	مما
۴۴	۳	معہا	معہ	۸۸	۲	ویمکن الاستدلال	ولکن فی الاستدلال	۱۴۸	۱۷	لا اشکال	لا اشعار
۴۴	۶	للآخر	للآخر	۸۸	۳۴	قول	قولہ	۱۴۸	۲۰	قتلہ	نقلہ
۴۶	۲۸	کونہ	کون	۸۹	۲	وہہنا یعلم الجواب	واتنا لا ننافی بین	۱۴۸	۳۳	المذکورۃ	المذکور
۴۷	۱۰	علی تشبہ	علی حرمۃ تشبہ	۸۹	۳۴	سلفا عن خلف	خلفا عن سلف	۱۴۹	۲	ہو	بہ ہی
۴۷	۱۹	حصل	اذا حصل	۹۱	۳۷	تکور	تکرر	۱۴۹	۱۷	ویتمسکوا	ویتمسکون
۴۷	۳۳	اصالۃ کونہا	اشاعۃ کونہا	۹۲	۱۲	واصرارا	اصرارا	۱۴۹	۲۱	استند	استندت
۴۸	۱۱	وان ارید	وان یرید	۹۲	۲۷	ولا	لان	۱۵۰	۳۷	انہ ثبت	وانہ لا یثبت
۴۸	۱۱	الفرض	الغرض	۹۳	۱۵	معنونہ	معنعنۃ	۱۵۲	۳۶	حق	حقا
۴۹	۳۳	ووجود	ووجوہ	۹۳	۲۸	الی اقلہ	بلا اقلہ	۱۵۳	۶	فلا یقدح	فلا یقدح
۵۱	۱۴	خلافہا	خلافہ	۹۴	۱۲	یکون	بکون	۱۵۳	۳۱	خلفہ	خلقہ
۵۲	۹	فی طولہ	فی طولہا	۹۴	۲۵	معہا	معہ	۱۵۵	۱	مراتبہا	مراتبہا
۵۲	۹	لہا	لہ	۹۴	۳۶	لا یجوز	یجوز	۱۵۵	۶	وعدمہ	وعدمہا
۵۴	۱۱	الروایات	الآیات	۹۴	۳۷	وضعا	وصفا	۱۵۶	۱۹	المنعیۃ	المبتنیۃ
۵۴	۱۷	علیہا	علیہ	۹۵	۲	علیہا	علیہ	۱۵۶	۲۲	امکانہ	امکانہا
۵۵	۳۰	فیہ	فیہا	۹۶	۱۲	ظاہر	ظاہرۃ	۱۵۶	۳۶	ہذا	ہذان
۵۶	۲	المباعثہ	المباحثۃ	۹۷	۳۷	احتماد	احتمال	۱۵۶	۳۸	من الاستثناء	من ان الاستثناء
۵۶	۴	من الاستدلال	من وجوہ الاستدلال	۱۰۰	۲۹	المشہود لہ	المشہود بہ	۱۵۷	۲۴	الواضح لہ	والواضح بہ
۵۶	۳۴	التزامہا	التزامہ	۱۰۳	۸	فی وجہ الحذر	فی وجہ تحریر الحذر	۱۵۹	۱۴	فی الطاہر	فی الظاہر
۵۸	۱۴	لاصنافا	الاصنام	۱۰۲	۱۳	فی الثانی	فی الثالث	۱۶۰	۸	الدلیل	دلیل
۵۸	۳۷	المصادف	مصادفہ	۱۰۳	۳۸	افادتہ	افادتہا	۱۶۰	۱۰	فی الاول والثانی	فی الثانی والاول
۵۹	۲۹	المتعارض	المتعارض	۱۰۳	۱۱	لیفقہوا	لیتفقہوا	۱۶۱	۳۶	کونہم	علی کونہم
۶۱	۱۶	فیہا	فیہ	۱۰۳	۱۱	فیتعلمون	فیتعلموا	۱۶۲	۴	اولاذاک	ولا ذاک
۶۱	۱۷	الکتابۃ	الکتاب فیما	۱۰۳	۲۰	یعلمون	یعلمون	۱۶۲	۱۳	الحق یطلب	الحق یطلب
۶۵	۹	مشیتا	مشیتنا	۱۰۴	۱۱	ان	بان	۱۶۴	۲۸	[illegible]	[illegible]

الصفحة	السطر	الغلط	الصحيح	الصفحة	السطر	الغلط	الصحيح	الصفحة	السطر	الغلط	الصحيح
١٦٤	٢٥	كلاهما	كليهما	٣٤	٢٥	بالوجوب	بالندب	٧٧	٨	يفيد	تفيد
١٦٤ / ١٦٧	٧ / ٣٢	استيلائهم	استيلاالائمة	٣٥	١٤	يستلزم	تستلزم	٧٧	٣٧	تفضيل	تفصيل
١٦٨	١٣	وسوا محدث	وهو جمع محدث	٣٥	٣٣	والترتب	والمترتب	٧٨	١٥	لايستلزمه	لا تستلزمه
١٧٣	٣٧	يعتقدون	يعتمدون	٣٨	١٠	على حمل	الحمل	٧٩	١٠	المزي	المرئية
اغلاط حاشية الرشيد [illegible]				٣٨	١٥	لا الاطلاق	لا اطلاق	٨١	٣٣	لتقييد	تقييده
١	٨	ان	لن	٣٩	٣٣	لان	لانه	٨١	٣٢	اتيانه	اتيان
١	١١	بالبحث	بالبحث	٤٠	٦	منهي	نهي	٨٢	١٧	انه حي	حي انه
١	١٤	الاولوية	اولوية	٤٢	٢	رة الموارد	المورودة	٨٢	٢٠	بمايتسامح	بمالايتسامح
١	١٥	الطرفين	طرفيه	٤٣	٥	عبارة	عبارته	٨٣	٩	مفارقات	مقارنات
١	١٧	هو	هما	٤٣	٢٩	لم يجز	لم يجر	٨٣	٣٠	من الكامل	من الحامل
٢	٢٨	بمواوثه	بموارد	٤٤	٩	يقتضيان	تقتضيان	٨٤	٢	الجامع	المجامع
١	٢٨	مثل	يشمل	٤٤	٢٢	ان	انه	٨٤	٣	مايتوقف عليه	فمايتوقف عليه
٣	٢٣	ساع	شاع	٤٦	٢٢	المنع	منع	٨٥	١٢	الاجازة	الاجازة
٣	٢٦	ثبت	مثبت	٤٦	٣٣	ولم يشكل	ولم يستشكل	٨٦	٢٠	التكبير	بالتكبير
٥	٢	لاستحقا الجناية	استحقا الجناية	٤٨	٤	ان	آن	٨٦	١٩	تخففهما	تخففه
٥	٢	بل تجري	بل يجري	٤٨	٢٩	التحصيل	تحصيل	٨٦	١٩	تركها	تركه
٥	٢٥	في الاعمية	للاعمية	٤٨	٣٨	موجودة	موجود	٩١	٧	تكلفظ	تكليفه
٥	٢٥	الوجوبية	التحريمية	٤٩	١	فصدق	قصد	٩٢	٢	المثال	مثال
٥	٣٥	في العبارة	في العبادة	٥٠	٧	نجعل	لجهل	٩٢	٢٣	الصحة	لصحة
٧	٣	واقع	وقع	٥١	٢٤	الخارج	خارج	٩٤	١٥	بدون القصد	بدون القصد
٨	٣	الاشاعرة	الاوضاع والاجارة	٥٢	٣١	كان	كما	٩٤	١٧	فلم	فلم
٨	٧	بعض الافاضل	بعض الافاضل [illegible] اشرنا اليه	٥٢	٣٥	التشكيك	تشكيك	٩٦	٣٦	الصائل	السائل
٩	١٨	فيهم	فيه	٥٤	٢٢	شيئ	شيئا	٩٧	٣	طريق شرعي	طريقا شرعيا
٩	٣٦	انه من الموضوعات	من الموضوعات	٥٤	٢٠	ذكرنا	ذكر	٩٧	٣١	امثلتنا	امثلته
١٠	١٩	الشبه	وجه الشبه	٥٥	٩	لا	الا	٩٧	٣٥	مندرجه	متدرجة
١٢	٢١	بصدق	يصدق	٥٥	١٢	الاشتباه	الاشتباه	١٠١	٩	الثلثه	المثلثة
١٢	٢٤	القضيا	القضايا	٥٥	٣٢	ثلاث	ثلاثة	١٠١	٣٦	الى الاكمل	بالاكمل
١٢	٣٣	فتشعل	فتشمل	٥٦	٣	في زمان الحج	في زمان الحال الحج	١٠٢	٣٥	الحقيقه	الحقيقي
١٣	٨	منبتيا	مبتنيا	٥٧	٣٧	عنه	عنها	١٠٢	٣٧	ايد	اريد
١٣	١١	رفع	للرفع	٥٧	٣٨	القواعد	او القواعد	١٠٤	٧	القولي	التولي
١٤	٧	ان الله	بان الله	٥٨	١	الاولى	الثاني	١٠٥	٢	فلم يمكن	فلم يكن
١٥	١٣	به	بها	٥٨	١	والذي بيده	وبيده	١٠٥	١٦	لمنع	يمنع
١٦	١٠	عليها	عليها	٥٨	٩	لوحظ فيه	لوحظ فيها	١٠٥	٢٦	او بالعرض له	او بالعرض اكملا
٢٠	١	واجب	واجبة	٥٨	١٠	لوحظ فيه	لوحظ فيها	١٠٥	٢٧	الوضع	والوضع
٢٠	٣٤	الزمانية	الزماني	٥٩	٢٣	وتسعين	في تسعين	١٠٥	٣٣	عدمها	عدمه
٢١	٢٩	الحكم	حكم	٥٩	٢٣	في مائة	وعشرة في مائة	١٠٦	١٨	ضمنا الدابة	ضمنا صاحب الدابة
٢١	٣٨	تاديها	تاديه	٥٩	٢٤	مائة	تسعين ومائة	١٠٦	٢٥	نزيل	تنزيل
٢٣	٣٠	لكونه	لكونها	٦١	٣١	فيه	فيها	١٠٦	٣٣	اليه	اليها
٢٣	٣٠	ناظرا	ناظرة	٦٣	٧	العرفية	العرضية	١٠٧	٢٥	قد هو قد	هو قد
٢٣	٢٠	مثبتا	مثبتة	٦٣	٩	نقلناه	نقلنا	١٠٨	٥	الحيوة	حيوة
٢٨	٣٥	ملائمة	ملائما	٦٥	٨	يشملها	يشمله	١٠٨	٢٢	في ان الآن	في الآن
٢٨	٣٧	الان	الآن	٦٥	١٩	المخالفة	للمخالفة	١٠٨	٣٣	مكاسبه	بيع مكاسبه
٣٠	٢١	حاكمة	حاكم	٦٦	١٤	وجواحمال	احتمال وجود	١٠٨	٣٥	عدمه	عدمها
٣٠	٢٨	ذكر	ذكره	٦٦	١٥	ذيلها	فيها	١٠٩	١٠	من الظن	منوطا بالظن
٣١	١١	الشيء	شيء	٦٦	٣١	ان يمكن	انه يمكن	١٠٨	١٣	على الدليل	على دليل
٣١	٢٧	لم توجد	لم يوجد	٦٧	٩	الراقع	الواقع	١٠٩	٢٣	ان يصح	ان لا يصح
٣١	٢٨	وان حل	وان اشكل	٦٧	٣٥	فينفي	فينتفي	١٠٩	٢٣	ووضع	[illegible]
٣١	٣٥	لايستلزم	لاستلزم	٦٩	١٨	في المقام	في مقام	١٠٩	٢٥	حكم العقل	خصوص حكم العقل
٣٢	١٢	خائفين	خائضين	٦٩	٢٦	لعتبر	لتعبير	١٠٩	٣٥	التدوين	تدوين
٣٢	٣٢	الكرة	الكر	٦٩	٣٤	وتقدير	وتقرير	١٠٩	٣٥	دون	ثم
٣٣	٨	الثبوت	ثبوت	٧٠	٣	للتخلف	التخلف	١٠٩	٣٦	لمدخليتها	لمدخليته
٣٣	١٢	نفي الحرج	نفي الحكم	٧٢	٢٨	الشرط	مشروط	١٠٩	٣٦	مدخليتها	مدخليته
٣٣	٢٧	يكون	بكون	٧٥	٢٩	في المسئلة	وفي المسئلة	١٠٩	٣٨	ايضا اصولية	ايضا [illegible] اصولية
٣٤	٤	عن تحتها	عن تحتها	٧٥	٣١	هو قاعدة	هي قاعدة	١٠٩	٣٨	لمدخليتها	لمدخليته

الصفحة	السطر	الغلط	الصحيح	الصفحة	السطر	الغلط	الصحيح	الصفحة	السطر	الغلط	الصحيح	الصفحة	السطر	الغلط	الصحيح
١١٠	٥	ثالثها	وثالثها	١٤٥	١٤	لاوجه	لا على وجه	١٤٥	٣٢	ولا لزوم ورد ليل	ولا لا لزوم ورد ليل	٢٠	٢٢	نيل	قبل
١١٠	[illegible]	الى الاحكام	الى كل الاحكام	١٤٥	٣١	ولا ريب	فلا ريب	١٤٥	٣٢	ورد ليل	ولا لا لزوم ورد ليل	٢٠٠	٢٣	يقتضي	تقتضي
١١٠	[illegible]	[illegible]	[illegible]	١٤٧	١٣	مرت	مر	١٤٦	٢٢	الانسان	الحيوان	٢٠٠	٣٤	تيقنه	تيقنها
١١٠	٢٢	فرعية	فرعية لا اصولية	١٤٧	١٩	القفضي	النقضي	١٤٦	٢٢	الانسان	لحيوان	٢٠٠	٣٨	شك	اذا شك
١١٠	٢٣	للاستقراء	لا استقراء	١٤٨	٢١	لو ورد الاول على الكل	لو ورد الكل على الاول	١٤٨	٨	من الموارد	من المواد	٢٠١	٤	كالثوب	او استصحاب [illegible]
١١٠	٢٤	[illegible]	[illegible]	١٤٨	٣٤	الملاقي الطاهر	الطاهر الملاقي	١٤٨	٣٣	ناظر	ناظرة	٢٠١	٢٣	للاخر	الاخر
١١٠	٢٨	لا يوجب	لا توجب	١٤٩	٣٥	مذكورة	مذكور	١٦٨	٣٧	نعتبره	نعتبرها	٢٠١	٣٧	المزيل	المزال
١١٠	٢٩	لا يوجب	لا توجب	١٥١	٢١	ولو بدليل	ولو بنيت بدليل	١٧٠	١	على تقدير	لا على تقدير	٢٠٢	٢٤	لا يصير	لا تصير
١١٠	٢٩	فان الاستفادة	فان مجرد الاستفادة	١٥٢	١١	لم يكن	لم يمكن	١٧٠	٤	ما	من	٢٠٣	٣	يستلزم	تستلزم
١١١	٧	لجميع المكلفين	بجميع المكلفين	١٥٤	٨	المنفيين	المغنيين	١٧٠	٥	لمهيته	لمهيته	٢٠٥	١٣	قوله هذا كله	قوله قال المحقق
١١١	٨	عن المعارض	عن المخصص المعارض	١٥٤	٣٠	المطلق ذلك	المطلق المنزل	١٧٢	١٩	ثانيها يمنع	يمنع	٢٠٥	١٨	قوله قال المحقق	قوله هذا كله الخ
١١١	١٠	لا ضبط	لا خط	١٥٥	١١	ترتيب	في ترتيب	١٧٢	٣٣	مهيته	مهيته	٢٠٦	٩	التفصيل	التفضيل
١١١	٢٤	لم يفده	لم تفده	١٥٥	٢٢	من المثبت	المثبت	١٧٣	٢٩	يشعر	تشعر	٢٠٧	٥	التعارض	لتعارض
١١٢	١٤	المفاط	المناط	١٥٧	٢٠	ثلاثة	ثلاث	١٧٣	٣٠	تفاوم	تقاوم	٢٠٨	٢٧	في الخبر	في خبره
١١٢	١٩	الانار	الاثار	١٥٧	٢١	السابقة	الثالثة	١٧٤	٩	ولا اشكال في اصل	ولا اشكال [illegible]	٢٠٩	٢١	عدمه	عدمها
١١٢	٢٩	او اشك	اوشك	١٥٧	٣١	ومات	ومواتها	١٧٤	١٨	المادة	للمادة	٢١٠	٢٤	تقسمان	يقسمان
١١٤	٥	ايا	اتيا	١٥٧	٣٢	عليه	على	١٧٤	٣٢	حلوا	طولا	٢١١	١٩	ايها	اليه
١١٤	١٣	حجية	عدم حجية	١٠٨	١٥	وجودا	وجودكم	١٧٤	١٤	دليل شرعي	دليلا شرعيا	٢١١	٢٢	مونسبته	مي نسبته
١١٥	١٥	يكون	بكون	١٥٨	١٤	مخصصا	مخصصا او ناسخا	١٨٢	٢٨	بابه بانه لا	بابه لا	٢١١	٢٣	القرنية مو	القرنية مي
١١٥	٢٣	وينفيه	او ينفيه	١٥٨	٢٤	فيهما	فيها	١٨٥	٢١	الغافل	والغافل	٢١١	٢٨	المعتبر	المعتبرة
١١٨	٧	للكلام	كلام	١٥٨	٣٨	كالوشك	فالاولى الوشك	١٨٥	٢٨	بجذبين	بجاتين	٢١١	٣٤	بحكمها	بحكمه
١١٨	١٨	حجية	حجيته	١٥٨	٣١	اما ان يتبقى	والثاني اما ان يتبقى	١٨٥	٢٣	لم يعلم صحته	لم يعلم كيفية صحته	٢١٢	١٠	وجوب	وجود
١١٥	٣٧	خليته	خليته	١٥٨	٣٣	بعلم العلم	بعد العلم	١٨٦	١٩	والاول صحيح	والثاني صحيح	٢١٣	٢٤	بثمنها	بيمينها
١١٩	٣٠	لا يضر	لا تضر	١٥٨	٣٨	اقسام	الاقسام	١٨٦	٢٥	من عدم	في عدم	٢١٣	٢٧	لم يذكر	لم تذكر
١٢٠	١٣	الاستصحاب	لا استصحاب	١٥٩	١	في الاوليين	في الاولين	١٨٧	١٤	حاجة المتأخرين	حاجة الناس	٢١٤	٨	مخالفة	موافقة
١٢٣	٤	قيل	قبل	١٥٩	١٠	بكرتية	بعد كريته	١٨٧	١٤	بعدة	بعد	٢١٤	١٠	يظهر	تظهر
١٢٤	١٠	الصلوة	لصلوة	١٥٩	١١	بحدوثها	بحدوثهما	١٨٧	٢٤	لا يتم	لم يتم	٢١٤	١٥	اخذ	احد
١٢٤	٣٥	القاعدتين	القاعدتين	١٥٩	١٤	بنوا الحكم	بنوا على الحكم	١٨٨	١٠	اما باق	فهو اما باق	٢١٤	١٢	وفي الثانية انه	وفي الاولى انه
١٢٥	١٣	لا زم	لا زمه	١٥٩	٢١	حكميا	حكما	١٨٨	٢١	الاقتداء	اقتداء	٢١٤	٢٣	مما المبدء	المبدء
١٢٦	٣١	منها	منها	١٥٩	٢١	[illegible]	من قبيل	١٨٩	٢٧	اخواه	اخوه	٢١٨	٢٩	لم يثبت	لم تثبت
١٢٧	٣	التجويز	التجوز	١٥٩	٢٤	يلقى	يلغي	١٨٩	٢٧	التحرير	التحرير	٢٢٠	٣٥	لها	له
١٢٧	٣٧	كلما نقضت	كالتي نقضت	١٥٩	٢٧	كان في النجف	كان شيئه في النجف	١٨٩	٣٥	البايع كون	البايع والمشتري فادعى البايع	٢٢١	١٣	تخلف	تخلفت
١٢٧	٣٥	ممكن	ممكنة	١٥٩	٣٠	صغر	صغر حجمها	١٨٩	٣٨	يشعر	يشعر به	٢٢٢	١٨	بحكمها	لحكمها
١٢٨	٣٥	منه	منها	١٦٠	٢٠	لمدخليته	مدخليته	١٩١	١٧	ما في الحواشي	ضعف ما في الحواشي	٢٢٤	٢٩	لها اعتبارات	اعتبارات
١٢٩	٨	منها	منهما	١٦٠	٢٢	التفرقة	القرينة	١٩٣	١	وهكذا	[illegible]	٢٢٥	٥	بعد	يعد
١٢٩	١٤	في الصغري	في صغري	١٦٠	٣٢	الاستصحاب	للاستصحاب	١٩٣	٢٤	الا في موارد	في موارد	٢٢٥	٤	الفراد	افراده
١٣٢	٧	تخيره	بتخيره	١٦٠	٣	المانع الوجودي	المانع الوجودي [illegible]	١٩٤	١٢	بمثل	لمثل	٢٢٦	١٤	مستنده	مستندة
١٣٢	١٥	حجيتها	حجيته	١٦١	٣	[illegible]	[illegible]	١٩٥	٢٩	عدمها	عدمه	٢٢٦	١٨	معمول	معلول
١٣٢	٢٣	كان	كان للاشتباه	١٦١	٣٤	النبوة	نبوة	١٩٥	٣٨	الاعتقادي	الاعتقاد	٢٢٦	٢٥	مما لا يفيد	مما يفيد
١٣٤	٢٩	لوضعها	لوضعيتها	١٦١	٣٧	مشكوك	مشكوكة	١٩٦	٤	وجدها	وجده	٢٢٦	٢٤	مثل	فهو مثل
١٣٧	٧	جواز	جوز	١٦١	٣٧	مشكوك	مشكوكة	١٩٧	١٤	انما الترجيح	انما هو الترجيح	٢٢٧	٤	فكافئا	متكافئا
١٣٧	١٠	تتبع	تستتبع	١٦٢	٥	تنجز	تنجزها	١٩٧	١١	في المقام	في مقام	٢٢٨	٣٤	عدمه	عدمها
١٣٧	٢٤	مشروطية	شرطيته	١٦٢	١٣	وان	وهي ان	١٩٧	٣٧	واستصحابها	واستصحابه	٢٢٩	٨	يبنى	في بنى
١٣٧	٣١	للاعم	للصحيح لا للاعم	١٦٣	٤	فكل استصحاب	استصحاب عدمه	١٩٨	١	المفهوم	مفهوم	٢٣١	٢٨	انها	انهما
١٣٨	٤٣	عليه كونه	على كونه	١٦٣	٤	فكل الاستمرار	الاستمرار	١٩٨	١٠	استصحابها	استصحابه	٢٣٢	١٤	خبر خفة	خفة
١٤١	٢٠	من	مني	١٦٣	٨	ان	انه	١٩٨	٢٠	استصحابها	استصحابه	٢٣٢	١٤	على خلاله	فتنقد على خلافه
١٤٣	١٢	في نزح الطهارة	في الطهارة	١٦٣	٣٧	ذا فرديه	فيها فرديه	١٩٨	٣٠	عليه	عليها	٢٣٣	٣	البعض	بعض
١٤٤	١	فيه	فيها	١٦٣	١٢	وان منكرا	وان كان منكرا	١٩٩	١٤	وجه	ووجهه	٢٣٥	٣٨	قد يستدلان	فلما يستدلان
١٤٥	١١	ولا يدخل	ويدخل	١٦٤	٢٧	اذ في عشرين	اذ ذو عشرين	٢٠٢	٧	المستبب	سبب	٢٣٧	٣٥	حمل المرجح	جعل المرجح
١٤٥	١١	الارجاع	الاجزاء	١٦٥	٣٥	التي	الذي	٢٠	٣٣	وملاقيه	ملاقيه	٢٣٨	١٤	تدفع	تدافع
												٢٣٨	١٤	ان الترجيح	ان الظن

اعلم انه لما صار الوقت على تعجيل تمكن من تحصيله والثالث من الامثلة لتعليقة الشريفة الاقران زمان تصنيفها وتاليفها وجمعها [illegible] طبعها لكثرة اشتياق المشتغلين الطالبين لطبعها الزمت على نفسي ان اجدد النظر فيها بعد ما تحصل لي الوقت [illegible] حين تصحيحها [illegible] النظر وجعلت كل ما وقع فيها بحسب ظاهر النظر من السقط والتقدم والتأخر والاغلاط التي وقعت من الكاتب في كتابتها او بتصرف الطابع حين طبعها على الحجر [illegible] مع تعيين مواضعها [illegible] الطالب [illegible] بهذه الاوراق [illegible] القدر [illegible] طغى فيها القلم فليصححن [illegible] بعد ان قيل التام والله وكيل عليه وهو حسبي ونعم الوكيل نعم المولى ونعم النصير